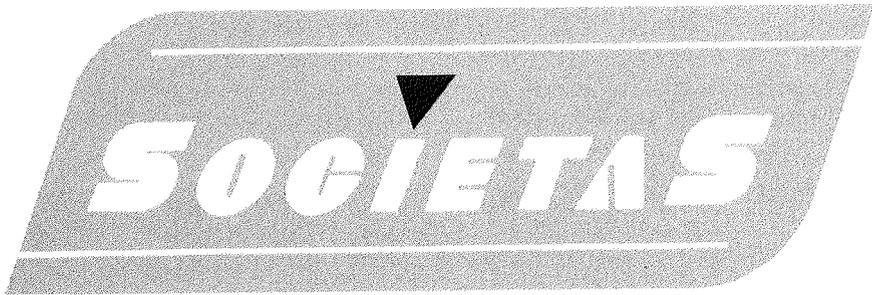


SOCIETAS
Numéro 7 Octobre 2002







**Publication du Centre de
Recherches De l'Institut des
Sciences Sociales (CRISS)
Université Libanaise (UL)**

N° 7 - Octobre 2002



SOCIETAS
Numéro 7 Octobre 2002

SOMMAIRE

	Page
- ANTHROPOLOGIE LUDIQUE - Les jeux et les jouets -	6
	<i>Agnès DEFOOR</i>
- LA CULTURE ARABE MODERNE OU LE DÉCHIREMENT D'UNE ACCULTURATION	15
	<i>Camille HAJJ</i>
- LE PARDON INTERPERSONNEL CHEZ LES MUSULMANS ET LES CHRÉTIENS LIBANAIS	31
	<i>Fabiola AZAR</i>
- LA DÉCEPTION DÉMOCRATIQUE: CAUSES ET PERSPECTIVES	39
	<i>Fady NASSAR</i>
- UNE OU PLUSIEURS VIES	46
	<i>Jaqueline GHOSSEIN</i>
- GENÈSE DE L'EXTRAVERSION Identité et manifestation vestimentaire	59
	<i>Nasr W. EL KHAZEN</i>
- DU DUOLOGUE AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX	79
	<i>Samir KHOURY</i>
- LE MOUVEMENT NATUREL DE LA POPULATION LIBANAISE À TRAVERS LES DONNÉES DU «BULLETIN STATISTIQUE» PUBLIÉES PAR L'«ADMINISTRATION CENTRALE DE LA STATISTIQUE» (ACS) 1999-2000	91
	<i>Wafaa BASBOUS</i>
- LISTE DES THÈSES, DES MÉMOIRES ET DES NOTES DE RECHERCHE PRÉSENTÉS DURANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 2000-2001 À L'INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES II-	101

ANTHROPOLOGIE LUDIQUE

Les jeux et les jouets

Agnès DEFOOR^(*)

Armer des enquêteurs relativement à un univers ludique donné, c'est mettre en place, avec eux, une grille d'investigation répondant à trois interpellations au moins:

- D'abord, les préparer à opposer des arguments décisifs à ceux qui, informateurs visés comme tels, concevraient des doutes sur la portée éducative des jeux.
- Ensuite, préciser jusqu'où l'adulte peut se permettre d'intervenir dans une didactique axée sur le ludique, ce qui astreint à circonscrire le champ notionnel du jeu.
- Enfin, restituer les aires de fonctionnement des jeux et jouets autant que les possibilités de catégorisation sans lesquelles ils demeurent radicalement inintelligibles.

Il va de soi que ce vecteur thématique et systématique s'offre très tôt sous les espèces d'une typologie vaste, certes, mais prudente, couvrant le terrain de Burj-hammoud (le Metn du Liban) et ses particularités.

FAUT-IL PREVOIR LE SPECTICISME DES INFORMATEURS POTENTIELS?

Il s'agit d'abord de prévoir, de sentir l'inévitable objection, formulée ou informulée, énonçable comme suit:

"Nous envoyons nos enfants à l'école pour étudier autre chose que ce qui relève de notre quotidienneté banale. Une grande attention portée sur nos jeux et nos jouets détournerait nos enfants de l'assimilation prioritaire du français et de bien d'autres connaissances apportées par les étrangers".

D'où le refus de fournir la moindre information sur les jeux d'enfants sous prétexte qu'ils n'offrent aucune valeur éducative.

Une telle objection semble revêtir d'autant plus de solidité que certains auteurs, réputés sérieux, lui apportent une caution théorique inattendue. Par exemple, le Scandinave Yrjö Hirn, dans "Les jeux d'Enfants", essaie de faire admettre que les jeux d'enfants ne sont que le tissu résiduel d'institutions sociales disparues ou en voie de disparition. Le seul intérêt qu'offrirait, à l'extrême rigueur, cette poubelle socioculturelle que seraient les jeux, c'est de permettre à l'historien de reconstituer des systèmes sociaux décomposés ou en

* Institut des Sciences Sociales - Section II

décomposition. Mais le Britannique Henry Bett, dans "Les Jeux d'Enfants" se montre encore plus formel dans son diagnostic: les jeux d'enfants, d'après lui, ne seraient même pas les résidus d'institutions historiquement assignables comme l'aurait concédé Hirn, mais les survivances d'un passé préhistorique: ici, le paléontologiste se substitue à l'historien.

Devant des objections d'une telle taille, le projet d'introduire les jeux et les jouets dans l'enseignement pré-scolaire et primaire perdrait tout objet et devrait même être dénoncé comme une entreprise parfaitement futile.

A la vérité, de telles vues ne résistent guère à l'analyse: Inutile, d'abord, de s'attarder sur la notion de préhistoire et à toute une tradition ethnocentriste.

Mais, il convient de s'imprégner soi-même, avant de se lancer sur les terrains de l'enquête, des raisons qui établissent sans ambiguïté la valeur éducative des jeux d'enfants.

D'abord il importe de savoir et de faire savoir que, de toutes les dimensions de la société globale, la dimension ludique lui est la plus sous-jacente, à toutes les échelles.

S'identifie, en effet, comme société globale, un ensemble de micro-sociétés que différencient, comme autant de ses dimensions, l'habitat, la profession, la filiation, la pratique religieuse, les contingences économiques, les usages ludiques, etc. Mais qui entretiennent entre elles des communications plus fréquentes et plus denses qu'avec les dimensions micro-sociologiques des autres sociétés. Mais si toutes ces dimensions, dans la diversité de leurs pouvoirs corrélatifs, appellent une dimension intégratrice, en l'espèce la dimension politique, comme pouvoir des pouvoirs, comme pouvoir suprême, il existe une autre intégration, plus immédiate, plus quotidienne, celle qu'assure précisément le jeu à toutes les étapes de l'insertion collective et cosmique de l'individu. Parce que le jeu apparaît ainsi comme la dimension la plus sous-jacente à toutes les autres dimensions de la société globale, non seulement il remplit une fonction éducative de premier ordre, mais il est la condition même de toute éducation.

En effet, chez l'enfant en bonne santé, la pratique du jeu précède toute autre forme d'expression. Et cette antériorité n'est pas seulement chronologique, mais de l'ordre de la radicalité de l'essence humaine puisque, même chez les adultes, la visée téléologique de l'univers du travail n'est autre que la civilisation des loisirs - ces loisirs qui permettent de se recréer en vue du travail et de mieux s'ouvrir, par la détente méditative, à la conscience cosmique. De toute façon, c'est par les jeux d'exploration que l'enfant se prépare à la formation intellectuelle qu'il recevra et qui ne trouvera pas en lui une "tabula rasa" comme celle qu'imaginait John Locke: ce n'est pas sans motif qu'il a été établi que "si l'enfant ne savait rien en allant à l'école, on ne pourrait rien lui apprendre".

Il importe de savoir et de faire savoir que les jeux préparent l'enfant au procès de l'intégration sociale:

- observance des règles ludiques qui préfigurent l'observance des règles sociales.

- assimilation graduelle de la notion de groupe (entendu comme ensemble d'individus dont les rapports sont régis par des règles) qui, en l'occurrence, s'appréhende comme groupe de jeu.
- apprentissage de l'idée de coopération, ce qui conduit Henri Wallon à évoquer "cette coopération latente qui unit les enfants occupés à un même sujet".

Il importe enfin de savoir et de faire savoir que les jeux préparent utilement l'enfant à des enseignements plus abstraits, comme celui des mathématiques. (Jeux pratiqués avec des noyaux d'abricots, des billes, etc).

Et ce d'autant que les possibilités calculatoires de ces derniers jeux font justice des clichés bien établis sur le raisonnement prétendu, "pré-logique", et censé comporter un principe de "participation".

C'est sous ce rapport qu'il importe de savoir et de faire savoir que tous les jeux d'enfants, quels qu'ils soient, représentent une excellente préparation à la maîtrise de la pensée logique, puisque tous procèdent de la logique fondamentale, celle de l'identité et de la contradiction.

DE QUOI SE MELENT LES ADULTES?

Reste à trancher la question de savoir si, sous prétexte de l'indiscutable valeur éducative des jeux, l'éducateur, adulte, doit délibérément se servir de ceux-ci pour éduquer les enfants.

Le bien-fondé d'une telle objection tient au dilemme suivant: si l'adulte intervient dans le jeu d'un enfant, ce jeu cesse d'être un jeu d'enfant et devient un travail; si, en revanche, l'adulte laisse l'enfant jouer à sa guise, alors l'enfant ne joue plus selon les finalités éducatives que l'adulte aurait souhaité lui assigner.

A vrai dire, il importe de savoir et de faire savoir que le plus impératif pour l'adulte est de mettre à la disposition de l'enfant les éléments d'un environnement propice au jeu et à la manipulation des jouets. D'avoir étudié avec soin tous ces éléments que l'enfant prendra en charge en toute liberté sans subir aucun dirigisme de la part de l'adulte.

C'est que le comportement de l'enfant en train de jouer apparaît éminemment auto-éducatif.

L'éducateur patenté se borne simplement à mettre en place les dispositifs ludiques minimaux, à organiser discrètement des groupes de jeu, à répondre aux questions que les enfants pourraient lui poser lors de ces jeux. Autrement l'enfant ne serait capable d'aucune créativité.

Il n'est pas sans intérêt de constater qu'en Europe les constructeurs de jouets influencent éducateurs, parents et animateurs et ces derniers croient devoir submerger les enfants de jouets éducatifs pour leur donner bonne conscience (mécanos, matériels divers, etc.). Mais qu'à Burj-hammoud ce sont surtout les enfants qui conçoivent les jouets, qui recherchent les matériaux correspondant aux schémas envisagés par eux-mêmes, les adultes ne prenant que très rarement part à la fabrication du jouet (le cerf-volant) et se contentant d'admirer les réalisations des

enfants, à partir des objets de récupération : roues, roulement à billes, boîtes en carton, enjoliveurs, poêles, etc. pour fabriquer des patinettes artisanales, des maisons et des volumes, des instruments de musique, etc.). D'où l'impossibilité d'un inventaire complet des jouets, à la différence des jeux dont l'inventaire, précisément, peut être complet.

En effet, c'est l'occasion ou jamais d'introduire les définitions indispensables, le jeu se circonscrit comme un système de règles acquises, appliquées sans finalité pragmatique, utilitaire, par des sujets dont la visée consciente est la distraction mais dont le comportement, en l'espèce, atteste leur équilibre psycho-somatique.

Ainsi délimité dans l'ordre notionnel, **le jeu se dévoile comme une langue, c'est-à-dire comme un système fini, sociologiquement assignable, d'éléments dont la synchronie s'arrange suivant des règles constantes.** Ce qui a déjà permis un premier inventaire d'une vingtaine de jeux pour la localité de Burj-hammoud, nombre qui augmentera inévitablement après les enquêtes effectives, mais qui n'en sera pas moins un nombre bien limité, traduisant une recension complète.

En revanche, **le jouet se révèle comme un ensemble de combinaisons matérielles servant de supports à des jeux et dont la diachronie, eu égard à la successivité de leurs réalisations, atteint l'illimitation de la formule des coefficients binômiaux C_{pm} où m indique l'infinité des éléments matériels offerts par la Nature et p les possibilités combinatoires que la créativité ludique illimitée des enfants peut en tirer.** Ce qui rend illusoire la recherche d'un nombre, même approximatif, de jouets.

Que signifient, pour l'enfant de Burj-hammoud les objets qu'il fabrique ? Pourquoi tant d'ingéniosité, tant de temps dépensé, tant de patience, pour un jouet dont la durée d'utilisation sera pourtant brève ?

Il vise surtout à marquer, inconsciemment peut-être, son autonomie par son aptitude à la libre création, au dépassement de l'univers technique des adultes pour un monde rêvé dont il ne sortira qu'à l'âge mûr. Créer et non point posséder, voilà la motivation spécifique de l'enfant de la localité. Se trouve ainsi confirmée au Liban cette vérité psycho-sociale, énoncée en termes freudiens, que le principe de plaisir régit les jeux tandis que le principe de réalité commande les outils.

Une pédagogie soucieuse de se conformer aux valeurs locales et qui s'appuierait sur les jeux et les jouets, ne doit pas perdre de vue que la société libanaise assure à l'enfant une autonomie rapide et que, même quand elle supervise sa formation technique, elle requiert chez l'enfant une expression libre.

RATTACHER TOUT JEU A UNE AIRE DE FONCTIONNEMENT ET A UNE CATEGORIE LUDIQUE.

L'enfant crée ses jeux et jouets, il n'adopte spontanément des jeux et jouets d'importations, que s'ils réfléchissent sa propre adaptation à un milieu et à l'histoire de ce milieu.

Une pédagogie du pré-scolaire, une politique de l'enseignement qui ne prennent pas en compte ce paramètre fondamental, ne peuvent aboutir qu'à

organiser l'aliénation de l'enfant, c'est-à-dire son appartenance à autre chose qu'à lui-même, à son milieu, aux besoins définis par sa relation à son milieu.

Il s'agit donc de s'informer sur l'histoire de ce milieu, sur les données biogéographiques, de ce milieu, sur la composition populationnelle et les schémas culturels de ce milieu. Il se trouve que la projection la plus fidèle, la plus complète, la plus rigoureuse de ce tissu contextuel est la famille socio-linguistique qui lui correspond.

Famille socio-linguistique et non simplement langue particulière à une localité. La famille se définissant par une série de parentés observables entre les morphologies et les syntaxes de langues particulières, qu'il y ait inter-compréhension ou non entre les sujets linguistiques desdits parlars.

C'est que le linguistique reste, et de très loin, la fixation la plus fidèle de toute expérience collective, vécue par rapport à un milieu, à la composition populationnelle, aux patterns culturels de ce milieu.

Il existe, en effet, deux relations culturelles au monde : la relation endocentrique et la relation exocentrique. Parce que s'identifie comme civilisation tout ensemble transmissible de savoirs, de savoir-faire, de traits esthétiques, éthico-religieux et qui, de ce fait, s'offre comme une réponse globale aux contraintes et aux sollicitations d'un environnement, alors deux termes généraux se trouvent ici mis en présence : l'ego et l'umwelt, l'homme et le monde le second se donnant comme pôle référentiel. Selon que le premier est tenu pour homogène ou hétérogène au second, la relation est dite endocentrique (du grec au-dedans) ou exocentrique (du grec au-dehors). De fait, la relation exocentrique est celle qui saisit le monde de l'extérieur, comme spatialité pure, et sa vérité se réalise en termes de relativité pure, au moyen de l'analyse, de la décomposition, de la dichotomisation. Quant à la relation endocentrique, c'est celle qui saisit le monde de l'intérieur, de manière à coïncider avec ses pulsations infinitésimales, de manière à participer au déploiement de l'Énergie cosmique, et sa vérité se réalise en terme de dévoilement (en grec, dévoilement lent, d'une Tradition).

Ce qui suppose des descriptions fidèles, des codifications fonctionnelles et des distributions typologiques :

- Une description fidèle conditionne une observation participante, ce qui permet de :
 - maîtriser parfaitement le jeu, sous peine de manquer de crédibilité dans les explications que nous envisagerions d'en donner.
 - noter au jour le jour, soit pendant le déroulement de l'apprentissage, soit à l'issue de ce déroulement, mais impérativement au jour le jour, tous les détails du jeu appris, à savoir : le matériel du jeu, les règles de fonctionnement, le nombre, le sexe, l'âge, les attitudes des participants, le terrain du déroulement de la partie, le moment de la journée, les phases du jeu, la gestuelle, les paroles, les chants, les fonctions du jeu.

En dessinant le matériel ludique. En enregistrant les paroles et les chants au

moyen d'un magnétophone. En restituant la gestuelle au moyen de films et de photos.

A noter en passant que l'utilisation du magnétophone, du magnétoscope et des appareils de photographie ne doit intervenir qu'en dernier recours, étant bien entendu que l'empressement à les manipuler ostensiblement d'entrée de jeu, sans que l'informateur ait été d'abord mis en confiance, est de nature à inhiber ce dernier.

En outre, il va de soi que la fixation de l'information ne revêt d'intérêt que relativement à un terrain dûment choisi comme représentatif se reconnaissant de la pratique du jeu, cette représentativité se reconnaissant soit à l'importance démographique soit au niveau de vie de la population..

- Les codifications fonctionnelles portent:

- sur l'origine du jeu, ce qui permet de mesurer le degré d'appartenance dudit jeu au milieu considéré.
- sur les conditions de production du jeu, ce qui permet de s'apercevoir que, sous peine d'exposer l'enfant à l'aliénation, les matériaux doivent être ceux qui fournissent le milieu. La recherche de ces matériaux, constitue une activité d'éveil.
- sur la dimension rituelle cachée du jeu, ceux des jeux dont les vieillards conservent le secret et le souvenir sont souvent liés à la répétition cérémonielle d'un geste.
- sur l'économie de la société qui se projette dans le jeu : celui-ci reflète-t-il une certaine stratification sociale?
- sur la simulation des pratiques institutionnelles des adultes, et spécialement celles qui s'observent dans les différentes cérémonies : naissance, mariage, funérailles, etc.
- sur les fonctions psychologiques mises en œuvre.

Un jeu apparaît nécessairement comme multifonctionnel : l'enfant, être global, se développe globalement. Il grandit, durant le même temps, se développe sur tous les plans, affectif, actif et représentatif. Il y aurait donc quelques imprudences à vouloir spécialiser la didactique des jeux suivant une orientation unique. Reste, toutefois, que de la pluralité des fonctions sous-jacentes à un même jeu, l'une d'entre elles tend à l'emporter sur les autres et même à les intégrer. Ce qui, ipso facto, conduit à poser le principe d'une typologie des jeux.

DISTRIBUTIONS TYPOLOGIQUES.

L'intérêt d'une typologie des jeux tient précisément à la pluralité de leurs finalités, des fonctions psychologiques dont ils illustrent l'accomplissement.

Il importe donc de fournir quelques essais de classification, dont les plus usuels sont ceux de Jean Château, d'Henri Wallon, de Jean Piaget, de Mikel Dufrenne, et de Roger Caillois.

Jean Château dans son livre (Jeux de l'enfant, Gallimard) propose une distribution chronologique :

- jeux fonctionnels correspondant à la petite enfance.
- jeux symboliques correspondant à la troisième année.
- jeux de prouesse correspondant aux années de l'école primaire.
- jeux sociaux correspondant à la fin de l'enfance.

La difficulté de cette classification tient à l'ambiguïté des concepts invoqués : existe-t-il des jeux qui ne soient pas fonctionnels, c'est-à-dire qui ne répondent pas à l'effectuation d'une ou plusieurs fonctions ? Existe-t-il des jeux qui ne soient pas sociaux, quand tout jeu, par définition, vise à assurer l'intégration sociale de l'enfant ?

Quant à Henri wallon, il distingue entre :

- jeux fonctionnels.
- jeux de fiction.
- jeux d'acquisition.
- jeux de fabrication.

Cette distribution, exposée dans (*L'Évolution Psychologique de l'Enfant*, Armand Colin) présente comme difficulté majeure la prise en compte de la notion de jeu fonctionnel, tout jeu apparaissant, par définition, comme fonctionnel.

Jean Piaget propose la typologie suivante :

- jeux d'adresse.
- jeux symboliques.
- jeux de règles.

S'agissant des jeux symboliques, nous illustrons les indications de Piaget en évoquant l'enfant qui fait semblant d'être le fils de... Ceci, renvoie à la fonction de représentation qui joue dans le langage et qui permet de représenter les choses absentes par d'autres.

S'agissant des jeux de règles, nous confirmons les idées de Piaget en décrivant toutes ces situations ludiques qui supposent la stratégie, les procédures pour gagner: foot-ball, jeux de calcul, marelle, etc.

Toutefois, nous ajoutons à la typologie de Piaget les jeux de fabrication en constatant que l'enfant de Burj-hammoud fabrique ses propres jouets, ce qui conduit à récuser le préjugé d'une absence d'idées créatrices chez l'enfant.

D'un autre côté, il convient de nuancer la typologie exposée par Piaget dans (*La formation du Symbole chez l'Enfant*), en faisant observer qu'il ne saurait exister de jeux qui soient spécifiquement des jeux de règles, puisque, précisément tous les jeux, sans exception, supposent des règles.

Quant à Mikel Dufrenne, il distingue trois critères pour l'ensemble des jeux :

- la relation avec le hasard.
- l'accomplissement d'un désir.
- la relation à l'irréel : « jouer, c'est produire un imaginaire ».

Enfin Roger Caillois, lui, répartit les jeux en quatre rubriques désignées selon un lexique gréco-latino-anglais : agon, alea, mimicry et ilinx :

- l'agon (terme grec signifiant compétition) recouvre les jeux où la compétition

suppose une égalité des chances artificielle : courses, luttes, athlétisme, boxe, football, etc).

- l'alea (terme latin connotant la notion de dé) renvoie aux jeux de hasard : comptine, pile ou face, pari, roulette, etc. L'alea, comme l'agon, suppose une égalité artificielle des chances.
- le mimicry (vocabulaire anglais) suggère l'idée de mimique : il renvoie à tout jeu de mime ou de travesti : imitations enfantines, jeux d'illusions, poupée, panoplies, masque, travesti, etc.
- l'ilinix (en grec signifie vertige) : tournis enfantin, manège, balançoire, etc.

Affinant sa typologie, Roger Caillois échelonne les jeux de la turbulence (païdia) à la règle (ludus) (in « les Jeux et les Hommes »).

Toutes ces typologies sont dignes d'intérêt.

Seulement, il y a lieu de les multiplier à l'infini. Et, de ce fait, force est de convenir de la relativité des systèmes ainsi conçus : leur validité formelle tient au critère de constitution posé à titre purement décisoire au principe de leur élaboration- d'où la faiblesse, sur un plan plus général, d'une définition gurvitchienne de la sociologie comme « typologie qualitative et discontinuiste des faits sociaux, totaux, globaux, fondés sur la dialectique de la structure, de la structuration, de la déstructuration, de la restructuration, de l'éclatement et de la crise », ce qui a conduit Gurvitch à se fourvoyer dans les méandres sans fin des paliers de la macrosociologie, de la microsociologie

Mais, puisque, en tout état de cause, la nécessité de marquer une distribution des fonctions s'impose, force est de proposer une typologie qui n'en soit pas à proprement parler une, mais qui se contente de s'offrir comme une grille de description desdites fonctions.

Il y a donc lieu de distinguer sur le terrain trois grands types de jeux :

- jeux d'éveil (perceptifs, sensori-moteurs, neuro-musculaires, verbaux, imitation, etc).
- jeux de pure représentation (identification, socialisation).
- jeux procéduraux (cognitifs sur supports manipulables : hasard, structuration de l'espace, stratégie, etc), (cognitifs sur supports verbaux : mémorisation, implication, devinettes, etc.)

Quel que soit le type de jeu pris en compte, la société de Burj-hammoud soulève deux problèmes : celui des mauvais joueurs et celui des interdits.

Bien entendu, transgresser les règles du jeu est radicalement exclu et réprouvé sans équivoque.

Du reste, ces règles prévoient des sanctions en cas de tricherie.

S'agissant des mauvais joueurs, ce sont ceux qui osent récuser les dites règles. S'ils s'avèrent forts, ils parviennent à constituer un nouveau cercle de joueurs, aux règles de fonctionnement plus sévères que celle du cercle abandonné. Mais si d'aventure, ils s'avèrent faibles, ils sont chassés de la société des joueurs et, souvent, de la société globale. En outre, la ludistique appelle à s'interroger sur le mérite.

L'extrême importance accordée aux jeux stratégiques et aux jeux de hasard témoigne de l'intérêt porté à toute expression de l'intelligence, qu'elle soit calculatrice ou conjecturale.

Pourtant, en dépit de toutes les garanties offertes pour assurer aux joueurs l'égalité initiale des chances, il apparaît, à une échelle extra-empirique, que les jeux visent moins à mesurer les mérites respectifs des joueurs qu'à déclencher la manifestation optimale de la puissance des divinités tutélaires.

C'est sous ce rapport qu'il convient de discerner la grande fréquence des interdits dont les jeux sont assortis : interdits relatifs au jour, à la nuit, à la position du soleil, de la lune, à la maison, à l'extérieur, aux recommandations divinatoires, aux procédés opérationnels.

Une enquête vigilante sur les jeux et les jouets sur n'importe quel territoire doit, après avoir maîtrisé les données de surface, accéder à leurs soubassements endocentriques.

LA CULTURE ARABE MODERNE OU LE DÉCHIREMENT D'UNE ACCULTURATION

*Camille HAJJ**

Introduction

La présente étude se donne l'ambition d'apporter un éclairage judicieux sur la question de la mutation culturelle et ses conséquences tragiques dans le monde arabe contemporain. Cette même question s'était posée aux débuts de la Renaissance arabe (Nahda) et à partir de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle. Lorsque la culture arabe indigène se trouvera en face d'une autre culture exogène foncièrement différente d'elle. Le contact avec une autre culture signifiait en fait la confrontation entre deux mentalités : l'une traditionnelle et l'autre rationnelle, laïque précisément scientifique et technique (1) ou entre deux choix de société : l'une traditionaliste** et l'autre moderniste***. Cette divergence de vue culturelle n'est pas nouvelle dans l'histoire de la culture arabe. Déjà à l'époque classique, l'affrontement entre théologiens musulmans et philosophes (Foi/Raison) signifiait le face à face de la foi en la Révélation divine et de la Raison autonome (2). Mais ce qui est nouveau et en même temps inquiétant dans les temps modernes arabes c'est que les controverses sur le choix culturel se sont dégénérées en conflit exaspéré, polarisant la culture et le monde arabe en deux camps opposés et antagonistes. C'est sur cet aspect conflictuel que nous allons porter notre étude, cherchant les causes profondes de cette problématique culturelle qui affecte la vie des gens dans cette partie du monde.

- I -

L'unité culturelle du monde arabe

Un grand nombre de facteurs est susceptible d'altérer le monde arabe actuel: des facteurs géographiques, ethniques, confessionnels...L'analyse de ces facteurs montre qu'ils peuvent être diviseurs, comme ils le furent effectivement pour les grands empires historiques. Mais en ce qui concerne le monde arabe actuel, ce qui les empêche d'aboutir à la consommation de la division, et ce qui unit les pays arabes, au-delà de leurs multiples diversités, est le fond culturel commun (3). La

* Institut des Sciences Sociales - Section II

** Le Traditionalisme est l'attitude d'attachement exclusif à la tradition; ce qui implique le rejet sans nuances et en bloc de la modernité Son idéal se trouve dans un passé considéré en quelque sorte comme éternel, pur, originaire, fondamental.

*** Le modernisme est l'attitude qui opte pour le présent et l'avenir, ce qui implique l'abandon total du passé.

culture unit, non pas par exclusion des particularismes culturels, mais plutôt par leur intégration au patrimoine commun ou par leur existence sur la base du même fond culturel. Tous les gens de cette partie du monde éprouvant le sentiment d'appartenir à la même culture arabe. Au sein de cette culture arabe se trouve lié l'Islam, si intimement, que l'identification entre arabe et musulman semble aller de soi. Cette liaison entre Islam et culture arabe a poussé un Père Jésuite de lancer un double appel aux chrétiens et aux musulmans de l'Orient: "les chrétiens doivent se convertir à l'idée que l'Islam n'est pas nécessairement une épidémie dangereuse, qu'il est au contraire, un évènement culturel en fonction duquel ils doivent penser et vivre leur christianisme; ils doivent se sentir concernés, par cet évènement... L'Islam a créé une culture qui doit devenir le bien de tous ceux qui se sentent vraiment engagés dans et par le destin de l'Orient. De leur côté les musulmans doivent se convertir à l'idée que l'Islam n'est pas l'affaire des musulmans seuls, mais de tout oriental qui veut vivre une existence authentique d'Oriental" (4).

Au terme de ce préambule il me semble possible de conclure l'existence d'une unité culturelle du monde arabe commune à tous les peuples de ce monde. Avant de pencher sur notre problème faisons de près la connaissance de la culture arabe.

Les traits constitutifs de la culture arabe:

a) La langue:

La langue est le premier élément essentiel de la culture arabe. En effet le lien linguistique constitue le fond le plus stable de la solidarité naturelle entre les individus dans la mesure où la communication et la participation font la société. Et c'est un constat apparent dans le monde arabe que la langue arabe soit dominante, aussi bien au plan des activités officielles qu'au plan de la vie quotidienne. D'autant plus que la langue arabe tire sa valeur exceptionnelle de sa symbolique religieuse. Elle est, avant tout, la langue du coran, langue sacrée, langue de la révélation d'Arabe qui ne soit sensible au charme incantatoire de la langue coranique. Et c'est avec pertinence qu'un penseur arabe contemporain a décrit l'effet magique de la langue arabe sur la vie de ses concitoyens arabes: "Image condensée de notre passé, la langue devient un fétiche qu'on implore pour garantir une authenticité de plus en plus problématique et une continuité de plus en plus illusoire" (5).

b) L'Islam:

Le second élément essentiel de la culture arabe est l'Islam. Que l'Islam et la culture arabe soient intimement liés, au point de se confondre, est une chose qui va de soi et ne suscite aucune sorte de doute dans l'esprit de la majorité Arabe musulmane. En un sens, on peut dire que c'est le Coran qui a fait la langue arabe et qui a modelé la culture arabe. C'est bien ce livre qui a formé la mentalité musulmane, comme le dit Louis Massignon "Premier livre de lecture donc manuel de "leçon de chose, livre de psalmodie et de liturgie, règle de prière, code de droit canonique, livre de méditation (6). Ainsi l'Islam peut être dit contenir la substance de la culture arabe en ses valeurs, attitudes et représentations les plus courantes. D'autre part, le développement historique de la culture arabe, surtout

par assimilation de l'héritage philosophique et scientifique grec et oriental, s'est fait, pourrait on dire, pour la plus grande gloire de l'Islam (7).

c) La Weltanschauung** arabe:

La langue arabe et l'Islam ont tissé ensemble ce qu'on peut appeler une vision du monde "Weltanschauung" spécifique et immanente de la culture arabe. Cette "Weltanschauung" est fondamentalement religieuse. Posant l'existence de Dieu à titre d'un être absolu et unique et d'agent absolu et unique, elle contracte en cette existence divine la totalité de l'être et de la substance de la réalité. "Dieu est Dieu est l'absoluité parfaite, c'est l'un: Unique condition, source des existences et seul lien unissant tout les existants. En lui demeure le point de divergence et de convergence de tout. Il est puissance sans raison de la continuité et raison des raisons, première cause et dernière fin de tout" (8).

Cette "Weltanschauung" de la culture arabe ne connaît pas la distinction entre le Sacré et le Profane ou entre Dieu et César (dans l'Islam rien n'est à César comme disait Pierre Rondot dans son célèbre livre "L'Islam", Prismes, Paris, 1965). Autrement dit, le métaphysique, le social et le moral s'ordonnent dans une vision théocentrique puisque Dieu est omniprésent. Quant à l'homme, il est "créé" par l'Absolu, l'Ineffable, le transcendant (9). Dans ce sens, l'homme n'acquiert quelque consistance que par le rapport instauré avec lui par la miséricorde divine, et prend notamment la forme de la révélation, transmise par la voie prophétique et reçue dans la foi la plus pure. Cette relation Dieu homme a poussé un islamologue éminent de constater que: "l'Islam est éminemment humain en ce sens qu'il prend l'homme tel qu'il est mais il n'est pas humaniste en ce sens qu'il n'est pas intéressé par la découverte et la manifestation des richesses potentielles de l'homme" (10).

Cette perspective islamique: "Créateur créé, Nécessaire Contingent, absolu relatif a engendré une théologie qui a regardé avec un mauvais oeil toute investigation rationnelle du monde, et accordé peu de place à la raison humaine" (11).

d) Personnalité de base arabe

Ces caractéristiques de la vision arabe du monde se reflètent dans la structure mentale de l'homme arabe. Ici j'aimerais bien remplacer la notion "structure mentale" par le concept "personnalité de base". Ce concept de "personnalité de base" nous vient de l'anthropologie culturelle, il a été servi comme moyen d'étude et de recherche surtout dans les recherches ayant pour objet d'étudier ou d'analyser: les sens communs, les caractères nationaux ou la psychologie des peuples. Ce concept a été élaboré et défini par l'Américain Abraham Kardiner (12) et son école psychoculturaliste et qui s'est avéré depuis un instrument commode d'analyse, comme disait Mikel Dufrenne, son homologue français (13). Ce dernier définit le concept comme suit: "La personnalité de base c'est la configuration commune à tous les membres d'une culture", le mot "culture" est conçu dans cette recherche dans le sens

* (Mot allemand) Expression mise à la mode par Dilthey pour exprimer l'attitude globale des individus et des groupes humains par rapport au monde, les valeurs intellectuelles, affectives et pratiques qui les caractérisent.

anthropologique*. L'écueil que pourrait rencontrer une tentative d'exploration de la personnalité de base arabe est que nous avons affaire ici à une société historique et complexe: historique, parce que le poids du passé est important et complexe, du fait que les conditions socio-économiques sont variées dans cette immense aire culturelle (14). Mais en dépit des réserves précédentes, l'esquisse d'une personnalité de base arabe est possible même dans un vaste champ culturel pareil. C'est d'ailleurs l'avis d'un historien de la culture arabo-musulmane (15).

Les historiens de la culture arabo-musulmane, qui ont consacré de longues années dans l'étude de cette culture, ont été presque unanimes sur les principaux caractéristiques de cette "personnalité de base" les voici:

- 1 - La fixation du passé, c'est à-dire fidélité à la tradition (tâqlîd) considéré comme le lieu de l'identité.
- 2 - La fixation à l'ordre établi. Cette fidélité est faite essentiellement du respect des autorités, même quand on constate les défauts.
- 3 - La fidélité à l'ordre établi. Elle est faite plus profondément du respect de l'opinion, du consensus de la communauté ce qui contraint l'individu au moralisme et au conformisme, au risque d'y perdre son originalité personnelle. Ce qui signifie, au fond, que le niveau personnel est dépassé vers celui de la communauté comme si la personne ne pouvait avoir de conscience que située à sa place dans le tout complexe de la communauté (16).
- 4 - L'attitude de la résignation, c'est le sentiment de l'impuissance de l'homme et l'acceptation de la condition humaine et du monde tel qu'il est donné, cette attitude aboutit à ce qu'on appelle le "maktoub" ou fatalisme (17). Ce même penseur arabe éminent disait que: "le plus dangeureux et le plus fatal dans la "personnalité de base arabe" est l'imitation aveugle, le mot arabe c'est le (taplîd). Ce malheur de la culture islamique (la fidélité servile aux textes), veut dire la non pensée, le refus de tout effort d'interprétation personnelle, de toute adaptation actualisante, le taplîd est le triomphe de l'esprit moutonnier. Le développement de l'esprit formaliste et littéraliste a fini par neutraliser tout esprit d'initiative, tout esprit critique: le taplîd a evincé l'Ijtihâd, la lettre a tué l'esprit. La culture arabo-musulmane a été ainsi ankylosé" (18).

La position du problème

La rencontre de deux cultures, l'une locale (endogène), l'autre importée (exogène) va conduire à ce chambardement dans la vie des gens habitant cette partie du monde dès la moitié du XIX siècle et c'est déjà connu que l'expédition de Bonaparte en Egypte (1798-1801) a déclenché ce chambardement (Napoléon Bonaparte était le porteur des valeurs issues de la Révolution française: égalité, fraternité, laïcité, modernité, rationalité...).

* Je suis convaincu que, pour notre époque, l'anthropologie culturelle, conçue comme une introspection humaine au moyen d'une analyse de la culture, doit occuper une position centrale dans le système des sciences sociales et humaines.

Que se passe-t-il lorsque deux cultures divergentes portant chacune une "Weltanschauung" foncièrement différente de l'autre s'entrechoquent? C'est ce sujet ou c'est cette problématique que nous allons traiter dans cette étude. Nous allons poursuivre minutieusement l'ébranlement et les conséquences qu'ont résulté de cette collision. Nous allons éclairer les causes profondes qui ont acculé la culture arabe de se scinder en deux courants antagonistes. Le premier se cramponnant à une culture "pure et originelle" refusant toute acculturation. L'autre s'acculturant avec aisance en voyant dans la culture occidentale une planche de salut et un moyen pour convaincre le retard historique du monde arabe. Pour sortir de la théorie et donner des preuves à l'appui, nous avons entrepris un tracé à travers les protagonistes des deux courants en commençant par la fin du XIX^{ème} siècle date de l'éclosion de la Renaissance arabe* (Nahda) jusqu'à nos jours. Trois personnalités célèbres représentent "les temps forts" de chaque courant accompagnés d'un témoignage récent de l'égypte vont nous révéler à quel point ce clivage de la culture arabe moderne et contemporaine est enracinée et tenace.

Cette analyse de la culture Arabe va nous aider à découvrir ensuite les problématiques qui ont confronté cette culture quand cette dernière a dû subir avec appréhension les changements survenus dans son univers et dans son environnement par l'émergence d'une autre culture portant des valeurs différentes de l'autre.

Comment ce choc culturel (clash) a été aperçu et vécu? Quelles ont été les réactions des intellectuels arabes modernes et contemporains? Quelles seront les répercussions sur la pensée arabe, moderne et actuelle? Pourquoi ce choc culturel a provoqué le partage de la conscience Arabe en deux parties opposées? Quelle est la cause de cette dichotomie et pourquoi les intellectuels Arabe se sont rangés en deux camps ennemis. Et pourquoi dès lors on parle de plus en plus "des parallélismes inhérents ou structurels" dans la culture arabe moderne (19). Parmi ces parallélismes, les plus apparents, on note: foi / Raison, traditionalisme / Modernisme, L'authentique / Le Nouveau, L'hérité / L'importé, Théologisme / Humanisme, Conservatisme / Progressisme, Orient / Occident, Démocratie / Théocratie, Oumma / Nation, Communauté des croyants / Société Civile, Droits de l'homme / Droits de Dieu ... etc. Pourquoi cette dichotomie de la culture arabe s'est manifestée par une dislocation au niveau de la société en deux blocs juxtaposés, qui s'est traduite à son tour par une série des attentats et des assassinats des intellectuels arabe sécularistes, ex: Farag Fouda, Negib Mahfouz, Mahdi Amel, Hussein Maroué ...etc (20).

La rupture épistémologique

La cause principale et profonde de cette divergence n'est pas d'ordre politique ou social mais d'ordre épistémologique. Chacun des deux courants a élaboré un

* Dans cette étude je veux suivre la périodisation de la pensée arabe faite par Albert Hourani dans son livre "La pensée arabe dans l'âge libéral 1798-1939", il a divisé la pensée arabe en deux périodes: l'une moderne (1789-1939) et l'autre contemporaine (1940- jusqu'à nos jours). Il considéra que la Renaissance arabe a commencé par la campagne militaire de l'Égypte par Bonaparte en 1798 (Voir à ce propos l'introduction du livre, l'édition arabe).

“paradigme” ou un “type idéal” à lui où il reflète sa connaissance sur le monde et sur Dieu. Nous allons voir après l’analyse de ces deux “Weltanschauung” l’impossibilité de réconcilier ces deux courants puisqu’une rupture épistémologique abyssale les sépare.

La “Weltanschauung” moderniste* :

Elle démarre d’un postulat: Le monde n’est pas créé et l’homme est considéré comme autonome et devant être défini sans référence à autre chose que lui-même. La vision moderniste définit les croyances religieuses par le caractère mythologique (Auguste Comte, E. Durkheim, S. Freud, K.Marx ...) et voit dans les rites religieux comme superstitions et magie et exhorte les gens à désacraliser et démythologiser cette relation pour que cette dernière ne se transforme en matière d’aliénation. Elle cherche à effectuer le passage du Mythos au Logos. Mais, son caractère, le plus important, à mon avis, c’est la critique. L’esprit critique est avant tout un esprit d’examen: son postulat est que rien ne va de soi, qu’il faut donc chercher à rendre compte de tout ce qui peut se constater et ne rien accepter de donner sans raison (Rationalisme). Par là, elle est esprit positif, méfiante à l’égard des idéologies mystificatrices (21). Un esprit réaliste, un esprit objectif et un esprit expérimental sont ses outils. Qu’elle utilise pour faire naître sciences et techniques (22).

La “Weltanschauung” Islamique** :

Cette “vision” pose fondamentalement l’homme comme être créé par Dieu. Dans son être et son destin, il est soumis à la volonté de Dieu, sa créature et sa fin, de sorte que si, par sa conscience et son âme spirituelle, il se détache du reste des créatures, son destin consiste pourtant à réaliser fidèlement la volonté divine particulière qui le concerne. La dignité de l’homme, sa valeur, son salut, sa vérité, n’est pas dans sa liberté, mais dans sa soumission à Dieu (23). L’homme véritable est le croyant, c’est dire que l’homme n’est qu’en fonction de Dieu, seule valeur absolue, sources des normes et des lois, libre, créateur, révélateur, sauveur, bref: commencement, providence et fin. Pour Ignace Goldziher, un des islamologues, qui a le mieux connu et compris l’Islam, a vu que le trait distinctif de l’Islam consiste dans la dépendance absolue de l’homme et dans sa soumission à Dieu (24). A partir de là, l’analyse du rapport entre Dieu et l’homme donne Dieu comme seigneur et maître tout puissant, les hommes comme “esclaves” ou serviteurs, la vertu comme obéissance à Dieu, le péché comme désobéissance à Dieu. Ce rapport entre Dieu et l’homme fait l’un créateur, révélateur, directeur juge, et l’autre crée, récepteur de la révélation, dirigé, jugé (25).

* Les modernistes (sécularistes) ont puisé leur idéologie des différentes sources occidentales: siècle des lumières, cartésianisme, criticisme, positivisme, matérialisme...

** Les intellectuels d’inspiration islamique ont puisé leur idéologie dans l’islam et la théologie islamique et dans la Tradition (l’héritage des ancêtres).

- II -

L'éruption de la Modernité

L'expédition de Napoléon Bonaparte en Egypte (1798-1801), l'extension progressive de la domination européenne sur le monde musulman, la juxtaposition des civilisations socialement et culturellement hétérogènes, l'impact d'une souveraineté laïque, industrielle, rationaliste, visant des objectifs précis et matériels, devaient conduire les musulmans à une prise de conscience de leur retard temporel et à des interrogations sur la valeur et l'efficacité de l'Islam*, sur l'histoire en tant que connaissance et maîtrise de ses lois, afin d'être non seulement consommateurs mais producteurs, donc indépendants (26). Bref, il leur était nécessaire de recréer la grandeur de l'Islam dans le monde contemporain. Il leur fallait découvrir les rapports nouveaux susceptibles de relier au niveau de l'action humaine, la contingence aux principes et aux règles fondamentaux d'un Islam immuable en son contenu. Face à ce défi l'éruption de la modernité avec son cortège idéologique dans la terre de l'Islam deux réponses ou deux attitudes (grosso modo) se sont constitués parmi les intellectuels arabes. L'un refusant toute acculturation et voulant rester authentique et fidèle à la tradition (Taplîd et Assala) l'autre voyait dans l'acculturation une porte de salut et un chemin vers le progrès.

Ici, permettez moi de vous présenter les six personnalités des deux courants, dès la fin du XIX siècle, qui ont lutté acharnement pour promouvoir leurs convictions.

Commençons par le courant anti acculturel.

1 - Jamal ed-dîn-al-Afghanî: *refus et danger de l'occident.*

C'est un précurseur qui était au centre du monde arabo musulman de la fin du XIX siècle: Jamal ed dîn al Afganî (1839- 1897) alliant un vaste savoir islamique classique à une connaissance approfondie de l'Europe, il proclama le premier, que l'investissement effectué par l'occident menaçait l'Islam non seulement géographiquement et politiquement mais à longue échéance, par pénétration interne, dans son essence même (27).

Dans son livre "Réfutations des matérialistes" il récuse les thèses avancées par Ernest Renan dans sa conférence à la Sorbonne en mars 1883 sur "l'Islamisme et la science" et dans laquelle il prononçait un constat d'arriération, de déchéance, de déclin des peuples musulmans. Il avançait une explication: ce qui avait causé ce déplorable développement était le régime brutal du dogme musulman gouvernant toute la société sans séparation possibles des domaines respectifs du spirituel et du temporel (28). Al Afgani, à l'antipode de Renan, rend mérite à l'Islam et attribue la décadence des musulmans à "l'Incompréhension de leur Religion" et à leur éloignement du "Vrai Islam". Il a diagnostiqué le mal et a indiqué le remède: "les musulmans sont malades, leur remède est dans le Coran" (29). Ce slogan a été

* Un penseur islamiste libanais Chekîb Arselan a publié un livre célèbre dans le monde arabo musulman pour répondre à ces questions, la traduction du titre arabe est: "Pourquoi les musulmans sont ils en retard et pourquoi d'autres sont ils en avance?". Ce livre a été publié par la revue Al- Manâr (de mai 1930 à mai 1931 de notre ère).

adopté plus tard par tous les courants de l'islam politique dans la formule: "L'islam est la solution".

2 - Rashid- Rida: la persistance du refus

Rashid Rida (1865 1925) est un penseur arabe d'origine libanaise (Tripoli) il a refusé carrément toute acculturation avec les valeurs de l'occident -malgré son appartenance au début à l'école de Mohammed Abduh (1849 1905) un grand réformiste de l'islam et qui prônait une acculturation tempérée entre l'islam et non seulement les techniques de l'occident, mais aussi quelques unes de ses valeurs (30)- Rashid Rida dans ses commentaires coraniques dans la (al Manar) et dans tous ses écrits prêchait le retour aux sources épurées de la religion islamique. Il n'avait accordé aucune attention au "moteur" du monde contemporain: la technique industrielle, l'économie bancaire, les formes et les idéologies politiques modernes (Rida évoque les bienfaits d'un Khalifat classique...). Dans les trois premières décennies du XXème siècle, Rida s'est acharné pour convaincre les musulmans de la plénitude et de la suffisance de l'islam et sa capacité, à condition de l'interroger avec soin, de se restaurer, de recouvrer sa spécificité agissante, et de fonder ainsi le devenir des états et l'action des individus musulmans (31).

3 - Hassan al Banna: La naissance de l'islamisme moderne

Dans les deux dernières années de la seconde décennie du XXème siècle Hassan al Banna (1906- 1949) a fondé l'association des frères musulmans (1928). Avec lui l'islamisme est devenu une idéologie politico - religieuse qui vise à instaurer un état islamique régi par la chari'a (loi coranique). Au coeur de son projet se trouve le modèle du gouvernement du prophète à Médine et des quatre premières califes (32). Ce retour à la pureté première des "salaf" (littéralement ancêtres) sous entend dans leurs différents aspects tous les mouvements "islamiques" depuis Ibn Hanbal (780 855) et Ibn Taymiyya (1236 1328) en passant par Jamal al Din al Afgani et Hassan al Banna jusqu'à ces jours ci avec Osama Bin Laden et son mouvement "Al qua'ida" (la Base). Une revendication commune est à la base de tous ces courants de pensée islamique: reconstruire la société et, au delà, d'un état islamique, les plus conformes au modèle du "Salaf" et combattre en même temps les modes de vie et les valeurs occidentales et tout ce qui est étranger à l'islam et surtout les "agents" de la culture occidentale (les sécularites arabes) "déviateurs et corrupteurs" (33).

4 - Sayyid Qutb*: le retour à l'authenticité musulmane ou la barbarie**.

Dans son fameux ouvrage "Ma'alim fi-t-Tarique" (Jalons sur la route de l'islam), Sayyid Qutb soutient que le monde musulman s'est regressé à une situation

* Intellectuel de renom, élève de Taha hussien, rallié à la fin des années 1940 aux frères Musulmans égyptiens. Auteur de nombreux ouvrages, véritable manifeste de l'islamisme radical utilisé comme preuve à charge dans la procès qui lui intenta Nasser et qui lui valut d'être pendu en 1966.

** Barbarie renvoie ici au terme coranique "jahilliyya" désignant l'ignorance antéislamique prévalant dans la péninsule arabique avant la révélation de l'islam par Mohammed.

de barbarie équivalente ou pire à celle qui prévalait avant la révélation dans l'Arabie préislamique. Sayyid Qutb dépassait la tradition des frères musulmans, qui jusqu'alors avaient focalisé leurs attaques contre l'influence de l'Occident Judéo-chrétien en général et la domination coloniale en particulier. Son apport réside en ce qu'il reformule l'opposition entre les tenants de l'état national laïque et les islamistes, en termes coranique sous la forme d'un dilemme absolu: islam contre Jahiliyya; islam ou barbarie. Selon Qutb, les sociétés et les états contemporains ne peuvent plus être qualifiés de musulmans, dans la mesure où l'ordre établi ne procède plus des préceptes islamiques. Dès lors, "le monde est au bord du gouffre" et seul l'Islam peut le sauver du naufrage (34). Le critère central de cette démonstration renvoie au détenteurs de la souveraineté (Hakimya). Or la souveraineté, selon Qutb, est un attribut exclusivement divin. En conséquence, la crise qui aujourd'hui menace l'univers et s'exacerbe particulièrement dans les pays musulmans résulterait de l'usurpation de la souveraineté divine, du fait de l'importation en terre musulmane des notions de souveraineté populaire ou nationale qui sous tendent les idéologies laïcistes et nationalistes (35). Mais ce qui est spécifique dans la pensée de Qutb c'est son "autarcie culturelle", son xénophobie mesurée et son refus de toute forme d'organisation issue de la technologie politique importée et concourant à l'expression de la souveraineté nationale au détriment de l'absolu souveraineté divine et ses procédés de réislamiser le tissu social et organiser l'activité humaine conforme à la Révélation divine (36).

La Réislamisation de la société: *Le cas de l'Égypte*

Dans une étude intitulée "La réislamisation de la société égyptienne vue par les étudiants de l'université du Caire" la sociologue Saâdia Radi a tiré les conclusions suivantes:

- 1 - Le voile est loin d'être contesté en Égypte ; il est même valorisé et valorise la femme qui le porte.
- 2 - L'élite égyptienne, toute catégorie confondue (professeurs, médecins, ingénieurs, haut cadres) dans n'importe quelle réunion scientifique, justifie couramment son discours par des citations de sourates du Coran ou par des Hadith, et de terminer: "La majorité des égyptiens se déclare favorable à l'application de Sharî'a" (37).

Et dans une autre étude, la même sociologue a enquêté sur le phénomène des "artistes voilées" : actrices, danseuses, chanteuses, et speakrines commencent à porter le voile et à quitter leur travail*. L'enquêtrice remarque aussi, que sur les murs de certains quartiers on peut lire toujours des phrases comme al- higâb wâgîb shar'îa (le voile est un devoir relevant de la sharî'a).

* Ces actrices voilées ont même donné des conseils aux parents en ce qu'ils devaient faire afin d'éviter que leurs enfants ne tombent dans les mêmes erreurs qu'eux. Aussi ces actrices organisent souvent des prêches dans les mosquées et aussi dans les appartements des unes et des autres. Ces actrices invitent des artistes non voilées encore ou en activité et d'autres femmes afin de leur expliquer les vertus du voile, l'illicéité de l'art; elles racontent leur propre expérience, leur retour à l'Islam et distribuent des livres religieux (Rose al Yussef, n° 3377)

“S’y ajoute actuellement une autre formule qui dit que la femme doit être voilée de sorte qu’elle puisse passer inaperçue” (38).

Une autre enquête faite par un anthropologue français sur la réislamisation ascendante de la société égyptienne (le cas de l’Égypte est applicable à toutes les sociétés arabo-musulmanes) enregistre les observations suivantes:

- 1 - Le durillon sur le front (zebib) des hommes, qui est sensé provenir du frottement du front sur la natte de prière est de plus en plus observable sur le front des hommes (signe d’honnêteté et de fidélité).
- 2 - Le Coran richement décoré est exposé sur un comptoir ou sur une étagère, et parfois dans une boîte entrouverte.
- 3 - Des inscriptions couvrent les murs: “bism Allâh wa ma shâa Allâh” (au nom d’Allâh et avec la volonté d’Allâh). La mosquée, le voile sont autant des signes ostentatoires de la pratique de prière. Le Coran et l’invocation sont des preuves de cadrage religieux de l’espace public (39).

Pour terminer cette partie nous invoquons les paroles d’un penseur et historien islamiste célèbre Tarik el Becheri dans une réponse à un journaliste qui lui demandait de s’expliquer sur le phénomène grandissant de la réislamisation, Becheri a répondu: “c’est une sorte de référence à notre identité religieuse et culturelle et c’est un refus total pour la culture occidentale laïque” (40).

Face au fixisme du courant traditionnel (religieux), face à cette fermeture culturelle sur soi pour un perpétuel retour vers le passé “glorieux”, une ouverture sur l’occident (ses valeurs, sa culture) est prônée par un courant de pensée arabe qui se veut moderne (séculier, laïque, libéral, scientifique), a commencé de naître dès le début de la Nahda, il a adopté une “Weltanschauung” antinomique de celle du courant traditionnel. Je voudrais ici analyser les écrits de trois représentatifs de ce courant acculturel.

1 - Shebli Shumayyil (1850-1917): l’évolutionnisme arabe

Ce penseur arabe de la fin du XIX^{ème} siècle et de la première décennie du XX^{ème} siècle est le penseur par excellence qui représente le mouvement acculturel avec l’occident. Il assimile les idées avancées de la pensée européenne de son temps (l’évolutionnisme, le socialisme le scienticisme). Il proclame que la science est le fondement de tout. La religion de la science est une déclaration de guerre aux vieilles religions. Il préconise le remplacement de la solidarité religieuse par la solidarité nationale. Shummayyil s’inspira de T.Huxely, d’Herbert Spencer, de Haeckel et de Buchner (dont il donna une traduction)(41). Pour Shummayyil la matière existe de toute éternité, elle est unique. Elle s’incarne en des êtres de plus en plus différenciés, de plus en plus aptes à émettre des idées, à forger une morale; pour l’humanité en effet pour la vie doit faire place à la place division du travail, à la coopération. Les idéologies et les institutions doivent être malléables et en mesure d’évoluer en fonction des besoins nouveaux. En ce sens, la religion, avant de se figer, fut un facteur de dépassement. Mais elle ne saurait maintenant s’opposer aux progrès de la science et du libéralisme individuel (42).

Shumayyil fut durement attaqué par les intellectuels musulmans de son temps qui ne purent accepter ce panthéisme évolutionniste.

2 - Tahâ Husayn (1889-1973): s'acculturer c'est progresser

Il étudia à l'université de Montpellier, il retourna en Egypte influencé par la pensée de Comte, Renan et Anatole France (43). Il publia un premier livre sur la poésie antéislamique (1926) dans lequel il fait vaciller des idées consacrées et établies par la tradition religieuse de son temps. Le livre suscitara un "fracas qui résonne encore" (44). Mais le thème sur lequel s'est penché Taha Hussayn et qui a nourri un formidable polémique est la relation avec la culture européenne, la nécessité de s'acculturer avec la culture européenne. Dans son livre, "L'avenir de l'éducation en Egypte" (1938) il exprime sans ambages la nécessité de s'acculturer avec la culture européenne. Pour lui s'acculturer c'est progresser. "Pour faire partie du monde moderne, l'Egypte doit faire partie de l'Europe, de la civilisation formée par la philosophie et l'art grecs, par les lois et l'organisation politique romaines et par les valeurs morales chrétiennes". C'est le thème fondamental de son ouvrage "L'avenir de l'éducation en Egypte". Pour Taha Hussayn la culture humaine a atteint le moment ultime avec l'Europe moderne: vertus civiques, démocratie... Car l'occident n'est pas matérialiste, son triomphe matériel est le produit de son intelligence et de son esprit. Pour faire vivre la "culture arabe" Taha Hussayn voyait un seul moyen: "il faut passer en arabe toute la pensée européenne (45). Il a osé de clamer: "l'égypte doit s'europaniser, même dans ses institutions islamiques; car il est possible d'emprunter à l'europe les bases de la civilisation, sans adopter la religion (46). Taha Hussayn a fini plus tard par changer beaucoup de ses opinions sous la pression de l'environnement culturel égyptien religieux et populaire.

3 - Sadek jalâl al-Azm* : le déchirement entre esprit religieux et esprit scientifique

Dans son livre "Critique de la pensée religieuse", l'auteur reflète avec une franchise brutale le drame de la conscience de l'homme arabe moderne qui veut accéder à la liberté et à l'authenticité dans une société qui vit dans le passé. L'intellectuel arabe tel qu'il apparaît à travers le témoignage personnel de Jalal Azm est un homme déchiré entre deux cultures, une culture d'emprunt qu'il reçoit de l'Occident et une culture ancestrale dont il est imbibé jusqu'au plus profond de son être. En lui s'opposent deux mentalités dont l'une lui apparaît ouverte sur l'avenir, c'est la mentalité qu'Azm appelle scientifique (al-dihinîya al-ilmya), et l'autre fermée sur le passé, c'est la mentalité religieuse (al-dihinîya al-dînîya) (47). Cet intellectuel arabe se trouve écartelé et acculé entre une culture scientifique (occidentale) qui n'est pas la sienne et à laquelle il n'a pas participé et une culture arabe qui est la sienne mais devenue archaïque et passiste. A la lumière de la

* Sadek Jalal al-azm: syrien, né à Damas en 1936. Au temps de la publication de son livre, il enseignait la philosophie à l'Université Américaine de Beyrouth. L'auteur a été décrié par les autorités religieuses libanaises qui ont déposé une plainte contre lui, il a été introduit devant la justice libanaise.

science reçue de l'Occident, la mentalité religieuse apparaît pour Azm comme un obstacle à tout progrès et la cause de tous les maux dont souffre la société arabe. Il exprime cette situation conflictuelle dans ces mots: "M'est-il permis de continuer à admettre les croyances héréditaires quand elles ne sont pas en harmonie avec les convictions auxquelles je suis parvenu par moi-même, sans trahir le principe de l'authenticité intellectuelle et sans sacrifier l'unité et la cohésion dans mes pensées" (48). Azm est arrivé à la conclusion qu'il y a opposition radicale entre l'esprit scientifique et l'esprit religieux, entre la mentalité que crée la culture scientifique et celle qui est entretenue par les convictions religieuses. Et cette opposition, il ne la dépasse qu'en rejetant le monde religieux comme monde aliéné, tandis qu'il constate que beaucoup de ses étudiants sont déchirés par cette opposition sans parvenir ni à concilier science et religion, ni à choisir l'une en rejetant l'autre, comme il a fait lui-même.

Le livre de Sadek Al Azm est un témoignage humain saisissant sur le conflit persistant au sein de la culture arabe entre ceux qui s'accrochent à une culture médiévale et ceux qui optent pour les idées les plus avancées de l'Occident.

- III -

Quelques éclairages sur la dichotomie de la culture arabe

Pour comprendre le déchirement qui affecte la culture arabe, nous essayons d'apporter quelques éclairages qui peuvent nous aider à connaître les causes profondes et subtiles qui sont à l'origine de ce clivage. Voici les témoignages d'un grand historien de religion et de trois penseurs arabes qui se sont remarqués par leurs oeuvres dans les trois dernières décennies.

1 - Mircea Eliade:

L'auteur du "Sacré et du profane" estime que toutes les cultures imbibées de religion ou de religiosité se dotent d'une structure dichotomique en terme d'opposition et celle-ci se traduit dans le réel par une vue manichéenne et dans une logique binaire: sacré/profane, bien/mal, lumière/ténèbre, pur/impur, chaos/cosmos... Dans ce sens Eliade remarque que l'homme des sociétés traditionnelles est bien un "homo religiosus" (49). Et dans ce même sillage Mircea Eliade tire la conclusion suivante: "Le monde profane dans sa totalité est une découverte récente de l'esprit humain (...) et que la désacralisation caractérise l'expérience totale de l'homme non-religieux des sociétés modernes" (50). Naturellement ce point de vue s'applique sur toutes les cultures traditionnelles comme dans la culture arabe où l'Islam reste solidement enraciné.

2 - Mohammad Arkoun:

La division de la culture arabe en deux courants est dû à l'apparition de l'Islam comme religion et culture. L'Islam, dès qu'il réussit à s'imposer, a tracé une ligne divisant le monde en deux parties, celle qui croit à la "Révélation" juste et bonne et celle qui ne croit pas à la "Révélation" est sauvage (Jahiliya dans le sens anthropologique). Dès cet instant l'existence arabe se trouva basée sur "deux vérités" l'une en accord avec la "Révélation" et l'autre ne l'y est pas. Avec le temps,

cette division se creusa de plus en plus et depuis nous sommes tous submergés par ce dilemme (51).

3 - Nassif Nassar

L'auteur de "La pensée réaliste d'Ibn Khaldoun" a avancé cette explication: l'aventure de la civilisation arabo-musulmane semblait être dès le début dans l'impasse. Cette dernière quand elle a réussi à contrôler les autres sociétés de culture helléno-perse, elle a imposé sa "vision religieuse du monde" et a empêché les sociétés envahies de ne plus recourir à la Raison dans leurs recherches philosophiques (52). Nassar compare et différencie synoptiquement entre la pensée grecque qui cherchait à tout expliquer par la Raison et la pensée arabo musulmane qui cherchait à justifier par tous les moyens son dogme religieux (53).

4 - Mohammad El-Jaberi:

Il a vu le problème de la culture arabo-musulmane sous l'angle d'un conflit entre le texte révélé qui voulait être maître et arbitre et la Raison qui, à elle seule, peut dévoiler le secret de l'existence. Et l'ensemble de l'oeuvre philosophique des musulmans essayait d'apporter une solution à cette problématique (54).

5 - Adonis:

Pour lui, la dichotomie de la culture arabe a commencé quand les arabes ont adopté l'Islam comme religion et depuis ils ont organisé le monde sensible selon cette vision. Et cette vision a entraîné toute la pensée arabe dans sa remorque. Mais ce qui est le plus dangereux dans cette vision est qu'elle a donné la préférence et la priorité à tout ce qui est révélé et elle a tracé un chemin que personne ne doit en sortir sous peine d'être infidèle (55).

Conclusion

Si la problématique de la culture arabe durant des décennies était constante, comment répondre aux défis contemporains, c'est à dire comment se moderniser sans trahir l'identité culturelle? Ou comment progresser en restant fidèle à son héritage? Ou qu'est ce qu'il faut emprunter de l'occident?

La crise s'est aggravée dans les trois dernières décennies lorsqu'une partie de la société arabe (l'élite occidentalisée et séculariste) a adopté les systèmes de valeurs de la modernité, telle que l'individualité de l'homme et son indépendance, la raison, la science, la technique, la liberté, la justice, la démocratie, la séparation du temporel et du spirituel, l'organisation sociale, politique, économique... La culture arabe s'est aperçue que la guerre s'est transposée dans son for intérieur et sa problématique est devenue de plus en plus insurmontable en se confrontant à de nouvelles questions:

- 1 - Une culture peut elle rester unie et commune à partir des systèmes de valeurs contradictoires propres aux groupes humains qui la composent?
- 2 - Comment une nation rassemblant de telles divergences peut vivre en paix et garder son unité intacte?
- 3 - A quel endroit, à quelles conséquences, et à quels déchirements culturels,

sociologiques, juridiques peuvent conduire l'appartenance à une double culture (religieuse et séculaire)?

Cet état de lieu a conduit un penseur arabe contemporain à commenter cette impasse culturelle: "Nous subissons toujours la modernité et nous menons toujours une double vie; "corporellement" nous adoptons la civilisation occidentale et ses moyens, "spirituellement" nous demeurons dans la culture de la révélation (...), en occident, le changement de vision a conduit au passage de la cité de Dieu à la cité de l'homme; dans la vie arabe, la modernité est demeurée au niveau théorique, la politique est restée liée à la religion" (56). Et le penseur décrit avec précision la pertinence de ce dilemme de la culture arabo-musulmane avec ces mots: "Nous vivons la modernité occidentale pour améliorer notre vie quotidienne, nous la refusons pour améliorer notre pensée et notre raison, nous adoptons les réalisations et refusons les principes intellectuels qui les ont rendues possibles; c'est là un signe de l'effondrement de la personnalité arabe" (57).

Malgré l'impasse actuelle de la culture arabe, des tentatives ont été faites pour surmonter cette crise et pour rendre l'unité à la conscience et à la culture arabes. Nous mentionnons brièvement deux tentatives: la première est présentée par un penseur libanais séculariste Nassif Nassar et la deuxième faite par un penseur islamiste égyptien (neveu de Hassan El-Banna) Tariq Ramadan.

Nassif Nassar, dans un livre intitulé "La voie de l'indépendance philosophique" (la philosophie est une expression de la culture), a essayé d'arabiser la modernité et il demande que la conscience arabe soit une conscience historique (nous sommes tous des êtres historiques) c'est à dire il faut fonder notre existence et notre vie sociale dans le présent et non dans le passé. Pour Nassar le problème de l'existence historique est désigné comme le problème principal de la libération humaine (58).

Le penseur islamiste Tariq Ramadan a repris la formule employée par Mohammad Abdo mais avec quelques nuances, ce dernier voulait moderniser l'Islam et non le séculariser. Tariq Ramadan s'attache à montrer, en puisant aux sources de la pensée et de la civilisation islamique, que les arabes ont les moyens de répondre aux défis contemporains sans trahir leur identité. Ils peuvent selon lui, penser l'époque moderne mais il faut pour cela que l'interlocuteur occidental fasse la distinction entre la modernité et l'idéologie du modernisme dont la tendance est d'imposer une occidentalisation (59).

Mais avec tous les efforts des intellectuels de deux bords la crise de la culture arabe paraît insoluble et la dichotomie reste inhérente à cette culture et la "différence entre nous et la culture occidentale est de trois siècles au moins malgré que le trajet en avion entre quelques capitales arabes et Paris est trois heures seulement" (60).

Notes

- 1- Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, Paris, 1985, voir l'introduction "la sortie du religieux" (15-17).
- 2- Louis Gardet, *Raison et foi en Islam*, Desclée Bower, Paris, 1937, p.444-446.
- 3- Jacques Berques, *Les Arabes d'hier et de demain*, Sindibad, Paris, p.15-19
- 4- Paul Nwyia, *Travaux et Jours*, numéro 38, Janvier-Mars 1971, p.82.
- 5- Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, Paris, 1967, p.93
- 6- Louis Massignon, "Situation actuelle de l'Islam", dans *Revue de Paris*, 15 juillet 1929.
- 7- Louis Gardet, *Les hommes de l'Islam, approche de mentalité*, Hachette, Paris, 1977, p.195-201.
- 8- Mohammed Aziz Lahbadi, *Le Personalisme Musulman*, P.U.F, Paris, 1967, p.25
- 9- *Ibid*, p.54
- 10- Gustave Von Grunebaum, *Medieval Islam, A Study in Cultural Orientation*, Chicago, 1947, p.230
- 11- *Ibid*, p.331
- 12- A.Kardiner, *The Individual and his Society*, traduit en français *sous le titre de "l'Individu dans sa société"*.
- 13- Mikel Dufrenne, *La personnalité de base*, Paris, P.U.F, 1965.
- 14- Le monde arabo-musulman s'étend sur une superficie de 14m.km2 *et compte 300 millions d'habitants. Pour plus de détails, voir Hassan S.Haddad and Basheer K.Nijim, eds, The Arab World: A Handbook, Medina Press, 1978, p.p 1-32.*
- 15- Hichem Djait, *La personnalité et le devenir arabo-islamique*, Seuil, Paris, 1974, p.197
- 16- Ces conclusions ont été tirées d'un symposium sur "Le classicisme et le déclin culturel dans l'histoire de l'Islam". Tenu en France. Editions, Bessin et Chante merle, Paris, 1957.
- 17- Mohammed Aziz Lahbadi dans "Le Personalisme Musulman" a exhorté les musulman de sortir de leur "fatalisme" car ils sont disponibles plus que les chrétiens puisqu'ils ne pâtissent pas du fardeau du péché originel, *op.cit.pp.113*
- 18- Mohammed Aziz Lahbadi, *op.cit.* p.90
- 19- Hichem Djeit, *La crise de la culture arabo-islamique*, Talya'a, Beyrouth, 2000, p. 21-28
- 20- Cette vague de violence a pour cause la "Résurgence du religieux" en Islam cette resurgence a été provoquée par les écrits de Sayyid Quotb et ses disciples (voir les détails "Les Cahiers de l'Orient, numéro 27, 1992, p.11-21).
- 21- Nassif Nassar a consacré un livre entier pour disséquer "l'Idéologie" et la dénoncer comme conscience falsifiante et manipulatrice. Voir, "L'idéologie à l'Examen", Dar El Talya'a, Beyrouth, 1994.
- 22- Les intellectuels arabes secularistes modernes et contemporains, tels: *Shebli Shoumayel, Farah Antoun, Hicham Sharabi, Fouad Zaccarya, Zadek Jalal El-Azem, Nassif Nassar, Abdallah Laroui, Constantine Zuryak ont défendu cette "Weltanschauung moderniste" et ils l'ont consacrés dans leurs écrits. Voir Halim Barkat, The Arab World: Society culture and state, University of California Press 1993, p.224-247.*
- 23- Voir dans "Normes et Valeurs dans l'Islam contemporain", en collaboration et sous la direction de Jacques Berques- Jean Paul Charnay Payrot, Paris, 1936.
- 24- Voir l'étude de J.J Wardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'occident*, 1963.
- 25- Normes et Valeurs de l'Islam, *op.cit.* sous la plume d'Osman Yahia "Aspects Intérieurs de l'Islam", p15-36.
- 26- *Ibid*, p.95-129
- 27- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*. Oxford University Press, 1980, p.131-140

- 28 - Maxim Rodinson, *Marxisme et monde musulman*, Seuil, Paris, 1972, p.95-129
- 29 - Hisham Sherabi, *Arab intellectuals and the West* (Baltimore: John Hopkins Press, 1970) p.39, trad.arabe, Al-Nahar, 1984.
- 30 - Kattar Abou Diab dans "Les cahiers de l'Orient", numéro 27, troisième trimestre, p.12
- 31 - Normes et Valeurs de l'Islam contemporain, op.cit, p.228
- 32 - Gilles Kepel, *Le prophète et le pharaon: les mouvements islamistes dans l'Égypte contemporaine*, La découverte, Paris, 1984, (voir à ce propos l'introduction).
- 33 - Mohammad Jamal Barout, *The New Yathrib: an analysis in Contemporary Islamic Movements*, Riad El-Rayes Books, London-Beyrouth, 1994, p.208
- 34 - Ibid, p.42
- 35 - Ibid, p.46
- 36 - Gilles Kepel, op.cit, p.40
- 37 - Saadia Radi, *De la toile au voile: les actrices égyptiennes voilées et l'islam*, dans la revue *Maghreb-Machrek*, op.cit, p.13-16
- 38 - Ibid, p.17
- 39 - Jean Noël Ferrié, *dans la revue Maghreb-Machrek, numéro 151, Janvier-Mars 1996, p.9-11*
- 40 - François Burgat, "Les conditions d'un dialogue, entretien avec Tarek el Becheri", *Égypte/ Monde arabe*, numéro 7, troisième trimestre, 1991.
- 41 - Albert Hourani, op.cit, p.275
- 42 - Ibid, p.279
- 43 - Albert Hourani, op.cit, p.391
- 44 - Normes et Valeurs dans l'Islam, op.cit, (C'est une phrase de son élève AbdRhman Badawi, citée par Jacques Berque, p.267
- 45 - Albert Hourani, op.cit, p.392
- 46 - Ibid, p.393-394
- 47 - *Critique de la pensée religieuse*, Dar Al Talyy'a, Beyrouth, 1969, voir à ce propos l'introduction (p.7-14).
- 48 - Ibid, p.29-31
- 49 - Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1965, p.16
- 50 - Ibid, p.17
- 51 - Mohammad Arkoun, dans la revue "L'avenir arabe", numéro 63, Novembre 1986, centre des études de l'union arabe, Beyrouth, p.132
- 52 - Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn khaldoun (l'édition arabe)*, Dar Al-Talyy'a, Beyrouth, 1994, p.339
- 53 - Ibid, p.340
- 54 - Mohammad El-Jaberi, "Nous et la tradition", centre culturel arabe, Beyrouth, 1973, p.70
- 55 - Adonis, *L'invariant et le variant*, volume3, Dar El Saki, Beyrouth, 1994, p.12
- 56 - Adonis, *L'invariant et le variant*, op.cit, vol.3, p.8
- 57 - Ibid, p.9
- 58 - Nassif Nassar, *Voie de l'indépendance philosophique*, Dar Al Talyya'a, Beyrouth, 1975, p.218-220
- 59 - Tarik Ramadan, *Islam, le face à face des civilisations. Quel projet pour quelle modernité?* Paris, Tawhid, collection les deux rives, 1995 (voir à ce propos l'introduction).
- 60 - Mohammad Arkoun, *Le Coran, de l'interprétation traditionnelle à l'analyse du discours religieux*, trad. Hashem Saleh, Dar- Al Talyya'a, Beyrouth, 2001, p.19

LE PARDON INTERPERSONNEL CHEZ LES MUSULMANS ET LES CHRÉTIENS LIBANAIS

Fabiola AZAR^()*

Cette recherche a été soutenue par la Fondation pour le Progrès de l'Homme (contrat # Pax 39502), le Laboratoire de Psychologie Sociale de l'Université René Descartes, et le Laboratoire de Cognition et Décision de l'École Pratique des Hautes Études.

Résumé

L'étude du pardon interpersonnel au Liban a été menée auprès d'un échantillon de 96 participants appartenant aux six communautés religieuses (confessions) majoritaires dans le pays. L'étude a examiné (a) les effets sur la disposition à pardonner de nombreuses circonstances comme l'intention de nuire, les conséquences de l'agression, la proximité religieuse avec la victime et la présentation d'excuses ainsi que (b) la variation de ces effets en fonction de l'âge, du sexe, du niveau d'éducation et de la confession des sujets. La méthode d'étude est une application de la théorie de l'intégration de l'information de Norman Anderson. Vingt-quatre scénarios ont été construits en variant systématiquement les niveaux des quatre facteurs de la situation. Les sujets ont manifesté leur propension au pardon en cotant leur réponse sur une échelle de pardon. Les résultats les plus importants sont: (a) l'expression d'une tendance à pardonner assez prononcée, équivalente chez les six communautés, (b) l'absence d'effet de la proximité religieuse sur la propension à pardonner, et (c) le grand impact de la présentation d'excuses sur la décision de pardonner.

Le pardon interpersonnel chez les musulmans et les chrétiens libanais

Le Conflit libanais

Exemple rare de coexistence islamo-chrétienne, le Liban qui compte 4000 000 habitants, a perdu sa réputation de tolérance avec la guerre civile qui a éclaté dans les années 70. Jusque là, le Liban avait su réunir, en un pluralisme tolérant, pas moins de 17 communautés qui se différencient par leurs pratiques religieuses et leurs modes de vie. Il avait reconnu leurs singularités en leur assurant une représentation plus ou moins égalitaire au pouvoir. Ainsi, la présidence de la République était confiée à un chrétien maronite, la présidence du gouvernement à un musulman sunnite et la présidence du parlement à un musulman chiïte. Cette

* Institut des Sciences Sociales - Section II & Laboratoire Cognition et Décision, École Pratique des Hautes Études

répartition des postes, conditionnée par la prépondérance démographique des Chrétiens dans les années 30-40, a commencé à être contestée à partir des années 60 par les Musulmans, lesquels réclamaient une représentation plus équitable.

A l'insatisfaction musulmane se sont ajoutés des événements régionaux qui ont facilité l'éclatement de la guerre. La création de l'État d'Israël (1948), la fuite des Palestiniens vers les pays arabes et la répression qu'ils ont subie en Jordanie (1971) ont conduit le Liban à recevoir plus de 150 000 réfugiés. Le facteur palestinien est venu renforcer les causes internes du conflit en opposant les "libanistes" chrétiens qui réclament le désarmement et le maintien des Palestiniens sous la tutelle de l'État et les "arabistes" musulmans, solidaires de l'action palestinienne armée contre Israël à partir du territoire libanais.

Les interventions étrangères ont attisé le conflit sans toutefois permettre l'émergence d'un vainqueur et d'un vaincu. Il a fallu attendre 1990 pour que la situation se clarifie et ceci suite à l'acceptation d'un accord, baptisé accord de Taëf, dont le mérite est d'avoir arrêté la guerre. Il a par contre suscité les réticences des Chrétiens sur les réformes constitutionnelles et sur le volet qui traite des présences palestinienne et syrienne dans le pays. Il a créé une brèche dans la cohésion des Chrétiens en divisant ceux-ci en deux camps: ceux qui acceptent une partie de l'accord ou se résignent à l'adopter et ceux qui le rejettent entièrement. Ce désaccord a provoqué la guerre intra-chrétienne qui s'est soldée par l'affaiblissement des Chrétiens. Actuellement, ceux-ci dénoncent cette guerre comme "injustifiable" et n'hésitent pas à exprimer, tout comme les Musulmans d'ailleurs, une unanimité à sauvegarder la coexistence islamo-chrétienne dans le pays. Ce souhait partagé peut laisser penser que le moment du pardon serait venu et peut-être aussi celui de la réconciliation nationale.

Le Pardon

Le concept du pardon a été largement abordé par la philosophie et la théologie judéo-chrétienne. Son approche psychologique n'est que récente. Pour Subkoviak et al (1992), le pardon est le fait de surmonter le ressentiment que l'on éprouve à l'égard de son agresseur, non en répudiant le droit à ce sentiment mais en essayant de voir l'agresseur avec bienveillance, compassion et amour. Cette définition présuppose (a) que celui qui pardonne a profondément souffert de l'agression, ce qui justifie le ressentiment, (b) qu'il a raison d'éprouver ce ressentiment et cependant parvient à le dépasser, (c) que sa nouvelle attitude est basée sur la compassion et l'amour, et (d) qu'elle se manifeste en dépit de l'absence de toute obligation d'aimer son agresseur. Il s'agit d'un geste inconditionnel et unilatéral, offert pour consolider l'attachement et l'harmonie entre les gens.

Relation entre Conflit et Pardon

La relation entre conflit et pardon est évidente. De nombreux conflits actuels sont cycliques, comme le soulignent Goertz et Diehl (1992, 1993) ou Wallensteen et Sollenberg (1997). Ces conflits se renouvellent tant que le cycle agression-revanche n'est pas interrompu. Ce cycle pourrait être brisé si les différentes parties en conflit décidaient, non seulement de négocier, mais également de se pardonner

mutuellement. Le conflit récent au Liban est un bon exemple de cycle agression-revanche. Il est la répétition d'autres actes violents qui ont opposé dans le passé les Musulmans et les Chrétiens. Le pardon pourrait bien être la voie à prendre.

Circonstances qui facilitent ou inhibent le pardon

La plupart des études sur le pardon se sont centrées sur les diverses circonstances ou les divers facteurs qui influent sur le pardon. Ces circonstances ou facteurs peuvent être externes (physiques ou sociaux) ou internes (psychologiques). Les *circonstances externes* correspondent (a) aux caractéristiques de la victime (âge, sexe, croyance religieuse, etc., Azar, Mullet & Vinsonneau, 1999), (b) aux caractéristiques de l'agresseur et plus particulièrement sa proximité sociale avec la victime (Mullet, Houdbine, Laumonier & Girard, 1998), (c) aux caractéristiques de l'agression, notamment à l'intentionnalité de l'acte (Weiner, 1993), et (d) aux épisodes qui ont suivi l'agression (conséquences de l'acte, excuses, pression exercée par les proches, Weiner, Graham, Peter & Zmuidinas, 1991). Les *circonstances internes* sont notamment liées à la restauration de la compassion envers l'agresseur (McCullough, Worthington & Rachal, 1997) ou à la réinterprétation de ce qui s'est passé (Weiner, 1993). Ces études ont notamment montré que la volonté de pardon est maximale en l'absence d'intention de nuire, quand les conséquences sont minimales ou quand des excuses sont présentées.

La présente étude

Le but de la présente étude est de comparer (a) la tendance à pardonner qu'expriment des Chrétiens et des Musulmans qui ont vécu toute la guerre civile au Liban, et (b) l'éventuelle variation des effets des différentes circonstances du pardon, d'un groupe religieux à un autre. Deux types de questions sont posées. Le premier type de questions réfère à la propension à pardonner : Musulmans et Chrétiens sont-ils également disposés à pardonner? (c'est-à-dire sans aucune différence notable entre eux dans la force de la volonté de pardon). Le second type de questions réfère à l'impact de certains facteurs de la situation sur la propension au pardon: La proximité religieuse ou les excuses, par exemple, ont ils le même impact sur la volonté de pardonner des Musulmans et des Chrétiens?

Méthode

La méthode utilisée est une application de la théorie fonctionnelle de la cognition de Norman Anderson (1996). Cette théorie s'intéresse aux processus par lesquels les gens intègrent en un jugement unique (ici, volonté de pardon) des informations diverses (ici, relatives aux circonstances).

Participants

L'échantillon est constitué de 96 participants Musulmans et Chrétiens et appartenant aux six confessions majoritaires dans le pays. Le sous-échantillon chrétien (48 sujets) est composé de Maronites, Orthodoxes et Catholiques. Le sous-échantillon musulman (48 sujets) est constitué de Sunnites, Chiïtes et Druzes. Le plan d'échantillonnage est: Confession x Age (jeunes vs. âgés) x Sexe x Niveau

d'éducation (inférieur vs. supérieur), 6 x 2 x 2 x 2. Vu les circonstances de l'après-guerre et la tension que pouvait provoquer le rappel du conflit, les participants ont été contactés à travers des connaissances ou des personnes proches. C'était le seul moyen de rassurer les gens et de les convaincre de participer à l'étude.

Matériel

Le matériel consiste en 24 cartes porteuses d'un scénario et d'une échelle de réponse. Les scénarios, directement inspirés de la guerre, sont construits selon un plan expérimental à quatre facteurs : Proximité religieuse de l'agresseur avec la victime (chrétien vs. musulman) x Intention de l'agression (commise avec ou sans intention) x Conséquences de l'acte (la victime est guérie, toujours blessée ou handicapée) x Excuses (l'agresseur a présenté ses excuses à la victime ou ne l'a pas fait), 2 x 2 x 3 x 2. Deux scénarios typiques illustrent ce qui précède.

Premier scénario: Durant la guerre, un enfant de la famille X a été grièvement blessé. La famille connaît l'homme qui l'a blessé. Il s'agit de Ahmed (*proximité religieuse*). Il a tiré sur cet enfant au cours d'un affrontement; il l'a fait délibérément (*intention de l'acte*). L'enfant a été soigné, il a complètement guéri de ses blessures (*conséquences de l'acte*). L'homme est venu demander à la famille X de lui pardonner son geste (*excuses*). Si vous étiez membre de la famille X, dans quelle mesure vous sentiriez-vous disposé à lui pardonner?

Ce scénario illustre la combinaison suivante des modalités des 4 facteurs de la situation: musulman / intention / sans conséquences / excuses.

Second scénario: Durant la guerre, un enfant de la famille Y a été grièvement blessé. La famille connaît l'homme qui l'a blessé. Il s'agit de Georges (*proximité religieuse*). La balle qu'il a tirée au cours d'un affrontement a ricoché et a atteint l'enfant (*intention de l'acte*). L'enfant est à présent handicapé (*conséquences de l'acte*). L'homme n'est jamais venu demander à la famille Y de lui pardonner son geste (*excuses*). Si vous étiez membre de la famille Y, dans quelle mesure vous sentiriez-vous disposé à lui pardonner?

Ce scénario illustre la combinaison d'une autre modalité des 4 facteurs de la situation: chrétien / sans intention / avec conséquences / sans excuses.

Le participant donne son jugement en cotant sur une échelle de réponse de 140 mm qui accompagne chaque scénario et qui présente les deux extrémités négative à gauche de l'échelle (Pas du tout prêt) et positive à droite de l'échelle (Tout à fait prêt).

Procédure

Les participants répondaient individuellement et chez eux. Les Chrétiens ont été consultés en 1997 et les Musulmans en 1998. La procédure se déroulait en deux phases: (a) une phase de familiarisation avec le matériel où chaque participant répondait à 12 scénarios tirés des 24 et (b) une phase expérimentale où étaient présentés les 24 scénarios. Au cours de la phase de familiarisation, le participant devait lire les histoires à haute voix et émettre un jugement. L'expérimentateur lui rappelait toujours les quatre informations contenues dans chaque histoire. Le

participant portait une croix sur l'échelle de réponse. A la fin de cette phase, il lui était permis de comparer ses réponses et de les changer s'il le voulait.

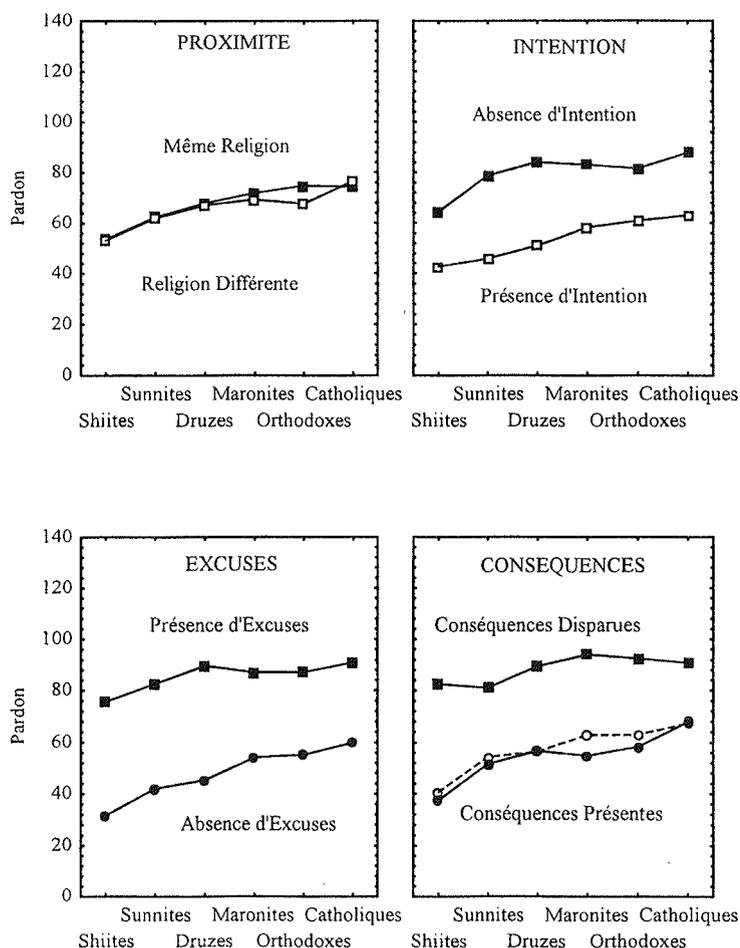
Au cours de la phase proprement expérimentale, les 24 scénarios étaient présentés selon un ordre différent. Il était dit au participant qu'à cette phase ses cotations ne pouvaient plus être changées ou comparées.

Résultats

Les réponses recueillies ont été converties en valeurs numériques exprimant la distance entre le point d'ancrage gauche de l'échelle et la réponse du répondant. Ce sont ces valeurs qui ont été soumises aux analyses statistiques et graphiques.

Les réponses des participants couvrent toute étendue de l'échelle (de 1 à 140). La moyenne des réponses se situe à 66.76 (sur 140, SD = 30.26). La Figure 1 présente les principaux résultats, ceux qui concernent les interactions entre confession des participants et circonstances.

Figure 1



Dans le panneau en haut à gauche, les 6 niveaux du facteur Confession (Chiites, Sunnites, Druzes, Maronites, Catholiques et Orthodoxes) ont été portés en abscisse. La propension à pardonner (les réponses) est portée en ordonnée. Les deux courbes correspondent aux deux modalités du facteur Proximité religieuse. Ces courbes sont légèrement ascendantes, ce qui veut dire que la confession a eu un effet minime sur le pardon. La propension à pardonner est un peu plus forte chez les Catholiques (75.43) que chez les Chiites (53.56). Cette différence n'est toutefois pas significative. Ces deux courbes sont pratiquement confondues, ce qui veut dire (a) que la proximité religieuse n'a pas eu d'effet majeur et (b) que cet effet réduit ne diffère pratiquement pas d'un niveau à l'autre du facteur confession.

Les trois autres panneaux sont construits de la même manière. Un examen approfondi des résultats montre que les excuses constituent le facteur le plus important, suivi des conséquences, et de l'intention. Par ailleurs, les effets des excuses, des conséquences et de l'intention de l'acte sont presque similaires pour les six confessions. Une analyse complémentaire a montré qu'il n'existe pas de différence significative entre les trois sous-groupes chrétiens ou entre les trois sous-groupes musulmans dans l'importance donnée aux quatre facteurs.

Le niveau d'éducation des participants est la seule caractéristique des participants qui ait eu un effet significatif, principal et en interaction avec deux des facteurs de la situation. Les plus éduqués pardonnent davantage que les moins éduqués (74.99 vs. 58.53). Les conséquences de l'acte sont un facteur plus important pour les moins éduqués (84.22-44.68 = 39.54) que pour les plus éduqués (92.61-64.23 = 28.38). L'effet des excuses est également plus important chez les moins éduqués (81.85-35.21 = 46.64) que chez les plus éduqués (89.19-60.78 = 28.41).

Discussion

Le premier résultat important de cette étude est la quasi-similarité, dans les niveaux globaux de propension à pardonner, des participants musulmans (Druzes, Sunnites et Chiites) et chrétiens (Catholiques, Orthodoxes et Maronites), du moins dans certaines circonstances. La moyenne générale des réponses est proche du centre de l'échelle de réponse. Ce résultat est en concordance avec celui obtenu dans d'autres études (Girard & Mullet, 1997; Mullet, Houdbine, Laumonier & Girard, 1999). La confession n'est donc pas une caractéristique qui détermine fortement la volonté de pardonner, pas plus que l'âge ou le sexe des participants. Le niveau d'éducation est la seule caractéristique, prise en compte dans l'étude, qui ait eu un effet notable sur la propension à pardonner. Les Musulmans et les Chrétiens les plus éduqués se sont déclarés plus enclins au pardon que les moins éduqués.

Le second résultat important est que les conséquences, l'intention de l'acte et les excuses ont un effet quasi équivalent sur la propension à pardonner des Musulmans et des Chrétiens. La proximité religieuse est le seul facteur de la situation qui n'ait pas eu d'effet. Les participants Musulmans et Chrétiens ont donc exprimé une propension au pardon équivalente, que l'agresseur soit de l'endogroupe ou de l'exogroupe religieux. Par ailleurs, si les conséquences de

l'acte et les excuses se sont avérées plus importantes chez les moins éduqués, l'effet de l'intention de l'acte ne varie pas en fonction du niveau d'éducation.

Les résultats de cette étude nous conduisent à un certain degré d'optimisme : (a) un niveau équivalent de volonté de pardon a été exprimé par les membres de chacune des six communautés considérées, et (b) ceci semble lié au fait que les membres de ces communautés considèrent de la même manière le rôle des diverses circonstances : intentions, excuses, et disparition des conséquences. Le facteur Proximité religieuse ou de communauté n'a pratiquement pas d'effet.

Si donc le pardon paraît soumis à certaines conditions non modifiables, comme l'intention de l'agresseur ou malaisément modifiables comme les conséquences de son agression, il est également soumis à la présentation d'excuses, facteur heureusement modifiable. Chacun, quelle que soit sa confession et quelle que soit la religion de l'agresseur, est davantage prêt à pardonner si, simplement, cet agresseur présente ses excuses.

Des études complémentaires sont nécessaires pour connaître dans quelle mesure la volonté de pardon des Libanais se concrétise en actes réels. Il serait également intéressant de savoir (a) jusqu'à quel point ces résultats sont généralisables à d'autres contextes conflictuels (Bosnie, Irlande du Nord et Afrique du Sud), et (b) le cheminement causal qui relie pardon interpersonnel et réconciliation intergroupe.

References

- Anderson, N. H. (1996). *A Functional Theory of Cognition*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Azar, F. (1998). Forgiveness as a function of circumstances: Findings from Lebanon, *The World of Forgiveness*, 4, 19-20.
- Azar, F., Mullet, E., & Vinsonneau, G. (1999). The propensity to forgive: Findings from Lebanon, *Journal of Peace Research*, 36, 169-181.
- Azar, F., & Mullet, E. (2001). Interpersonal forgiveness among Lebanese: a six-community study, *International Journal of Group Tensions*, 2, 161-181
- Bercovich, J., Diehl, P. F. , & Goertz, G. (1992). The management and termination of protracted interstate conflicts: Conceptual and empirical considerations. *Millenium: Journal of International Studies*, 26, 751-769.
- Girard, M., & Mullet, E. (1997). Propensity to Forgive in Adolescents, Young Adults, Older Adults, and Elderly People. *Journal of Adult Development*, 4, 209-220.
- Goertz, G., & Diehl, P. F. (1992). The importance of enduring rivalry. *International Interactions*, 18, 151-163.
- Goertz, G., & Diehl, P. F. (1993). Enduring rivalries: Theoretical constructs and empirical patterns. *International Studies Quarterly*, 37, 147-171.
- Goertz, G., & Diehl, P. F. (1996). Taking enduring out of enduring rivalry: The rivalry approach to war and peace. *International Interactions*, 21, 291-308.
- McCullough, M. E., Rachal, K. C., Sandage, S. J., Worthington, E. L., Wade Brown, S., & Hight, T. L. (1998). Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaboration and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75, 1586-1603.
- McCullough, M. E., Worthington, E. L., & Rachal, K. C. (1997). Interpersonal forgiving in close relationships. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 321-336.
- Mullet, E., Houdbine, A., Laumonier, S., & Girard, M. (1998). Forgivingness: Factorial structure in a sample of young, middle-aged, and elderly adults. *European Psychologist*, 3, 289-297.
- Mullet, E., & Girard, M. (1999). Forgiveness: Developmental and cognitive points of view' (pp. 111-132). In Michael McCullough, Kenneth Pargament, & Carl Thorensen (Eds.). *Frontiers of Forgiveness*. New York: Guilford.
- Subkoviak, M. J.; Enright, R. D., & Wu, C.-R. (1992). *Current Developments Related to Measuring Forgiveness*. Paper presenter at the annual meeting of the Mid-Western Educational Research Association, Chicago, October.
- Wallensteen, P., & Sollenberg, M. (1997). Armed Conflict, Conflict Termination and Peace Agreements, 1989-96. *Journal of Peace Research*, 34, 339-358.
- Weiner, B. (1993). On sin versus sickness: A theory of perceived responsibility and social motivation. *American Psychologist*, 48, 957-965.
- Weiner, B., Graham, S., Peter, O., & Zmuidinas, M. (1991). Public confession and forgiveness. *Journal of Personality*, 59, 281-312.
- Worthington, E. L. (1998). The pyramid model of forgiveness: Some interdisciplinary speculations about unforgiveness and the promotion of forgiveness. In Everette L. Worthington & Michael E. McCullough, (Eds.). *The foundation of forgiveness: theories, reviews, and speculations about the scientific study of forgiveness*. Radnor, PA: The John Templeton Foundation Press.

LA DÉCEPTION DÉMOCRATIQUE: CAUSES ET PERSPECTIVES

Fady NASSAR^(*)

Les débuts du concept démocratique remontent au VI^{ème} siècle avant Jésus-Christ à Athènes. Cette cité se donna pour près de deux siècles un régime de forme démocratique, bien que très incomplet selon les standards actuels⁽¹⁾.

En effet, à cette époque, le peuple participait nominalement aux affaires publiques par l'intermédiaire de l'Agora; la citoyenneté était restreinte aux hommes libres, très minoritaires et les femmes étaient tenues à l'écart de la vie publique. Enfin, les libertés publiques étaient mesurées. Malgré tout, la démocratie athénienne demeure l'ébauche des régimes démocratiques actuels.

Cependant, cette forme de gouvernement est demeurée pratiquement absente de l'histoire du monde pendant près de 2000 ans. Il faudra attendre la fin du 18^{ème} siècle pour assister à sa renaissance. En 1790, trois pays seulement pouvaient être considérés comme appartenant à la catégorie des démocraties: les Etats-Unis, la France et la Suisse. Ce nombre augmentait seulement à cinq en 1848 (avec la Suède et la Belgique), et à 13 au début du 20^{ème} siècle. Pas plus tard qu'en 1975, seuls 30 pays du monde répondaient à cette classification. Cependant, à partir de la fin des années 80, ce qu'on a appelé la troisième vague démocratique a vu ce nombre croître à 61 pays en 1990⁽²⁾.

La chute du Mur de Berlin, suivie de l'effondrement de l'Union Soviétique et des régimes communistes en Europe de l'Est au début des années 90 a provoqué ce qu'on a appelé une euphorie démocratique. Selon les partisans de cette thèse, la démocratie allait à courte échéance triompher partout dans le monde, balayant sur son passage ce qui restait de régimes autoritaires de droite comme de gauche. C'est comme cela que certains ont compris la théorie de Francis Fukuyama sur la fin de l'Histoire, bien que ce dernier posât une perspective théorique réalisable sur le long terme à partir d'une approche dialectique hégélienne du développement des régimes politiques, et non pas une prédiction relative à des développements contemporains immédiats avec leurs inévitables aléas.

Ce scénario optimiste fut donc loin de se réaliser. Si le nombre de démocraties a continué à augmenter, une certaine déception démocratique s'est faite sentir, surtout au niveau populaire dans les pays dits sous-développés. Cette déception était relative à l'incapacité supposée de ce genre de régime à régler divers

* Institut des Sciences Sociales - Section II

(1) Philippe Braud, *Science politique*, Ed. Seuil, Coll Points Essais, 1977, p. 15-30.

(2) Francis Fukuyama, *The end of history and the last man*, Free Press, 1992, p. 49-50.

problèmes qui se sont manifestés dans nombre de sociétés. Nous nous attacherons dans ce qui suit à expliquer les causes de cette déception et à analyser leur validité.

Six causes essentielles peuvent être dégagées. La première a trait à des attentes trop optimistes des effets bénéfiques de la démocratie. La seconde est relative au découplément constaté dans divers pays entre développement et démocratie. La troisième est relative à l'amalgame entre démocratie tout court et démocratie non-libérale. Quant aux trois causes restantes, elles concernent la capacité supposée des fanatismes ou des atavismes nationalistes, ethniques, ou religieux à vaincre la démocratie.

Pas de formule magique

La première cause de déception est liée à un malentendu de base: il consiste à croire que la démocratie est une sorte de formule magique capable de résoudre rapidement tous les problèmes de toutes les sociétés. Selon les tenants de cette vision, d'autres pays ayant découvert et appliqué avec succès cette formule, il suffirait de suivre scrupuleusement leur exemple pour jouir des libertés, réaliser le développement économique et social, surmonter les divisions internes, etc. Or cette conception néglige la trame historique, sociale, culturelle de ces diverses sociétés et le faisceau de circonstances et de volontés qui ont permis l'éclosion puis le raffermissement de la démocratie dans les pays occidentaux.

Ainsi, si l'on prend l'exemple des Etats-Unis, pays-phare de la démocratie et des libertés, à partir de la proclamation d'Indépendance en 1776, on constate qu'il a fallu attendre 11 ans pour écrire la Constitution, et non moins de quatre vingt neuf ans pour abolir l'esclavage en 1865 après une guerre civile sanglante. Par ailleurs, c'est seulement en 1920 que sera ratifié le 19ème Amendement qui prohibe le refus du droit de vote en raison du sexe. A cela, il faut ajouter les multiples batailles menées durant la seconde moitié du 20ème siècle pour abolir les formes de ségrégation raciale. La démocratie apparaît donc plus comme une route à suivre, avec ses difficultés, ses impasses, sa recherche de l'équilibre entre liberté et égalité, route qu'on atteint après divers essais, qu'une formule toute faite à appliquer.

Cette mauvaise compréhension s'est surtout faite sentir dans les ex-pays communistes de l'Europe de l'Est. Après la mise en place de gouvernements de droite appliquant des thérapies de choc sur le plan économique-social, la dislocation économique et sociale qui a suivi a remis en doute la validité de ces politiques dans les milieux populaires, remettant en selle dans la deuxième moitié des années 90 des gouvernants plus à gauche ou plus autoritaires. Le cas de la Russie est similaire. Après le règne de Eltsine, celui de Poutine suit cette tendance. Soulignons toutefois que ces nouveaux gouvernants, bien qu'issus dans certains cas des ex-cadres communistes, n'ont plus cherché à collectiviser l'économie et à revenir aux anciens dogmes communistes.

Le lien démocratie/développement

La deuxième cause de déception ou de peu d'enthousiasme est la réussite enregistrée par certains pays autoritaires ou même franchement dictatoriaux dans le

domaine économique, ce qui a amené certains à déconnecter le problème crucial du développement économique de son pendant politique démocratique. Selon les tenants de cette thèse, la démocratie n'est nullement nécessaire au développement; elle peut même être nuisible en divisant la société en groupes rivaux, et en y multipliant les tensions et les contradictions.

Cette école de pensée a fleuri à la suite des succès fulgurants réalisés par les dragons asiatiques à partir des années 60, par la Chine à partir des années 80, ainsi que par le Chili sous la dictature de Pinochet. Elle affirme que ce qui importe réellement à la population n'est point l'exercice du jeu démocratique, mais plutôt l'amélioration de son niveau de vie sous la conduite d'un pouvoir musclé mais éclairé. Cependant, cet exercice a révélé ses limites.

La capacité d'un pouvoir établi à retarder le processus de démocratisation contre des avantages économiques n'est pas à négliger. En effet, l'achèvement d'un degré appréciable de progrès économique peut retarder sensiblement, *mais pour un certain temps seulement*, (variable selon divers facteurs), l'avènement des demandes démocratiques. Mais une dictature qui restitue l'économie de marché renforce par là-même l'autonomie de la société. A partir d'un certain niveau de développement, les revendications démocratiques vont inexorablement refaire surface. Comme l'a souligné Jean-François Revel, cet enchaînement est parfois lent mais inéluctable⁽³⁾.

C'est le cas, entre autres, de pays tels que Taïwan, la Corée du Sud et le Chili qui, après une période autoritaire ou dictatorial se sont transformés en démocraties. Quant à la Chine, elle connaît elle aussi cette poussée. Ainsi les événements précurseurs de Tien An Men ont débouché sur l'actuel activisme de nombreux dissidents. Par ailleurs, tout pouvoir de ce genre a tendance à dégénérer avec le temps. C'est pourquoi l'apparition de phénomènes tels que la corruption à grande échelle, les trafics d'influence, les erreurs dans les choix économiques, les lourdeurs administratives est presque fatale. La crise économique asiatique de 1997 qui a frappé des pays tels que la Thaïlande et la Corée du Sud a révélé l'ampleur de ce problème, et, par conséquent, relativisé dans le temps la réussite et la validité de ces modèles.

Le réductionnisme « élections et majorité/minorité »

La troisième cause a trait à une mauvaise compréhension de la substance de la démocratie chez beaucoup de peuples. En effet, pour beaucoup, la démocratie se limite à la tenue d'élections et au droit de la majorité de gouverner, alors que la **minorité** doit s'incliner⁽⁴⁾. Alors qu'en réalité, la démocratie implique le respect de la minorité et le droit d'alternance. C'est-à-dire que la minorité d'aujourd'hui conserve le droit de s'exprimer, de s'opposer, et peut espérer un jour accéder à son

(3) Jean-François Revel, *La Chine et la démocratie*, Le Point, no 1266-1267, p. 125.

(4) Voir Stephen S. Rosenfeld, *Liberal democracy is about more than voting*, International Herald Tribune, 8 décembre 1997; Fareed Zakaria, *The rise of illiberal democracy*, Foreign Affairs, Nov/Dec 1997.

tour au pouvoir. Sans ces règles de jeu communément admises et respectées, la démocratie ne peut que déchoir⁽⁵⁾.

En effet, la majorité peut très bien amener au pouvoir, sous l'influence de facteurs émotifs irrationnels, dans des circonstances troubles ou en mauvaise connaissance de cause, des mouvements qui peuvent se transformer en dictature. Ils pourront donc se targuer d'être démocratiques, puisqu'ils ont été élus par le peuple, mais leur programme politique et leurs actions ne le seront pas. L'exemple le plus frappant de cette dérive est la victoire du parti nazi aux élections en Allemagne en 1934. Aussitôt au pouvoir, il a entrepris de mettre en place un régime totalitaire, avec les effets funestes que l'on connaît.

La déconnexion entre le mécanisme démocratique et la culture démocratique est la voie royale vers toutes sortes de troubles et de conflits de caractère ethnique, racial, communautaire ou autres. Dissociée du libéralisme, la démocratie est un régime qui, peut-on dire familièrement, « se mord la queue », et qui, comme tel, ne comporte aucun garde-fou contre ses propres emportements⁽⁶⁾. Cette dérive peut amener une majorité à vouloir imposer durablement sa volonté à une minorité au nom même des principes démocratiques, ce qui induit un refus de ces principes chez la partie qui se considère opprimée. Cette dernière sera alors amenée à revendiquer la reconnaissance de sa spécificité quelle que soit la balance des forces quantitative ou démographique. Dans un climat de non-confiance, la crispation réciproque des deux parties peut déboucher sur une guerre civile, comme l'a montré l'exemple algérien.

Comme tout pouvoir, par sa nature même, a tendance à demander plus de pouvoir, il est nécessaire d'établir une séparation des pouvoirs et un système de contrôle mutuel efficace de ces pouvoirs (les fameux checks and balances dans la tradition américaine) qui puisse garantir la stabilité du fonctionnement des institutions.

Le danger nationaliste

La quatrième cause de déception concerne la difficulté que rencontrent les régimes démocratiques à faire face à des courants nationalistes extrémistes ou considérés comme tels. En effet, toute tentative de contrer ces phénomènes peut s'apparenter à une atteinte aux libertés, et est donc condamnée ou condamnable au nom même des principes démocratiques. Ce problème n'a pas manqué de contribuer à une certaine diabolisation des courants nationalistes, considérés par certains comme auteurs de troubles et relevant d'archaïsmes qu'il faut dépasser.

Cette vision des choses est simpliste et il importe de donner à ce problème sa juste dimension. En fait, on peut distinguer deux modèles bien distincts de mouvements nationalistes: le premier est dirigé vers l'extérieur. Les Etats, les nations ou les peuples qui étaient réduits au silence par la logique des zones

(5) Voir Raymond Aron, *Introduction à la philosophie politique*, Livre de poche, Paris, 1997.

(6) L'expression est de Jacques Julliard in *Démocrates, encore un effort*, Le Nouvel Observateur, 6-12 janvier 2000, p. 31.

d'influence de la guerre froide ou l'imposition de régimes politiques ne répondant pas à leurs aspirations, revendiquent le recouvrement de leur identité distincte, ou la reconnaissance de leurs particularismes. Ce modèle s'est manifesté en Europe de l'Est à la fin des années quatre vingt et a ébranlé les bases même du système communiste. En permettant le recouvrement de la souveraineté nationale, il a eu un effet bénéfique.

Le second modèle est dirigé vers l'intérieur et a souvent un effet fragmentaire. On peut donner en exemple l'effondrement de l'URSS et la tragédie yougoslave qui n'en finit pas de susciter des conflits. Mais c'est en réalité cette grande nation soviétique ou yougoslave, plus imaginaire que réelle, qui a fait faillite au profit des vraies nations traduisant la réalité des choses. Or un tel chambardement se produit rarement dans la sérénité, l'exemple de l'ex-Tchécoslovaquie qui s'est scindée pacifiquement en deux Etats tchèque et slovaque restant exceptionnel. Il faut beaucoup de modération politique et de clairvoyance autant dans les cercles du pouvoir que dans les rangs des citoyens pour qu'une telle transformation se produise sans accroc.

D'une façon générale, on peut dire que les nationalismes qui émergent dans les zones à bas niveau de développement socio-économique, mettant en prise des groupes assez distincts, ayant entretenu des rapports conflictuels qui ont été gommés par un pouvoir imposé, ont toutes les chances d'être intolérants, chauvins et agressifs. Par contre, dans des pays plus développés, les revendications à caractère identitaire sont pacifiques et empruntent la voie démocratique: ainsi les revendications des souverainistes francophones québécois ont pu être gérées pacifiquement à l'intérieur du système politique canadien.

La persistance des divisions ethniques et raciales

Dans plusieurs parties du monde, notamment en Afrique Noire, la persistance de divisions ethniques, conjuguée aux dislocations politiques, sociales et économiques résultant de l'accroissement démographique exponentiel, de l'échec des politiques de développement, de la mise en place de structures démocratiques de façade imposées par l'Occident et déstabilisant des équilibres politiques ancestraux a abouti à l'implosion de ces sociétés, secouées par des guerres tribales et ethniques d'une férocité exceptionnelle⁽⁷⁾. A ce sujet, le massacre par des milices Hutus de quelque 800.000 civils Tutsis en 1994 peut être considéré comme le plus grand génocide à l'échelle mondiale depuis celui du Biafra dans les années 60. Quelle réponse possède la démocratie face à de tels atavismes meurtriers?

Il apparaît donc nécessaire de souligner que la mise en place de la démocratie doit prendre en compte les particularismes de la société en question. Ainsi, comme l'a souligné le politologue américain Graham Fuller⁽⁸⁾, le démembrement de certains Etats multiethniques ne peut être évité que s'ils développent des mécanismes qui puissent satisfaire les aspirations ethniques de leurs peuples à

(7) Bernard Lugan, *Les nouvelles Africafolies*, Paris-Match, 24 Août 1995, p. 3-6.

(8) Graham Fuller, *The next ideology*, Foreign Policy, Printemps 1995, p. 147-148.

l'intérieur des structures étatiques, par le biais d'arrangements tels que les droits spéciaux, l'autonomie, le fédéralisme ou le confédéralisme.

La même remarque est valable en ce qui concerne des particularismes raciaux ou communautaires. Là encore, la société en question doit inventer la forme de démocratie consensuelle qui peut tout à la fois satisfaire et garantir le respect des particularités, tout en assurant la paix civile.

La difficile réponse aux fanatismes religieux

La démocratie suppose la recherche permanente des meilleures solutions, parfois des meilleurs compromis, l'acceptation de changements et de l'alternance, la reconnaissance des autres parties. Ces concepts s'accommodent mal ou pas du tout de doctrines totalitaires qui prétendent détenir la vérité absolue. La cas s'applique à des mouvements d'inspiration religieuse (ou plus précisément d'une certaine interprétation de textes ou de concepts religieux). Une antinomie de base semble opposer les deux perceptions.

Dès 1992, le politologue américain Samuel Huntington avait affirmé dans un article célèbre⁽⁹⁾ que la principale ligne de conflit futur opposerait l'Occident au monde islamique. Pour lui, la culture ou la civilisation islamique pose un grand défi à l'Occident et aux valeurs démocratiques qui le sous-tendent. Or, les tragiques opérations terroristes du 11 septembre 2001 contre divers objectifs sur le sol américain ont justifié pour certains cette théorie du clash des civilisations. Mais, là encore, cette vision doit être relativisée. En effet, deux courants principaux s'opposent dans le monde islamique: le premier voue une haine inexpiable à l'Occident et refuse en bloc les valeurs démocratiques. Mais d'autre part, un autre courant non négligeable se fait jour, qui cherche à marier les valeurs démocratiques à la culture islamique. L'existence de courants extrémistes ne doit pas nous faire oublier le vaste mouvement pro-démocratique en cours dans les sociétés islamiques.

Cette dualité n'est nulle part plus apparente qu'en Iran, où l'émergence d'un vaste courant populaire dit modéré et représenté par le Président Khatami est un développement majeur et très significatif. En effet, ce courant a prouvé dans toutes les élections qui se sont déroulées depuis 1997 qu'il a un appui populaire très massif, notamment chez les jeunes, les femmes et l'intelligentsia iranienne. Le courant radical domine, quant à lui, la justice et les forces armées. Il est trop tôt pour prédire à ce stade l'évolution future de ce conflit larvé, mais sa seule existence dans un pays qui a longtemps été considéré comme le porte-étendard de la révolution islamique à l'échelle mondiale est à elle seule porteuse de sens.

D'autres exemples peuvent être avancés: ainsi durant ces dernières années, des pays tels que la Jordanie, le Yémen, Qatar et Bahrain ont commencé un processus de démocratisation remarquable.

Certes, il est facile de minimiser l'importance de cette évolution, de démontrer ses imperfections et son caractère parfois formel. De façon générale, on peut dire

(9) Samuel Huntington, *The Clash of civilisations?*, Foreign Affairs, Été 1993.

que la démocratie n'a pas de réponse facile au défi posé par l'existence de courants religieux extrémistes et viscéralement anti-démocratiques. Un changement profond de mentalité dans les couches de la société, la réussite d'un développement harmonieux et le règlement de certains grands problèmes politiques qui cristallisent l'antagonisme, la frustration ou la haine entre les cultures et les peuples sont les antidotes espérés pour cette dérive mystique. Mais quoi qu'il en soit, les développements positifs précités montrent qu'une évolution vers une certaine forme de démocratie n'est pas impossible dans les sociétés islamiques, même si elle n'est pas et ne sera pas aisée.

Conclusion

Après avoir examiné les diverses causes de ce qu'on peut appeler la déception démocratique, la démocratie en sort paradoxalement renforcée. En effet, la démocratie a gagné dans de vastes régions du monde, elle commence à pointer dans d'autres. Pour autant, il faut se garder de tout triomphalisme. Le chemin est encore long pour beaucoup de peuples, de nations et de sociétés qui doivent passer par de difficiles et dangereuses phases de transition pouvant durer plusieurs décennies ou même plusieurs siècles. Mais on ne peut nier que la démocratie constitue l'horizon espéré pour la majorité des hommes. Il faut espérer qu'ils pourront trouver leur voie sans que les embûches ne les poussent à rebrousser chemin ou à tenter d'autres routes qui ne déboucheront que sur de nouveaux drames.

UNE OU PLUSIEURS VIES

Jaqueline GHOSSEIN^()*

Introduction:

Sans prétendre donner une réponse à l'angoisse existentielle de tout homme, de tout temps, devant la mort et les secrets de l'au-delà, cet essai veut jeter des lumières sur les enseignements des grands maîtres, des grands philosophes concernant la question de la survie de l'âme après la mort. Cette question qui touche de près à la religion est l'objet d'études de tous les penseurs de l'histoire, et encore de l'homme moderne. Celui-ci, cherche et de plus en plus suite au développement technique qui a fait sauter le paravent qui séparait les religions et les cultures, une réponse à ses aliénations mentales et ses projections malades allant de l'angoisse de la mort jusqu'au jugement dernier.

Une ou plusieurs vies ou plus précisément, une ou plusieurs réincarnations: pourquoi? Quels sont les passages à effectuer? Quels sont les sacrifices et les péripéties lors de ce voyage dans l'au-delà? Quels sont les arguments des penseurs et des sages qui ont opté pour la réincarnation et contre? Existe-t-il une attitude quelconque qui nous permet de transcender ces questions métaphysiques angoissantes au profit d'un juste chemin, d'une meilleure orientation dans l'espace et dans le temps pour mieux vivre dans la vérité?

C'est ce que cet article essaye d'éclaircir de façon très concise et après tant d'années de réflexion et de recherches.

Cette étude tiendra compte en premier du point de vue des religions polythéistes sur la question de la mort et de la survie. En second on verra la réponse des deux religions monothéistes qui sont le christianisme et l'islam sur les arguments présentés en faveur de l'idée de réincarnation dans les deux livres: l'évangile et le Coran. Et en dernier, on abordera la question du point de vue des approches spirituelles, modernes, techniques et psychologiques.

Chapitre 1: Point de vue des religions polythéistes

Les maîtres spirituels prêchent qu'il existe des similitudes entre toutes les religions, car dans chaque religion il existe deux aspects: le premier qui représente les choses essentielles qui sont invariables, et le second aspect est l'aspect extérieur qui est celui des manifestations religieuses, des rituels, et des pratiques religieuses. Mais les différences sont dues à une différence entre les cultures et les coutumes qui à leur tour influencent les croyants.

* Institut des Sciences Sociales - Section II

Et c'est dans ce sens que les maîtres spirituels évoquent lorsqu'ils parlent des similitudes internes pour exprimer la thèse du côté ésotérique commun aux différentes religions. En parlant de la création, les prophètes, les maîtres hindous citent l'expression: Parole, World, Shabda, Naam, qui a la même signification dans toutes les cultures, langues et religions.

Et ils ajoutent quant au but, il est également identique puisque nous sommes tous des adorateurs de Brahman. De cette façon, la vie expirée de Mahat, la grande intelligence du cosmos, le troisième Logos, le Brahman des Hindous, le Mandjusri des Bouddhistes, le Saint-Esprit de Chrétiens, la Alla-Hu des derviches Soufis sont Un. Les Grecs présentaient l'aspect trinitaire de la Divinité en utilisant l'image des rois surs au rouet, la première occupée à tisser le fil de notre existence, la deuxième à l'orner et à l'agrémenter, la troisième à la trancher quand le temps alloué touche à sa fin. De même, la théologie chrétienne se réfère à la trinité: Le premier logos, Principe créateur de la nature: le Père ; le deuxième logos: le Fils ; le troisième logos, le Saint-Esprit. Comme les trois divinités hindoues Brahman (le créateur) Vihnu (le conservateur) et Shiva (le destructeur). Et les maîtres concluent que la vraie religion commence où toutes les philosophies et idéologies finissent.

L'attitude des philosophies et religions hindoues envers la mort ne peut être comprise que dans le cadre de la croyance en des vies successives samsara et au Karma. L'objet de cette croyance n'a même pas besoin d'être prouvée. Elle part de la constatation qu'il y a en nous quelque chose de permanent, qui n'est ni notre corps, ni nos idées, ni nos sentiments. Les hindous l'appellent (âtman). Leur logique ajoute que ce qui est permanent est forcément éternel et par conséquent cette (âtman) existait avant notre naissance et continuera d'exister après la décomposition de notre physique.

Pour Shrî Autrobindo (1872-1950) un des plus grands yogis et philosophe de l'Inde moderne, on ne peut guère admettre la conception chrétienne courante selon laquelle «une création ayant un commencement dans le temps, continuerait d'exister pendant toute l'éternité, et qu'un être immortel dépendrait pour son existence d'un acte physique de procréation et pourtant resterait toujours entièrement non physique et indépendant du corps résultant de cet acte de procréation» (Réf 1). pour Shrî Autrobindo, cet (âtman) éternel et immuable émet de lui-même une entité identique à lui, et différente de lui, le (jîva) qui est également éternel, mais qui est évolutif. Et Pour que cette évolution qui doit conduire le (jîva) aux sommets suprêmes de l'être soit possible, une seule existence ne saurait suffire.

A chaque Initiation son gourou et à chaque gourou son enseignement de la réalisation de soi, malgré les différentes sources et techniques. Les Ecritures du monde entier tiennent en grande valeur le passage volontaire de la frontière entre la vie et la mort. «Pourquoi ne pas visiter, pendant que vous êtes encore en vie, là où vous irez après la mort?» (Sri rag M.1). «O nanak ! apprends à mourir pendant qu'il est encore temps, tel est le véritable yoga"(Suhi 1). «Mourez et rester mort pour le monde. Je fais souvent, chaque jour, l'expérience

d'une telle mort. Avec la grâce du Maître, vous pourrez apaiser le mental et quand le mental sera contrôlé, soyez certain que vous rencontrerez le seigneur. Mourez pendant la vie, puis soyez libre et sans crainte. Si un Maître compétent est à vos côtés, rien ne restera dont vous ayez à vous repentir». (Kabir). «En sachant mourir avant que la mort ne vous surprenne, vous gagnerez de riches dividendes». (Bulleh Shah).

Et les maîtres modernes vont jusqu'à citer des versets de l'Evangile et du Coran pour affirmer la thèse de la réincarnation:

- De l'Evangile(ref2)

- Premier Epître aux Corinthiens 15/51-53: «Je vais vous faire connaître un mystère. Nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale il faut en effet que cet être corrompible aura revêtu l'incorruptibilité et que cet être mortel aura revêtu l'immortalité».

- L'entretien avec Nicodème Jean 15/3.3: «En vérité, en vérité je te le dis au moins de naître d'en haut, nul ne peut voir le royaume de Dieu. Nicodème lui dit: comment un homme pourrait-il naître s'il est vieux? Pourrait-il entrer une seconde fois dans le sein de sa mère et renaître? Jésus lui répondit: En vérité, en vérité je te le dis: Nul s'il ne naît d'eau et d'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair, et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. Ne T'Etonne pas si je t'ai dit: il vous fais naître d'en haut. Le vent souffle où il veut et tu entends sa voix, mais tu ne sais ni d'où il vient ni d'où il va».

- Dans le Coran: (Ref 7) on trouve les versets suivants qui sont interprétés par les maîtres hindous comme ayant référence à la réincarnation:

«La mort ne vous mène pas jusqu'à la tombe mais des ténèbres à la lumière.»(ref5)

XXX,40: C'est Dieu qui vous a créés. Il vous a ensuite accordé vos moyens de subsistance, puis il vous fera mourir, après quoi il vous fera revivre. Existe-t-il un seul de vos associés capable de faire quelque chose de semblable à cela? Gloire à lui ! Il est très élevé au-dessus de ce qu'ils lui associent !

Les maîtres interprètent l'expression: il faut revivre, figurant dans l'Evangile et le Coran, par une nécessité de survie par la chair afin de compléter le cycle des vies, avant d'entrer en fusion avec le TOUT.

Mais les théologiens et les hommes de la doctrine chrétienne et musulmanes discutent cette position comme nous allons voir dans le second chapitre.

Chapitre 2: point de vue des religions monothéistes.

Les religions monothéistes se sont longtemps exprimées sur les deux concepts de la mort et de l'au-delà. En effet, on trouve des millions des références qui parlent de ces deux thèmes. Nous allons évoquer par la suite ces questions d'une manière très concise, tout en montrant les arguments et les différents points de vue dans le Christianisme et dans l'Islam qui réfutent l'idée de réincarnation.

A - Le Christianisme:

Tous les conciles parlent de la résurrection du Christ et de façon variée. Mourir et être résuscité est le sujet le plus vaste et le plus essentiel sur lequel, en Christianisme, tous les chrétiens de tous les temps ; qu'ils appartiennent à la hiérarchie, à l'université ou au peuple se sont exprimés sur ce sujet.

En ce qui concerne la mort du chrétien et le jugement qui l'attend, certains penseurs affirment que le premier concile de Constantinople condamne officiellement l'idée de métempsycose largement répandue dans l'antiquité, ces penseurs vont plus loin lorsqu'ils affirment qu'il y a même des évangiles cachés au Vatican et qui affirment l'idée de la croyance de Jésus en la métempsycose ainsi que son voyage initiatique où il a reçu les enseignements ésotériques réservés aux élus de Dieu, avant son retour à Jérusalem et le commencement de sa mission à l'âge de 11 ans quand il a expliqué des textes de la loi au temple de Jérusalem.

Mais l'église avance des preuves puisées de l'Évangile et des lettres des Apôtres pour réfuter l'idée de métempsycose:

«En fait, c'est une seule fois, à la fin des temps, qu'il a été manifesté pour abolir le péché par son propre sacrifice. Et comme le sort des hommes est de mourir une seule fois, après quoi vient le jugement. Les péchés de la multitude et il apparaîtra une deuxième fois, sans plus de rapport avec le péché, à ceux qui l'entendent pour le salut.» Épître aux hébreux 9,7. 26-28.(Ref 2)

Et Jean le disciple dit: «En vérité, en vérité, je vous le dis, l'heure vient et maintenant elle est là où les morts entendront la voix du fils de Dieu et ceux qui l'auront entendue vivront.

28: l'heure vient où tous ceux qui gisent dans les tombaux, entendront sa voix. 29: et ceux qui auront fait le bien en sortiront pour la résurrection qui mène à la vie ; Ceux qui auront pratiqué le mal, pour la résurrection qui mène au jugement». Jean5, 25. 29.(ref 2)

D'après ces deux passages on a plus besoin d'approuver la thèse de la réincarnation car même les morts ont été évangélisés et c'est pour cela qu'on parle la descente de Jésus aux enfers avant sa réincarnation et tous on attend le jugement dernier, alors se réalisera la parole de l'écriture: «La mort a été engloutie dans la victoire. Mort où est la victoire? Mort où est ton aiguillon?» Premier Épître aux Corinthiens 15/ 53-55.

Ainsi la thèse de la réincarnation est dépassée car avec l'acceptation volontaire de la souffrance telle enseignée par le Christ, et les multiples vies seront compensées par une seule vie dans la foi.

Les premiers chrétiens étaient conscients de cette faculté et c'est pour cela qu'une seule vie conforme aux enseignements du Christ était suffisante pour faire d'eux des saints et des élus de Dieu. Et Saint-Paul en est le meilleur témoin. Il disait qu'il mourrait chaque jour. Et sa mort, n'était pas une mort physique pour se réincarner dans le futur mais il mourrait en acceptant toutes les injustices dans

l'espoir d'accéder à une vie meilleure, à la vie promise dans la félicité et la béatitude ; suivant ainsi le chemin tracé par son maître Jésus Christ.

B - Dans l'islam

Pour l'islam officiel les mondes supérieurs sont réservés aux âmes élevées, en revanche le (barzakh) est souvent à toute âme, comme nous l'apprend, le Sorat du Croyant 1: les âmes des croyants partent après la mort dans un barzakh large où ils vivront dans la félicité et les âmes des non croyants partent dans un barzakh étroit où il y a une éternelle souffrance jusqu'au jour de la résurrection. Ainsi chacun au moment de la mort y trouve exactement la forme ténébreuse ou lumineuse de ce qu'il a voulu être et a été tout au long de sa vie par un libre choix. Au jour du jugement, un paradis de la même nature, mais définitif sera leur lot. Afin de goûter pleinement cette nouvelle existence aussi réelle, si non plus que l'existence terrestre.

Bien que l'islam officiel rejette toutes les interprétations dans le sens de la métempsycose, certains groupes hétérodoxes comme les Ismaéliens, les Druzes, les Bektashis, les All-e-Haqq, ont conservé éléments plus ou moins fragmentaires de cette doctrine pour les défenseurs de la transmigration des âmes, le fait que la révélation n'est pas parlée indique seulement qu'il s'agissait d'un secret à ne dévoiler qu'aux initiés. Ils arguent que rien dans le Coran ne condamne ou n'affirme ce principe, et que plusieurs passages, au contraire le confirment:

Le Sorat Vache 28: «Comment vous niez Dieu alors qu'il vous a fait revivre quand vous étiez mort et qu'il vous a fait mourir puis revivre.»

Ainsi que tous les versets qui parlent de la vie et la survie après la mort.(al-Hajj 66, Vache 56)

On comprend ainsi comment l'homme parfait se connaît lui-même à l'image du cosmos tout entier, car tous les degrés de l'être, depuis l'essence divine jusqu'à l'atome de matière le constituent comme un résumé de la création. On comprend alors comment connaissant le microcosme, il connaît tout l'univers, et comment il devient semblable à Dieu. Ce but suprême, chaque âme a la possibilité d'y accéder; tout dépend seulement de son effort. Pour accomplir une telle tâche, une seule vie ne suffit pas, sauf dans des cas exceptionnels, où la grâce divine intervient, comme le cas du Bouddha, l'illuminé. Ainsi à chaque âme est-il donné un nombre définis d'habitats humains ainsi qu'un nombre bien défini de réincarnations que seuls les sages peuvent savoir.

Quoiqu'il en soit le nombre exact des réincarnations, l'idée essentielle est qu'il s'agit d'un nombre limité, égal à tous, au terme duquel le processus de transmigration s'arrête, et où l'âme subit un jugement définitif et comme on l'a vu plus haut, vit pour l'éternité dans le monde qui lui est échu. Et malgré les différences de rang entre un prophète et un simple croyant, la félicité est parfaite et insurpassable pour tous.

Tout ceci est difficile à documenter, car, comme on l'a déjà indiqué, les enseignements de ces communautés est resté un enseignement sacré, qui se

transmet de bouche à oreille, et il est noté que seuls quelques personnes savantes ont le droit d'y accéder.

Chapitre 3: L'important c'est le présent

La vision dichotomique du monde donc voit les contraires s'opposer ; entre autre la mort et la vie. Alors que tout dépend de notre façon de vivre la vie ou de vivre la mort. C'est la leçon que les maîtres du XXème siècles nous enseignent. Vivre est un art et c'est pour cela qu'il faut apprendre de même l'art de mourir pour que les pôles apparemment opposés s'égalisent. Dans cette situation, on ne parle plus de contraires mais de deux aspects dont est constituée la vie, et qui sont ; naître et mourir.

1 - Georges Ivanof Gurdjief

Dans son livre «Fragments d'un enseignement inconnu» P.D. Ouspinsky expose l'enseignement initiatique qu'il reçut, aussi que ses amis, de son maître Gurdjief (1877-1949), fondateur de l'institut pour le développement harmonique de l'homme.. Celui-ci avance des arguments bien différents des autres maîtres en ce qui concerne l'idée de la mort et de l'après mort.

Et pour cela nous devons commencer par comprendre ce qu'il signifie par s'éveiller, mourir et naître. Gurdjief enseigne: «Naître n'est qu'un autre mot pour désigner le commencement d'une nouvelle croissance de l'essence, le commencement de la formation de l'individualité, le commencement de l'apparition du «Moi» indivisible cela veut dire que l'homme doit se libérer d'une multitude de petits attachements et d'identifications qui le maintiennent dans la situation où il se trouve actuellement. S'éveiller signifie réaliser sa propre nullité».(Ref 4)

Pour Gurdjief donc la question est transportée sur un autre plan qui transcende le plan physique. Et la mort dans le sens devient la réalisation de notre propre nullité, de la conscience de notre propre impuissance. Et cette conscience ne se suffit pas pour être réalisée par la simple compréhension philosophique mais par une compréhension existentielle. Et une fois on devient conscient de cet état de réalité ne serait-ce que pour une seconde, on pourra travailler à élargir le champs d'action de cette conscience pour une meilleure réalisation de soi qui devient permanente. Et c'est dans cette vision des choses: «Qu'une vie suffit pour atteindre à la vision de toutes les lois. Un savoir relatif à la répétition des vies ne saurait rien apporter à un homme qui ne voit pas comment toutes les choses se répètent dans une vie, c'est-à-dire dans cette vie, et qui ne lutte pas pour se changer lui-même afin d'échapper à cette répétition. Mais il opère un changement essentiel en lui-même, et s'il parvient à un résultat ne peut pas être perdu». Mais il faut comprendre que tous les hommes ne sont pas égaux devant la vie non plus avec la mort, et qu'ils peuvent se réaliser d'une façon très différente. Pour «l'homme-machine», pour qui tout dépend des influences extérieures ; celui-ci n'a aucun avenir d'aucune sorte. Il est enterré et c'est tout: «Il n'est que poussière et retourne en poussière». Alors que pour qu'il ai une vie future, de quelque ordre qu'elle soit, il faut une certaine «cristallisation», une certaine fusion des quantités intérieures de l'homme ; il faut

une certaine autonomie par rapport aux influences extérieures... Alors «quelque chose» pourra résister à la mort du corps physique.. s'il y a quelque chose dans un homme il peut survivre. Mais si cela survit, son avenir est variable. En certain cas de cristallisation totale, il peut se produire une «réincarnation» ou une «existence» dans l'au-delà. Alors la vie continue dans le corps astral (qui est le deuxième corps après le corps physique et qui représente le champ magnétique qui entoure le corps physique). Mais tous les hommes n'ont pas nécessairement un corps astral. Car pour Gurdjief, l'homme ne naît pas avec un corps astral, même un petit nombre des vivants en ont un. Et c'est pour cela qu'il n'y a pas de survie ou bien cette survie dure peu de temps après la mort physique. Alors l'immortalité devient le résultat de beaucoup d'effort et de travail sur les énergies et les corps: physique, mental et subtil. L'immortalité est un don à qui la mérite...

Ainsi fut résumée, la conception de Gurdjief concernant la mort et l'au-delà. Cette conception unique, qui fut l'amalgame de plusieurs croyances et religions, est touchante par son unicité et par la dévaluation des idées longtemps restées secrètes et transmises pour les élus et au prix de grands sacrifices et de grands mérites.

2 - Rajneesh Bhagwan

De son côté Maître Bhagwan shree Rajneesh (maître hindou contemporain qui a eu des milliers d'adeptes dit: «J'apprends l'art de mourir, car quiconque est expert dans l'art de mourir devient aussi expert dans l'art de vivre»(ref 14), et il rajoute quand je dis que la mort est une illusion, je tiens à vous rappeler qu'il existe en vous quelque chose qui ne meurt jamais. Et qu'il existe une vie différente de celle que vous croyez connaître et c'est la vie éternelle.... car Dieu l'architecte divin est très intelligent il a bien placé les briques dans un sens opposé pour qu'elles se complètent. Et c'est cette opposition, ce principe de polarité qui est derrière la création de l'énergie donc de la vie. Car au même moment que l'homme n'est plus terrifié par l'idée de la mort et qu'il accepte et accueille avec enthousiasme l'idée de sa propre mort, c'est à ce moment même que la porte qui le conduit à l'éternité s'ouvre devant lui. Car le vrai sens de la vie, n'est pas de prolonger le séjour, mais de vivre totalement dans un moment précis. Cet homme qui avait réalisé cette vérité aura achevé beaucoup plus qu'un homme peut accomplir en une infinité de vies: «Apprendre à mourir est le secret de la vie, et la méditation est le chemin qui nous éloigne de cette confusion et de cette absurdité de la vie qui hante les philosophes modernes. Kafka, Camus et Sartre» (Ref 5). Ceci est en peu de mots, un flash sur l'enseignement du maître Bhagwan concernant la vision globale sur les thèmes de la vie et de la mort.

3 - Ramesch Balzekar

Balzekar Ramesch nous enseigne qu'effectivement tous les problèmes arrivent quand le fait essentiel de la manifestation phénoménale est ignoré: la manifestation en tant que telle est un concept: Rien n'est créé, rien n'est détruit. Les sages l'ont dit depuis des temps immémoriaux. Et, il ajoute que la plupart des Maîtres ne se réfèrent même pas à la question de la renaissance, dans leurs enseignements le plus pur.

Même le Bouddha n'a pas prêché la renaissance. Effectivement le Bouddha a dit : «Comme il n'y a pas de soi, il n'y a pas de transmigration de soi mais il y a des actions et les conséquences -effets continus- des actions. Ces actions ont été faites, mais il n'y a pas de faiseur. Il n'y a pas d'entité qui migre, pas de soi transféré d'un lieu à un autre, mais une voix qui passe, et son écho qui revient»(Ref 6)

C'est l'identification avec fausse et indépendante entité qui est supposée naître, souffrir et mourir. L'identification est liée au processus de causalité appelé Karma, ainsi qu'à la notion de servitude, de dépendance. C'est toujours l'entité qui est fausse, le phénomène comme son nom l'indique, n'est qu'une apparence dans la conscience qui ne peut être dépendante ni libre. Les maîtres, d'après Ramesch se réfèrent de temps en temps " au millier des vies" dans certains contextes. Cette référence était évidemment le processus d'évolution. Maharaj le maître de Ramesh se référait souvent au théâtre rêvé qu'est la vie. Dans ce jeu rêvé et temporel où des milliers d'êtres sont créés et détruits chaque minute, l'évolution doit évidemment former la base du jeu de (Nisarga)(Ref 7). Il explique disant: Dans les laboratoires des physiciens des particules infinitésimalement petites et énergiquement puissantes s'entrechoquent et s'annihilent entre eux ou bien créent de nouvelles particules donnant naissance à une nouvelle série d'événements. De manière similaire, à chaque naissance humaine un rôle lui est attribué dans le jeu rêvé afin que ce jeu puisse aller de l'avant dans son cours inéluctable. L'être vivant, qui est une apparence dans la conscience ne peut avoir une possibilité de choix personnel, est créé pour assumer certaines fonctions (même Hitler , Ghandi ou un individu insignifiant) et non le contraire . Ce n'est pas, qu'une nouvelle fonction est créée pour qu'une Ame individuelle soit punie ou récompensée en fonction de son Karma. L'individu n'est en aucun cas une entité indépendante, autonome, mais au contraire, porte sa fonction destinée, qui pave le chemin pour la fonction destinée supposée indépendante dans le futur limité, en accord avec le scénario du jeu rêvé. Il y a nécessairement une continuité entre la forme qui meurt et la nouvelle forme qui naît, car l'évolution va de l'avant, la nature ne recommençant par depuis le tout début à chaque fois. C'est sans aucun doute, la raison pour laquelle Mozart pouvait composer de la musique à l'âge de 12 ans, et Jhashewar pouvait écrire le Jhashewari à l'âge de 16 ans. Mais il n'y a aucune raison pour un individu de s'identifier avec une série de naissance dans la manifestation.

Ramesh ne croyait donc pas à la renaissance malgré le fait que la plupart des Hindous la souscrivent. Ramesh répétait après son maître Nisagadatta maharaj qui parlait en fonction de la conviction et de l'expérience. Il disait: «qu'il n'acceptait et ne pouvait pas accepter le concept de renaissance. On peut dire que le corps est " né ". Et l'on peut dire que le corps est mort, ainsi que le précisent ces mots. Le corps est " né ", croissant jusqu'à la maturité, jusqu'à la vieillesse, pour finalement " mourir ". Plus précisément, le corps meurt et dépérit sous terre, ou brûlé et transformé en cendres. Après la mort, le corps est irrévocablement, et totalement dissout, et ne peut donc renaître. Après la mort, la respiration se mélange avec l'air, et les sentiments avec la conscience universelle. Tout ce qui n'est pas objectif est subjectif. Et le subjectif ne peut "exister" en tant que subjectif, car il est sans forme. La seule forme d'existence

est ce qui est objectif, et le corps ne peut pas renaître après sa dissolution. Le subjectif ou plus précisément le non objectif ne peut donc évidemment être né ou mort, encore moins renaître. (Ref 6)

4 - K.jung:

C'est de l'existence cette source de conscience cosmique que se développe à partir d'un emmagasinement d'énergie et de conscience individuelle qu'on peut dépasser la thèse de la réincarnation pour une compréhension plus globale. Car rien ne se perd, rien ne se crée, tout se transforme dans le monde, comme nous enseigne Lavoisier. Et les idées se complètent à travers les âges, dans l'intellect des hommes et se conçoivent dans la conscience humaine collective, ou comme le dit très correctement K.Jung: «Notre époque attend de l'âme quelque purement mécaniste fait progressivement place à ces conceptions spiritualistes de l'homme, à sa relation avec lui-même, les autres et l'univers». (Ref 8)

L'immense accroissement de l'intérêt pour la psychologie dans le monde entier, montre que la conscience veut se retirer des réalités matérielles pour se tourner vers les réalités intérieures subjectives.

Pour Jung médecin, l'essentiel est donc d'acheminer le malade et tout homme vers cette région où naît en lui l'unité: l'unité du psychique et du spirituel, l'unité avec l'universel. Et là il se produira une progression de la conscience humaine et une naissance créatrice qui «entre-déchire la mère» et qui est au sens le plus profond la cause de toutes «les dissociations de la surface». Car la psychologie comme science, affirme Jung n'a pas à entreprendre «l'hypostase de l'imgo divine». Elle doit simplement conformément aux faits comptés avec la fonction de la religion, les affectes, les instincts, le concept de la mère et l'image de Dieu.

La psychologie avanguardiste de Jung, qui se trouve bien en avance de quelques siècles et grâce aux expériences «méta-psychologique» de Jung ont la force de faire surgir un homme total, de relier l'homme à son environnement, à ses racines et à sa destinée globale afin d'élargir le champ de connaissance de l'homme des «incidents» vers sa réalité cosmique. On a reproché à Jung d'être «mystique», mais on se demande que serait l'homme s'il ne se demandait pas sur son destin, sur l'ensemble de la question sur la vie et sur la mort?

Mais pour Jung, la question est tranchée, car il s'agit de l'inconscient collectif qui unit les différences apparentes de l'histoire. Il l'exprime ainsi: "Si l'on compare la psychologie de l'art moderne avec les conclusions de la science psychologique, avec la méthodologie et la philosophie des différents peuples, on réunit des preuves irréfutables de l'existence de ce facteur qui est l'inconscient collectif ." (Ref 8)

Car quand nous considérons l'histoire de l'humanité nous ne distinguons que la couche superficielle des événements, troublée en outre par le miroir déformant de la tradition. Mais ce qui s'est passé au fond échappe au regard de l'historien, car la propre marche de l'histoire est profondément cachée bien qu'elle ne soit vécue par tout le monde. Les guerres, les dynasties, les bouleversements sociaux, les conquêtes

et les religions ne sont que les symptômes artificiels d'une attitude spirituelle fondamentale et secrète de l'individu, attitude qui échappe à l'historien ; et ces sont: «Peut-être les créateurs de religion qui sont à cet égard les plus révélateurs. Les grands événements de l'histoire sont d'une insignifiance profonde. Seule est essentielle, en dernière analyse, la vie subjective de l'individu. C'est celle-ci seulement qui fait l'histoire». (Ref 8)

5 - Edgar Morin

Edgar Morin illustre la pensée bio-anthropologique qui voit dans la mort un problème, un constat, le trait le plus humain, car devant la mort l'homme exprime ce que la vie a de plus fondamental.

La revendication pan-cosmique de l'individu qui voudrait être tout, se perdre comme homme pour se trouver comme monde. Les analogies de la mort: la survie du double grâce à la magie du mort-renaissance du salut, et la mort heureuse du Nirvânâ ; s'élève dans l'histoire de l'humanité dans une lutte pour se défendre, pour conquérir l'esprit des hommes. Ceci laisse entrevoir la nostalgie des origines qui répond à une affectivité ouverte à l'action ainsi qui correspond au rêve de l'homme jamais adapté, jamais satisfait et exprime la structure profonde de l'individualité humaine qui refuse de considérer la mort comme un terme mais un au-delà où persiste et triomphe la singularité du salut par l'intermédiaire du Christ sauveur- ou l'universalité de l'homme.

Morin résume le problème de l'anéantissement du moi par la mort, il dit "En résumé, l'humanité, en chacun saisit sa propre loi de mort à l'image de la loi de métamorphose qu'elle reconnaît dans la nature où toute mort est suivie d'une nouvelle vie. Pendant des croyances immédiates selon lesquelles la mort renaît enfant ou animale, l'homme va s'appropriier les forces de naissance et de fécondité de la mort selon la magie de sacrifice et de l'initiation. Cette appropriation, il l'exercera sur sa mort quand il ne croira plus en la renaissance ou la survie automatique, en se faisant renaître de la mort selon la magie du salut" (ref 9)

6 - Pierre Daco

De son côté Pierre Daco cite la notion de double pour répondre à cet engouement des vies antérieures et des incarnations dans notre société moderne. Il dit que cette question a préoccupé les esprits depuis les temps les plus reculés: «Notre double serait-il capable de connaître une vie différente de celle de notre corps, tout en conservant le même je. On retrouve ici le corps glorieux de la théorie thomiste, subtil et lumineux, possédant encore une certaine matérialité, mais cependant différent des esprits purs». (Ref 10)

Daco cite Newton de même qui pensait que la démonstration du corps de lumière pourrait se faire en laboratoire. Et il ajoute comme tout est possible les recherches concernant les vies antérieurs ont aidé, psychologiquement nombre de personnes. Cette idée rend la mort moins absolue... Et ces recherches permettent de penser que la vie actuelle est non seulement la résultante de l'enfance, mais également d'existences plus lointaines. Ce serait, ainsi l'éclatement vers d'autres

dimensions de l'individu isolé et solitaire. Mais il faudrait des preuves et il semble que ce ne soit pas pour aujourd'hui» (Ref 20). Cependant Daco ne nie pas que la possibilité des expériences de réincarnations actuellement sont posées sans qu'on craint d'être pris pour ridicule. Car il s'agit d'une croyance aussi vieille que l'humanité et que même la physique moderne y retrouve des anciennes conceptions basées sur les prodigieuses intuitions et qui opèrent un pont qui relie plusieurs siècles de distances. Et Daco ajoute que si la réincarnation de «soi-même» devait être une réalité, l'apport psychologique et physiologique serait évidemment considérable. Mais malgré ces considérations positives il affirme à la fin: «Personnellement, je ne crois pas à l'individualité (telle qu'on l'entend généralement). Par contre, je crois que notre «je» est un fantastique emballage de «réincarnations» diverses. Finalement pour les électrons, chacun de nous contient l'histoire entière de l'humanité. Si cela s'avère exact, l'importance psychologique et philosophique en serait démesurée, même si aucun moyen technique et mental ne permet actuellement d'extraire les informations des électrons humains». (Ref 10)

Et nous, avec Daco, on ne peut qu'espérer qu'avec le développement des sciences et surtout de la physique et de la médecine, l'homme pourrait commencer à découvrir les potentialités cachées de son cerveau et de son milieu pour une meilleure acceptation de soi et de ses limites ; Pour une meilleure conscience du rôle que chacun de nous a, avant que la mort nous appelle.

Ainsi donc, plus on s'approche du XXème siècle, plus notre angoisse existentielle devant la mort, devient l'angoisse de l'homme devant son ignorance et son incapacité à répondre aux questions essentielles. Est-ce un mythe? Est-ce une réalité? Chacun de nous à sa façon essaye de dépasser ces questions existentielles; d'où cette quête grandissante de maîtres vivants ou de techniques nouvelles afin d'assouvir l'ancienne soif de divinité comme le dit Mircea Eliade: "Au niveau de l'expérience de divinité personnelle le mythe n'a jamais disparu". (Ref 11)

Conclusion

Après ce panorama des idées philosophiques et religieuses concernant le sujet de la mort et de l'au-delà. Et après avoir cité les points essentiels sur lesquels portent les arguments en faveur d'une vie et de plusieurs réincarnations on est arrivé à la synthèse que l'essentiel reste dans l'attitude à adopter vis-à-vis de ces questions, et, surtout dans l'expérimentation de ces enseignements. Malgré leur grande diversité.

Le but de cet article ne fut jamais de juger quelle religion a raison, ou quelle idée est juste, mais d'attirer l'attention du lecteur sur les contradictions existantes dans les différentes cultures, et dans les différentes interprétations du sens de certains versets de l'évangile et du Coran afin de pouvoir gérer ces différences dans un climat d'ouverture d'esprit et de l'acceptation du différent chez l'autre. Surtout si nous sommes tiraillés entre ces interprétations et notre souci de trouver une réponse qui puisse calmer notre mental longtemps irrité par les dilemmes philosophiques et religieux. Toutes les choses qui nous arrivent ont un sens c'est vrai, sinon n'arriveraient pas. Il est aussi indispensable pour nous d'essayer de

trouver le sens de certaines séquences: Maladies, mort, paix ou misère intérieure, et d'avoir en même temps l'occasion de vivre certaines expériences afin de les ressentir dans leur globalité adéquate.

Ici on pourra citer ce passage des Ecclésiastes qui chante le balancement infini entre les phénomènes et au-delà des apparences pour une recherche de l'essentiel et de l'intensité du moment présent: «Il y a un moment pour tout, et un temps pour tout faire sous le ciel, et un temps pour enfanter et un temps pour mourir, et temps pour aimer et un temps pour haïr ; et un temps pour la guerre et un temps pour la paix».

Peut être on pourrait rejoindre Jacques Vigne (psychiatre qui a vécu en Inde pendant cinq ans dont le livre est une synthèse passionnante et neuve entre la tradition et la psychothérapie), pour une définition de la méditation: «la méditation pourrait être: s'asseoir et accepter ses limites ici et maintenant. C'est un moyen immédiat de pouvoir les transcender» (Ref 12) . Dozen le maître Zen du XIIIe siècle disait: «En acceptant ses limites, on devient sans limites».

Et la méditation la plus expressive pourrait donc être cette expérience unique que chacun de nous a avec l'approche de la mort de soi et des autres. Et l'attitude qu'on peut avoir concernant ce sujet, est primordiale et peut être fatale pour certains: car ceux qui auront pu transcender les questions de notre phénoménalité et notre nouménalité immanente, et trouver des réponses clés auront accès à la paix et à l'équilibre mental et psychique dans ce monde plein de contradictions et de plus en plus angoissant qui est le nôtre.

Références

- 1- Shri Aurobindo: Métaphysique et psychologie. Ed: Albin Michel, Paris 1976.
- 2- Le nouveau Testament. Ed. Intégrale, Sté biblique française les éditions du cerf,1972.
- 3- Essai d'interprétation du Coran inimitable. Traduction par D. MASSON. Revue par Dr. Sobhi el Saleh. dar al-kitab al-masri. Dar al-kitab allubnani.
- 4- Ouspensky: Fragements d'un enseignement inconnu. ed: Stock 1974.
- 5- Bhagwan Shree Rajneesh: And now, and here. Vol 1 Ed: Rajneesh fondation, 1969.
- 6- Ramesh. S. Balsekar: Experiencing the teaching. Ed: Advaita press, Los Angeles 1988.
- 7- Nisargadatta Maharaj "Je suis" 1973. INDE.
- 8- Karl Crestov Jung: L'homme à la découverte de son âme. Texres choisis. Trad R. Cohen. Genève 1943.
- 9- Edgard Morin: L'homme et la mort. Ed: Le seuil, Paris,1970.
- 10- Daco Pierre: Les voies étonnantes de la découverte psychologique. Ed: Marabout.1988.
- 11- Mircea Eliade: Mythes, rêves et mystère, Gallimard 1957.
- 12- Jacques Vigne, le maître et le thérapeute. Ed Albin Michel. Paris 1991.

GENÈSE DE L'EXTRAVERSION Identité et manifestation vestimentaire

Nasr W. EL KHAZEN^(*)

1. Du méchant Diable et du bon Dieu

Précisons tout de suite la raison pour laquelle cette investigation se place d'emblée dans un inextricable bournier manichéen. L'objectif n'est certainement pas la résolution des problèmes métaphysiques posés par la dichotomie multi-millénaire des principes du bien et du mal. Par contre l'objectif viserait à dénoncer la survivance subreptice de cette dichotomie dans les perspectives théoriques des sciences humaines. L'accent sera mis sur les conditions probables qui auraient poussé les théoriciens à adopter l'une plutôt que l'autre des alternatives concernant la nature humaine.

En nous référant brièvement à ces perspectives multidisciplinaires dans le cadre étroit de cet article, nous ne prétendons pas qu'elles expliquent mieux que d'autres les phénomènes considérés, ni qu'elles sont uniques ou plus judicieuses... Ces perspectives seront utilisées d'une manière instrumentale, comme illustration ou en tant que pourvoyeurs de moyens d'investigation qui permettraient l'ébauche d'une nouvelle interprétation du concept d'extraversion à travers une analyse des fonctions vestimentaires. L'extraversion étant considérée comme l'expression d'une caractéristique identitaire essentielle de la nature humaine : la dialectique de différence (1).

Dans «Discours sur l'origine de l'inégalité» (1755), la perspective de Rousseau sur la nature humaine est souvent résumée par la boutade «l'homme est bon, la société le déprave». Elle a été le plus souvent écartée à cause de l'angélisme qu'elle semblait introduire dans l'analyse des phénomènes humains. Il serait utile de dégager en conséquence cette proposition de son contenu apparemment subjectif. Un contenu qui refléterait une prise de position idéologique ou religieuse telle que : Dieu, infiniment bon, créa l'homme à son image... L'univers sémantique de l'attribut «bon» a dénaturé ce qui semble être la première proposition, le postulat qui fonde la perspective de Rousseau. En effet celui-ci exprime sans détour l'origine et le choix qui définissent les faits objectifs sur lesquels il fonde sa théorie relative à la nature humaine (2). Ces fondements restent légitimes car le savoir acquis ne nous autorise à rejeter aucune des propositions possibles. Il est en conséquence indispensable de formuler à nouveau la proposition de Rousseau: indispensable, dans la mesure où d'autres sources plus récentes

* Institut des Sciences Sociales - Section II

adoptent, avec moins de clarté, la même proposition et portent, de manière plutôt implicite, des jugements équivalents sur les fondements de la nature humaine.

Le saint-simonisme et le fouriérisme en l'occurrence, traités par Engels de socialismes utopiques par opposition au socialisme scientifique, pourraient servir de sources non moins «positives», contestables et contestées, sur la nature humaine. Les tentatives d'application, éphémères ou avortées, des idées du socialisme utopique ont par ailleurs suscité un rejet réflexif rapide qui conforta, un certain temps, les adversaires de ces propositions. A son tour le socialisme scientifique, qui postule des thèses sur la nature humaine diamétralement opposées au socialisme utopique, se trouve lui aussi, surtout depuis dix-neuf cent quatre vingt dix, confronté à la même dimension de rejet réflexif... Il serait évidemment inutile de préciser que l'échec dans les entreprises d'application ne peut, dans les deux cas, être considéré comme une preuve du caractère erroné de l'hypothèse adoptée. Mais ne semble-t-il pas utile de s'interroger sur l'énorme crédibilité académique que l'on continue à accorder à l'un des socialismes au détriment de l'autre ?

La théorie freudienne, quoique inconciliable dans sa perspective individualiste avec le collectivisme du socialisme scientifique, semble adopter la même origine et les mêmes choix quant à la nature humaine. En effet, sans rentrer dans les détails de ces théories, nous pouvons considérer comme Éric Fromm que le sujet freudien est une copie de l'homoeconomicus régi par l'intérêt dans les théories économiques classiques. Nous pouvons même ajouter que le constat de Fromm concerne aussi les théories économiques non classiques, comme les diverses modalités d'application du Marxisme, car l'intérêt de classe est aussi une forme d'égoïsme collectif...

Les découvertes des éthologistes constituent, à ce sujet, des sources considérées actuellement plus crédibles. Elles pourraient nous servir à dénoncer le conformisme déterministe des théories qui rejettent systématiquement toutes les propositions qui ne sont pas fondées sur l'égoïsme, l'agression, l'exploitation ou le contrôle. Comme s'il était plus objectif ou plus scientifique de considérer la nature humaine à l'image du «méchant diable» plutôt qu'à celle du «bon dieu». Les recherches en éthologie et leur développement en psychologie expérimentale et sociale ont depuis longtemps prouvé que les comportements sociocentriques sont innés. A cet égard les expériences de H. Harlow, menées de 1959 à 1974, sont devenues une référence classique. H. Harlow prouva que les petits singes préfèrent, dans certaines conditions, la tendresse à l'alimentation. La tendresse est matérialisée par la recherche de la chaleur, le choix de la texture et le contact de la peau... Les petits singes sont par ailleurs capables de réhabiliter une mère orpheline... Ils ont déjà les moyens de comprendre qu'ils donnent et reçoivent du plaisir... Pour sa part, F. Bowlby s'est intéressé aux effets pathologiques de la perte de la mère chez l'enfant... A l'opposé de la théorie freudienne égoïste il prouve que l'obligation n'a pas besoin de toute l'ontogenèse pour avoir une chance d'apparaître. L'obligation est désormais un phénomène précoce et précâblé. En s'inspirant des recherches éthologistes de Lorenz et Tinbergen, il constate que l'enfant est programmé dès sa naissance, à savoir maintenir ou augmenter la proximité de la mère (étroite, pleurs, déplacement vers...) d'une part, et à

l'amener vers lui d'autre part en lui dispensant sourires, sons et caresses... Cette conduite d'attachement de «bébé dragueur», si l'on peut dire, se généralise à son entourage adulte et remplirait à la base une fonction biologique de protection. Cette fonction se serait fixée, au cours de l'évolution de l'espèce, pour augmenter les chances de survie. Elle est aussi importante pour l'enfant que la fonction nutritive ou reproductive. Ainsi la peur de la séparation est liée chez l'enfant à toutes sortes de dangers : peur des personnes et des lieux inconnus, peur de l'obscurité, des mouvements brusques... Bowlby conclut que les vols ou les agressions seraient des conduites d'appel qui visent à forcer le rapprochement des adultes protecteurs distants...

En conséquence la structure freudienne de la personnalité du bébé, considéré comme «un pervers polymorphe», doit être amendée. Le «ça» n'est plus le seul facteur explicatif du comportement humain dans sa prime jeunesse. Le «Moi» n'est plus cet arbitre de ligne sans prérogatives qui essaye de concilier les contradictions de deux aliénantes superpuissances, les réclamations du «ça» et les exigences du «Surmoi». Superpuissances, étrangères au «Moi forgé dans l'interdit », responsables du «malaise dans la civilisation». Les conduites sociocentriques étant de nature anthropogénique, les êtres humains définis et/ou constatés égocentriques dans les théories psychologiques, économiques et sociales seraient donc des individus amenés à devenir ainsi. Dans cette perspective l'égoïsme prédominant serait un phénomène culturel fonctionnel et acquis. Les fondements génétiques égocentriques de l'homoeconomicus et de l'intérêt de classe disparaissent. De même, l'adoption persistante de ces fondements génétiques trahirait, de nos jours, une défense de type idéologique, une tentative de justifier la présence de l'injustice sociale...

Débarrassées des préjugés qui les frappent, les propositions sur la nature humaine fondées sur le sociocentrisme, la compréhension, la reconnaissance et l'indépendance d'autrui, réapparaissent aussi vraisemblables ou aussi invraisemblables que celles qui les contestent. L'assertion évidente qui considère que «méchant» et «bon» sont des hypothèses équivalentes dans ce domaine, n'a curieusement pas été suffisamment considérée. Il serait peut être utile de convenir qu'il n'est pas nécessaire d'être pessimiste pour être crédible.

En réalité considérer, intentionnellement ou pas, la nature humaine comme étant exclusivement satanique est aussi une prise de position idéologique. Elle consiste, le plus souvent, à poser l'antithèse de l'explication religieuse pour s'opposer à son influence ou se soustraire aux critiques de la majorité consensuelle antireligieuse de la communauté scientifique. Bien entendu, il ne s'agit pas de prendre position dans la vieille querelle qui oppose la communauté religieuse à la communauté scientifique... Notre propos viserait plutôt à défendre la victime de cette querelle : l'homme dénaturé par les perspectives partiales et partielles, l'homme transformé en «pauvre diable».

La tendance, qui tente d'analyser les phénomènes psychosociaux sans a priori négatif ou positif sur la nature humaine, dénonce le déséquilibre en faveur de l'hypothèse négative sans l'exclure pour autant. Le déséquilibre observé en faveur

des hypothèses négatives est non seulement injustifié mais il devient d'autant plus intéressant que sa dénonciation pourrait permettre d'entrevoir des hypothèses explicatives euristiques. La dénonciation de ce déséquilibre expliquerait, en ce qui concerne cette étude, le mépris dans lequel est maintenue la disposition à l'extraversion. Disposition pourtant essentielle à l'accomplissement identitaire.

2. Il était un jardin qu'on appelait la terre...

En somme peut-on développer de manière crédible une troisième alternative qui puisse rendre compte des conditions dans lesquelles les deux types de propositions antithétiques se vérifieraient ?

L'hypothèse d'une longue période de fusion originare entre l'ordre naturel et l'ordre social qui débouche sur une période de distanciation, suivie d'une période récente d'opposition entre ces deux ordres pourrait, sans «angélisme» ni «satanisme», apporter une solution adéquate à la problématique posée ci-dessus.

En fonction de cette hypothèse, l'application des dimensions de l'identité, telles qu'elles ont été définies dans les articles précités (3), sur les fonctions vestimentaires servira à dévoiler le sens que prend le dénigrement de l'extraversion en fonction de l'idée qu'on se fait de la nature humaine.

2.1. La période de fusion

Lorsque Freud se propose, dans «Totem et tabou», d'illustrer l'avènement le plus probable du phénomène social, il présente les fondements de sa théorie comme une histoire construite de toute pièce : «Just as a story». Ce choix lui permet de se libérer des contraintes du savoir déjà établi par les naturalistes et les anthropologues de l'époque d'une part, sans le priver de s'en inspirer au besoin d'autre part. N'étant pas aussi habile, le respect des faits établis par les diverses disciplines concernées en sciences humaines sera maintenu dans la limite des moyens disponibles. Les développements proposés seront le plus souvent inspirés par les faits unanimement admis...

Quelle que soit la théorie naturaliste à laquelle on se réfère, les résultats des phénomènes d'évolution ou de mutation (lents, brusques, sélectifs ou neutres...), semblent systématiquement et graduellement desservir les capacités physiologiques offensives et défensives de l'homme tel qu'il a été reconnu et étudié par les paléontologues depuis ses lointaines origines. Que les caractères transmis par cette multitude de générations soient des conséquences de la condition d'humanoïde et/ou des conséquences des conditions dans lesquelles ont vécu ces humanoïdes, nous pouvons dans tous les cas définir la tendance générale du mode de vie qui découle ou induit les résultats tels qu'ils furent observés.

Peu nombreux et disséminés dans la nature, les humanoïdes ont très longtemps vécu dans des conditions assurées par l'ordre naturel, plutôt favorables à leur survie. Ces êtres «préhistoriques» de constitutions diverses n'étaient pas tous ou n'ont du moins pas tout le temps été, des êtres résistants et agressifs comme il convient au narcissisme culturel de l'homme «historique» de les imaginer. En effet

les caractéristiques physiologiques avantageuses, du point de vue de l'agression et qui permettent de faire face aux dangers, sont rares et ont systématiquement tendance à s'atrophier. Une réduction graduelle de certains organes de défense jusqu'à ce qu'ils soient devenus rudimentaires a été constatée par tous les paléontologues quelle que soit la théorie à laquelle ils se réfèrent. Par ailleurs pour surmonter des difficultés occasionnelles dans un environnement favorable, il est fort probable que la résolution des problèmes par la tolérance, l'astuce, l'expérience du détour, le renoncement..., était des variantes de conduites plus performantes que le recours à la force ou l'agression qui vise à forcer les données de l'ordre naturel. Car dans un environnement favorable, le choix des conduites substitutives est bien plus accessible et beaucoup plus facile à adopter que le choix du recours au changement des conditions de l'ordre naturel. En effet les variantes de conduites, qui supposent le recours à la force, l'agression ou le changement du statu quo, exigent un effort particulier, présentent toujours un certain danger et entraînent le plus souvent des conséquences nuisibles aux individus, aux groupes et à l'environnement concernés. Que la conservation d'un trait, qui préfère l'adoption des variantes substitutives pendant cette période, soit une cause ou un effet de la dégénérescence des aptitudes physiologiques offensives et défensives des hommes, n'est pas ici la question qui importe. C'est le fait indiscutable de cette dégénérescence qui atteste de la forte probabilité de l'existence d'une longue période phylogénique où les hominiens vivent une fusion avec l'ordre naturel, puis passent à une période de continuité entre l'ordre naturel et l'ordre social. Tant que la reconstitution des ressources naturelles ne se faisait pas trop attendre, la continuité assurée par les dieux ou la nature entre l'ordre naturel et social persiste. Cependant l'épuisement progressif des ressources atteint des limites au-delà desquelles une reconstitution naturelle devient difficile ou impossible. L'apparition d'un système de rareté contraignant est relativement récente et se manifeste, durant les vingt derniers millénaires, à des moments différents et selon diverses modalités, dans les régions plus ou moins surpeuplées du globe. La civilisation agricole des Mayas par exemple, dont l'ordre social était dans une continuité incontestable avec l'ordre naturel, semble avoir été l'une des dernières grandes victimes de l'épuisement des ressources vers l'an mille de notre ère. Pour des raisons spécifiques qui restent inconnues, cette civilisation n'a pas pu assurer le passage à un ordre social qui adapte les hommes aux nouvelles conditions... Nous pouvons cependant supposer, qu'en règle générale, l'apparition de cette rareté serait partout liée à la prolifération du nombre des sociétés à système fermé et à la croissance démographique de chacune d'elle dans un environnement aux ressources limitées.

En effet, à des moments différents de leur histoire, les hommes sont désormais confrontés à des conditions naturelles défavorables auxquelles la longue période de conditions favorables ne les a pas préparés. La fusion/continuité vécue jusque-là entre l'ordre social et l'ordre naturel les pousse à laisser faire, à diminuer en nombre et à rétrograder dans le respect des lois de la nature. Peu à peu, subir les conditions du système de rareté (famine, épidémie, mort, anarchie, dispersion...) qui restaurent spontanément l'équilibre n'est plus la

seule alternative disponible. La distanciation diversement interprétée et l'opposition entre l'ordre social et l'ordre naturel semblent, elles aussi, être considérées comme des choix probables.

2.2. Les deux types de distanciation

Les peuples, qui ont survécu à la malédiction de la rareté, gardent dans leur patrimoine culturel les croyances et les enseignements du passage d'un ordre naturel favorable à un ordre naturel défavorable. On retrouve ces croyances et ces enseignements dans toutes les civilisations depuis les simples expressions populaires jusqu'aux traces immortelles laissées par les valeurs culturelles et les textes sacrés ou épiques.

«Iyyèm zamèn» (dialecte libanais) et «the good old days» (anglais) sont des expressions dans lesquelles persiste la même nostalgie conservée dans la langue française par «le bon vieux temps». Une nostalgie que l'entendement populaire déplace souvent, dans son utilisation quoti-dienne, de la phylogenèse à l'ontogenèse...

Le mot «édami» est utilisé en dialecte libanais pour désigner l'honnête homme. Le pluriel du même terme «a'wédem» qualifie les gens bien. La racine de «édami» est «édem» qui veut dire Adam. La référence à Adam et à son clan pour désigner l'honnête homme et les gens bien, est un exemple clair de la conservation linguistique d'une valeur culturelle qui se rapporte à cette période favorable de fusion et de continuité avec l'ordre naturel. Dans certaines circonstances le terme «édami» est précédé de la locution condensée «ba'adou» qui veut dire «il est encore». L'analyse de l'évaluation populaire de l'honnête homme à partir de la référence à Adam et l'expression «il est encore», ne supposent pas nécessairement la présence d'un abandon de cette ancienne vertu. Dans les cultures orientales le passé n'a pas la valeur généralement péjorative que les cultures occidentales ou occidentalises lui donnent depuis un certain temps (vin, objets d'art et vestiges mis à part). Le passé ne s'oppose pas, dans les cultures orientales, au moderne ou au futur. Notons par ailleurs que le futur en tant que tel n'a pas en langue arabe une structure grammaticale indépendante, sa conjugaison s'obtient à partir d'une légère altération du présent : l'adjonction de la lettre prononcée «cine»... En réalité, l'enseignement, que les expressions «édami» et «ba'adou édami» reflètent, est une forte tendance culturelle à l'extraversion qui exprime carrément tout haut ce que l'on cache et pense tout bas : dans les périodes difficiles l'homme s'est trouvé et se trouve devant la nécessité de recourir à des comportements indignes de l'homme exemplaire (Adam) auquel il se réfère pour définir son identité. Les théories du contrôle social expliquent la présence de telles régularités par le désir d'éviter les contraintes. Un désir qu'elles considèrent plus apparenté à la nature humaine que l'obligation de se conformer... Une référence aux textes sacrés de la Bible permettra de confirmer l'interprétation proposée de la notion «édami», en précisant ce qui est indigne d'Adam et par voie de conséquence d'un «édami».

La version biblique relative au passage d'un ordre naturel favorable à un ordre naturel défavorable est par ailleurs un document sacré inestimable de par sa valeur

et sa clarté. En effet, après avoir précisé que l'homme né de la poussière de la terre et du souffle de Dieu (4), la genèse précise que «L'Éternel Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Éden pour le cultiver et pour le garder» (5). Contrairement aux affirmations courantes, la version biblique intégrale de la création n'est à l'évidence pas fixiste. C'est plutôt son interprétation scolastique qui l'est. Le texte nous apprend respectivement, à travers la finalité répétée des expressions «pour le cultiver» et «pour le garder», que les conditions favorables de l'environnement (Éden) achèvent la création de l'homme et le préservent des dangers. «Mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras» (6). Comme le serpent l'avait prédit, l'homme mange de cet arbre et ne meurt cependant pas. En cela, ce passage confirme la proposition précédente dans la mesure où il semble annoncer une évolution temporelle (le jour où...) vers une métamorphose de l'homme : une mort symbolique et non pas une mort réelle. C'est la mort d'un certain type d'homme dont il s'agit, la fin de la vie en harmonie avec l'environnement (fusion) qu'annonce le récit. Les hommes survivent mais «les yeux de l'un et de l'autre s'ouvrirent, ils connurent qu'ils étaient nus». L'homme nouveau est né, il prend conscience. «Ayant cousu des feuilles de figuier, ils s'en firent des ceintures» (7), la période de fusion avec l'ordre naturel est terminée. Après la perte du paradis (abondance) l'homme nouveau ne peut plus vivre nu. Selon la Bible se couvrir d'une ceinture est symbolique, c'est le premier acte réfléchi de l'homme social qui se distancie de l'ordre naturel. Dans le texte l'homme nouveau se couvre pour cacher sa nudité à la hauteur de ses organes génitaux. La fonction vestimentaire explicite de la ceinture semble être celle de la pudeur. Une interprétation qui se limite au sens explicite de ce passage consiste à considérer la sexualité comme indigne du statut de l'homme nouveau. Cependant en considérant que le texte, quelques versets plus hauts, avait affirmé que l'homme et la femme «deviendront une seule chair» (8), l'interprétation triviale du comportement sexuel comme étant indigne dans son essence, ne tient plus. Le port de la ceinture doit être expliqué comme un acte symbolique qui ne se limite pas au sens explicite, au signifiant interprété dans le sens de l'éthique tribale juive; le sens implicite ou signifié du port de la ceinture révélerait l'institution des normes qui permettent de résoudre les problèmes posés par les relations sexuelles incontrôlées : réduire la croissance démographique incontrôlée et éviter l'épuisement des ressources d'une part, éliminer la source des conflits intra et intergroupes pour la possession des femmes d'autre part. Notons à ce sujet que le terme choisi par l'une des plus anciennes civilisations du monde pour désigner l'inceste confirme cette interprétation. En effet l'inceste, dans le véhiculaire des langues chinoises, est désigné par un mot qui signifie désordre...

En généralisant, selon l'interprétation triviale, le mépris d'une partie du corps au corps tout entier (généralisation pathologique), cette fausse interprétation a fondé le dualisme corps/esprit et a abouti aux déboires des théories classiques sur la nature humaine...

Saint François d'Assise qui a connu la débauche avant de se consacrer à la vie monastique se rend bien compte de l'absurdité de la généralisation du mépris à la totalité du corps humain. Petit bourgeois et poète ingénu, il inaugure sa vie

monastique en se dénudant en public pour signifier le renoncement à tous les biens chers à l'homme civilisé. Le corps nu est pour lui le symbole du retour aux origines... Par cet acte d'extraversion qualifié, il réhabilite et affirme l'union du corps et de l'esprit. Cette extraversion frise la révolution contre l'ordre social et propose le retour aux sources (ordre naturel). Elle sera cependant tempérée par l'adoption du froc le plus élémentaire. Un élément vestimentaire qui signifie la pauvreté et couvre pour ne pas choquer... Le froc réconcilie ainsi le désir de se remettre à la providence (ordre naturel) avec l'ordre social du citoyen aliéné. Il rétablit une référence minimale à l'ordre social tout en soulignant une distanciation par rapport à lui lorsqu'il perd ou travestit la relation de l'homme à ses sources. Saint François d'Assise devrait être considéré comme un précurseur de l'art révolutionnaire de la renaissance italienne qui affirmera bien plus tard (fin du quinzième siècle) la nécessité de retrouver l'innocente esthétique extravertie de l'art antique... C'est la fonction vestimentaire de la pudeur hypocrite et répressive que saint François rejette. Le corps humain n'est pas responsable de la «perversion du nu», c'est le sens introverti ou refoulé qui transforme le nu en exhibitionnisme, l'acte sexuel en pornographie... En traitant de ce type de problèmes Freud les identifie à des névroses sociales et souhaite «qu'un jour quelqu'un s'enhardisse à entreprendre... la pathologie des sociétés civilisées» dans un but thérapeutique (9).

Dans une étude ultérieure sur la symbolique vestimentaire (10) nous avons montré que, dans certaines civilisations orientales qui précèdent l'apparition de la religion juive, la ceinture avait pour fonction de séparer entre le haut et le bas, l'humain et l'animal... La partie de cet article intitulée : «222. Distanciation et récupération adaptative» montre, qu'en dehors de la tradition juive, le bas ou la partie apparentée à l'animal n'est pas toujours considérée comme indigne en tant que telle. Beaucoup d'autres exemples peuvent aussi confirmer cette interprétation compréhensive des normes. L'adoption de la monogamie dans certaines conditions de stabilité sociale serait une tentative qui vise à réduire les conflits qui pourraient ébranler la cohésion sociale. Le nombre des femmes et des hommes étant naturellement équilibré, on pourrait choisir de les astreindre aux limites du couple. Par contre l'expérience des communautés instables, vivant dans des conditions difficiles ou des milieux inhospitaliers, pourrait conduire à des déséquilibres démographiques inévitables qu'il s'agit de compenser au plus vite pour assurer la survie du groupe. La polygamie serait une mesure compensatrice des pertes en guerriers de sexe mâle et une prise en charge du nombre de femmes excédentaire. Son application dans des conditions de stabilité entraîne des conséquences néfastes comme la nécessité de cloîtrer les femmes pour les protéger contre les prétendants désavantagés par le système...

Pour réussir cette «socio-stasie» ou ce contrôle social il faut pouvoir re-lie en permanence l'ordre social aux nouvelles conditions de l'ordre naturel. Or la distanciation opérée par la catastrophe fait obstacle au renouvellement de la liaison avec l'ordre naturel. Nous verrons, dans ce qui suit, que l'avènement du phénomène religieux est lié au rétablissement de la référence de l'ordre social à l'ordre naturel plutôt qu'au renforcement du système établi (explication marxiste). Cette fonction de réconciliation des deux ordres est d'autant plus essentielle qu'elle parvient à

résoudre des paradoxes rationnellement ou pratiquement insolubles. Comme imposer à la fois le respect et la transgression d'une conduite généralement considérée comme un tabou universel : les prescriptions religieuses peuvent miraculeusement lever un tabou dans beaucoup de sociétés traditionnelles dès qu'il s'agit, par exemple, de prendre en charge la veuve, les biens et la progéniture d'un proche. Les personnes que le système de parenté excluait deviennent les premières concernées... Un autre exemple pourrait être la pratique simultanée de la prohibition du divorce et de l'annulation du mariage dans l'église catholique...

En somme la sexualité incontrôlée aboutit à des catastrophes. Celles-ci sont interprétées dans toutes les civilisations comme correspondant à la transgression de la volonté divine qui gère la nature. Cette transgression peut susciter la colère du créateur (le déluge biblique) ou d'un jeune dieu qui pourrait obtenir, comme «Enlil» dans l'épopée de «Gilgamesh», la permission de faire périr les hommes (le déluge de la Mésopotamie). Les hommes, par opposition aux animaux qui ne connaissent pas le bien et le mal, doivent contrôler leurs comportements sexuels en fonction des régularités observées. On passe ainsi de la fusion «animale» à la distanciation «humaine» entre l'ordre social et l'ordre naturel. Cette distanciation imposée par les catastrophes peut avoir plusieurs conséquences fatales : agression, révolte, massacre, anthropophagie, anarchie, dispersion... La prohibition sert à éviter ces conséquences dangereuses. Cette dimension fonctionnelle des tabous doit cependant rester incompréhensible et inexplicée pour ne pas suggérer ce que le tabou veut éviter. Discuter un tabou c'est déjà le transgresser en ouvrant la voie à l'interprétation et au changement de la loi... De ce fait, dans une société conformiste agir spontanément, prendre l'habitude d'exprimer ce que l'on pense (tendance à l'extraversion), c'est prendre le risque de déclencher les conséquences de la catastrophe. Si la transgression n'est pas intentionnelle, elle émane d'un homme indigne de ce nom parce qu'il est irresponsable et incapable de se contrôler. Il est inférieur et son extraversion est méprisable... Si la transgression est intentionnelle, l'extraversion est un crime et émane d'un déviant qu'il faut punir ou éliminer. Ce crime est d'autant plus sévèrement puni que l'ordre qu'il risque d'ébranler est nouveau ou précaire. Cet ordre n'explique plus rien et ne résout pas les problèmes; la prétention, de pouvoir réduire par la coercition les conséquences de la catastrophe, est la seule illusion qui justifie encore sa pérennité. En conséquence, il use aveuglément de la force... Socrate est par exemple accusé de parler à tout venant, de transgresser les normes religieuses et de corrompre la jeunesse... La mort de ce déviant coupable d'extraversion prépare, selon Durkeim, l'avènement d'une nouvelle éthique qui remplace les traditions devenues incompatibles avec les conditions de la vie courante (11)... Sans nous étendre à ce sujet, chacun peut constater le rôle essentiel que joue l'extraversion dans les diverses manifestations qui suivent : liberté de pensée, liberté d'expression, indépendance, transparence d'une part, révolte, manipulation, agression, exploitation de l'autre... Faut-il sacrifier systématiquement les premiers pour éviter les seconds?

En somme, les concessions à l'ordre social, adoptées au profit de tous et de chacun des membres qui y souscrivent pour éviter la catastrophe (contrat social),

sont transformées, par la prohibition et le mécanisme de son respect, en vérités incompréhensibles (non discutées) et sacrées (imposées par les dieux). La fonction de la honte est donc instrumentale, elle vise à inhiber systématiquement, à créer un rejet automatique des comportements menaçants d'ordre sexuel et agressif. Le rejet automatique est vécu comme une réaction naturelle et de ce fait, la norme perd sa dimension coercitive externe et ne sera plus contestée. La honte devient un réflexe conditionné. Elle est, si l'on peut dire, une pudeur coercitive organicisée qui favorise l'institutionnalisation permanente de la norme. Freud s'intéresse surtout aux conséquences de ce phénomène qu'il constate. En effet il écrit : Le tabou «paraît naturel à ceux qui vivent sous son empire» (12), cependant il y a un prix à payer car «on a échangé un malheur extérieur menaçant perte de l'amour de l'autorité extérieure et punition de sa part contre un malheur intérieur continu, à savoir cet état de tension propre au sentiment de culpabilité» (13).

L'explication que nous venons d'avancer présente, en premier lieu l'avantage de synthétiser les deux tentatives d'explication freudienne du phénomène de civilisation. En effet en 1929 Freud écrit : «La civilisation doit tout mettre en oeuvre pour limiter l'agressivité humaine et pour en réduire les manifestations à l'aide de réactions psychiques d'ordre éthique» (14). Cette prise de position de Freud correspond à un remaniement tardif de sa première conception qui, en 1908, supposait que la sexualité était la seule réalité menaçant le processus de civilisation (15)...

L'explication que nous venons d'avancer éclaire en second lieu la notion de tabou, définie de manière ethnocentrique dans «Totem et tabou». En effet, Freud y considère d'office la notion polynésienne de Tabou comme une notion étrangère à l'entendement occidental : «nous ne possédons plus la notion qu'il désigne ». C'est une sorte de «terreur sacrée» (16).

Contrairement aux prescriptions tabous dont la logique peut être encore décelée dans la genèse (sens implicite de la ceinture) et malgré la présence de quelques paradoxes, la Bible explique et permet la discussion des catastrophes : Adam accuse les autres et tente de se disculper... Le Créateur s'explique, désigne la transgression et fixe la peine correspondante... Après la catastrophe, la fonction religieuse rétablit la continuité entre l'ordre social et l'ordre naturel (nouvelle alliance) en réformant l'homme coupable au nom de la loi divine. Ceux qui ne se conforment pas à cette loi n'ont pas encore pris conscience, ils vivent comme des animaux incapables de se réformer. Les jugements portés sur ces comportements honteux et indignes doivent être rapprochés de ceux portés à l'égard de l'extraversion non intentionnelle. L'opposition aux animaux devient, dans la tradition juive, une donnée fondamentale de l'identité humaine. C'est la dialectique de ressemblance dans la différence. L'homme qui connaît doit absolument se racheter par l'effort, la douleur et l'abstinence... Se réformer pour opérer la réconciliation est représentée dans le texte par le port de la ceinture. Cette interprétation symbolique de la ceinture est confirmée dans le texte biblique par le sens de nombreux passages ultérieurs : L'expression répétée par Yahvé à Job : «Ceins tes reins comme un vaillant homme» (17) exprime clairement l'effort que

cette attitude suppose sachant que les reins, à cette époque, sont supposés être le siège de la force vitale : «Le voici, sa force réside dans ses reins»... (18).

Nous voyons réapparaître après ces développements les trois fonctions de l'élément vestimentaire : ceinture. Nous avons dit plus haut qu'au niveau explicite du texte, la ceinture semblait avoir pour seule fonction celle de cacher la nudité : fonction de pudeur. Le contenu implicite a montré que la ceinture cache pour protéger l'homme des conflits et des catastrophes : fonction de protection. La ceinture est devenue enfin le symbole qui permet à l'homme qui connaît et se conforme de se distinguer de l'animal : fonction de parure. Elle a été choisie dans la Bible comme le symbole de l'auto plastie salvatrice.

De ce fait, «édami» signifie se comporter comme le premier homme digne de ce nom. Cette explication rejoint les vieux sens donnés en arabe littéraire au terme «adama» : représenter l'humanité, être le premier parmi les siens, leur servir d'exemple et surtout réconcilier les parties en conflit (19). Notons que la fonction de réconciliation, des deux ordres dans notre cas, se trouverait confirmée par la survivance de ce dernier sens.

L'expression «ba'adou édami» ne se réduit pas non plus au sens restreint «être encore honnête» mais elle signifie plutôt «résister malgré tout», «trouver une solution» pour maintenir la dignité humaine. Refuser le recours à la violence et l'agression comme le ferait un animal qui ne connaît pas les conséquences de ces actes en pareilles circonstances.

En définitive cet épisode de la genèse devrait être interprété comme une illustration du passage de la fusion, entre ordre naturel et social, à l'instauration d'un ordre social réformé par un phénomène religieux qui fixe l'identité de l'homme en fonction de sa différence avec l'animal.

2.2.1. Distanciation et récupération aliénante

A partir des événements symboliques que rapporte la genèse dans un contexte religieux et une finalité indépendante de notre propos, nous avons pu constater qu'un certain nombre de faits significatifs est en accord avec des faits inspirés d'hypothèses vraisemblables : distanciation avec maintien de la référence à l'ordre naturel. Auto plastie, tabou et conformité aux normes pour rétablir l'équilibre et l'abondance par des opérations de contrôle de la sexualité, de l'agressivité, de la communication et de l'extraversion...

D'autres faits, cités dans la Bible, peuvent s'opposer à l'interprétation didactique qui rejoint les hypothèses vraisemblables. En effet, dans le même passage de la genèse considéré plus haut, la version biblique met la charrue devant les bœufs lorsqu'elle considère par exemple que la prise de conscience, d'inspiration satanique (le serpent), est la cause du mal (20). Il suffit d'inverser la causalité pour reconstituer la réalité la plus probable exposée dans toutes les théories naturalistes. Ce n'est pas la prise de conscience qui cause la malédiction, mais c'est la catastrophe qui induit la prise de conscience. En approfondissant l'analyse de cette inversion de la causalité, nous pouvons avancer que le texte passe sous silence un paradoxe flagrant. Le texte, comme

nous l'avons montré, suggère que l'Éden cultive l'homme... Si l'homme est encore en gestation, il ne «connaît» pas encore et ne peut pas être considéré coupable. Si par contre, selon la théorie fixiste, l'homme «connaît» déjà et n'était pas en gestation. S'il était déjà accompli, s'il connaissait déjà, pourquoi ne peut-il pas manger le fruit de l'arbre de la connaissance et que gagne-t-il de plus lorsqu'il en mange?

En réalité, ne pas manger un fruit particulier parmi tant d'autres mis à la disposition des hommes, un fruit dont on connaît les conséquences néfastes, c'est vraisemblablement accepter et respecter le principe de restriction nécessaire à l'instauration de la conformité aux lois qui évitent la catastrophe (l'inceste par exemple). La catastrophe apparaît clairement comme un antécédent à la loi de restriction. L'inversion paradoxale dans le texte biblique a cependant une grande utilité religieuse et sociale. Elle permet à ceux qui la remarquent d'être confronté à l'un des plus difficiles problèmes manichéens. Il y a en effet une grande difficulté à reconnaître une fonction positive au mal. Le mal n'engendre que le mal... Le créateur ne peut pas être injuste. S'il punit l'homme, celui-ci doit être coupable. La prise de conscience étant un châtement, elle doit être négative... Sans cette inversion et ses conséquences logiques tout le système s'effondre. L'adoration du mal et la révolte contre le créateur deviendraient des réactions logiques. Le souci de se démarquer de l'humeur maligne des dieux mésopotamiens et cananéens est obsessionnel dans la Bible. Par ailleurs, l'adoration de Belzébuth ou Belzébul par des cananéens et des juifs à certains moments de leur histoire, confirme et impose la nécessité de cette inversion. Une inversion qui institue le «péché originel» et condamne la nature humaine dans l'œuf. Elle la place sous l'emprise du conformisme social aveugle qui étouffe les questionnements sérieux, le savoir et leurs expressions (extraversion) pour protéger la collectivité.

Dans un autre passage, la Bible semble à la fois plus explicite et permissive face aux difficultés individuelles. Les débats entre l'homme juste et Yahvé frisent la révolte mais n'y adhèrent jamais car la richesse et la longévité sont liées à l'obéissance aveugle aux normes. L'expérience de Job retrace en quelque sorte la manière dont la religion juive a pris en charge la récupération des réactions aux événements catastrophiques individuelles. Cette histoire déploie le processus d'influence qui infléchit les alternatives les plus probables (révolte et agression) pour les transformer en lutte héroïque de récupération. En effet cette lutte permet à l'homme qui se conforme de déterminer l'issue de la bataille entre le bien et le mal. Job par sa lutte héroïque donne, sans le savoir, la victoire à Yahvé contre le mal. Autrement dit la souffrance sublimée triomphe du mal et restaure le bien. On passe de la notion de «solidarité mécanique» des tabous, décrite par Durkeim, à la sublimation des sociétés dont l'ordre social conserve une référence à l'ordre naturel médiatisée par un phénomène religieux qui explique et pose dans ce cas la valeur mystique de la douleur...

Nous appelons sociétés traditionnelles à structure fermée, les sociétés dont l'ordre social conserve la référence à l'ordre naturel et où le phénomène religieux fonctionne comme un processus d'influence destiné à servir ce qui est considéré

comme le bien de la communauté (dialectique de ressemblance) au détriment du développement de la dimension individualisante de l'identité (dialectique de différence) dont l'extraversion est une composante de participation essentielle. Une distanciation suivie d'une récupération aliénante, car dans ces sociétés le savoir est sacré, il est dangereux et plutôt satanique de prétendre le détenir. Yahvé dit à Job «où étais-tu quand je fondais la terre ? Dis-le si tu as de l'intelligence» (21). Job, malgré son insistance qui frise la révolte pour connaître la cause de ses maux, reconnaît son ignorance et se soumet. En somme l'extraversion, qui pousse Job à questionner l'Éternel, est reconnue mais jugée comme un réflexe dangereux, inutile et ignorant... C'est ainsi que le phénomène religieux prend la relève pour remplacer la cohésion «automatique» par un processus de récupération basé sur le refoulement et la sublimation.

2.2.2. Distanciation et récupération adaptative

Nous aurions pu considérer d'autres faits encore aussi significatifs que les précédents comme l'exclusion, l'exode, le nomadisme ou la dissémination ethnique pacifique pour résoudre le déterminisme de la rareté par un système d'échange. L'adoption de cette dernière alternative par certaines ethnies, pour lutter efficacement contre la rareté et rétablir la référence de l'ordre social à l'ordre naturel, fera l'objet de cette partie consacrée à la distanciation suivie d'une récupération adaptative. Cette alternative ne nécessite pas le recours aux phénomènes d'inversion, de culpabilisation, d'auto plasticité et de bannissement de l'extraversion...

Nous posons ainsi l'existence des sociétés traditionnelles à structure ouverte. Si ces sociétés n'ont pas encore été étudiées, c'est précisément à cause de leur ouverture qui leur confère des dimensions d'association, de transplantation et de dissémination. Une diversité de modalités d'expression qui les rend difficilement repérables. Elles peuvent même être considérées comme inexistantes ou intégrées, si l'on cherche à les définir en fonction du savoir constitué à partir des sociétés traditionnelles à structure fermée.

Nous entamerons la présentation de cette dernière proposition à partir d'une remarque exceptionnellement éclairante faite par C. H. Gordon, l'un des plus célèbres spécialistes des civilisations de l'antiquité du moyen orient. Dans son livre intitulé «Before the Bible», Gordon se propose l'investigation des canaux de transmission des cultures dans cette région (22). Pour illustrer la difficulté de compréhension à laquelle le lecteur occidental est confronté, face à la différence essentielle et commune aux sociétés de l'antiquité levantine, il propose de considérer l'une des caractéristiques qui opposent, aujourd'hui encore, les cités de l'orient et de l'occident quant aux conséquences de la transmission culturelle. La différence entre l'interaction culturelle dans une cité levantine et le «melting pot» américain devient claire lorsqu'on constate, écrit-il, que les minorités dans les villes levantines maintiennent leur identité pendant des siècles tandis que la norme dans une métropole américaine sera toujours l'assimilation... Même lorsque la première génération d'immigrés s'adresse à ses enfants dans la langue natale, ceux-ci ne la transmettent pas à leurs enfants (23). Par contre la conservation de la différence

identitaire est une condition nécessaire à l'adhésion à l'ordre social majoritaire dans les civilisations orientales. Dans les villes levantines les minorités conservent leur langue tout en utilisant la ou les langues des autres. Gordon fournit une longue liste d'exemples de pratiques identitaires individuelles et collectives qui attestent de l'importance de ce que nous identifions comme étant la dimension dialectique de différence identitaire. Dans le cadre du premier type de distanciation qui aboutit à une réconciliation aliénante (voir § 221), nous avons vu que la réconciliation se fait au prix de la culpabilisation de l'homme qui doit se réformer et se conformer, s'uniformiser sans comprendre... Cette réconciliation suppose, entre autres choses, la dévalorisation de l'extraversion en l'associant à la prétention de savoir et au risque inutile d'être exclu ou condamné d'une part et le développement de l'introversion (cacher, refouler, inhiber) dont la récompense sera la restitution des conditions qui précèdent la catastrophe d'autre part : longue vie et prospérité (Job). Cependant ces biens si durement obtenus ne parviennent pas à contrebalancer l'angoisse devant la vieillesse et la mort d'où émerge la possibilité de voir les événements aller malgré tout dans le sens des conséquences induites par la catastrophe... Selon la formulation freudienne correspondante, une lutte permanente entre «Eros» et «Thanatos» se déclenche...

En rachetant l'homme du péché originel, le christianisme ne définit plus l'homme par opposition à l'animal mais oppose son imperfection à la perfection divine. L'effort à fournir pour se réformer et se différencier devient à la fois plus sublime et plus écrasant pour la grande majorité des humains. Les béatitudes du discours sur la montagne en sont l'exemple le plus éclatant (aimer vos ennemis...). Seule, une minorité héroïque (les saints) peut se conformer en s'identifiant autant à leur créateur. En exigeant la perfection, l'idéal du moi devient pratiquement inaccessible. Le système est ainsi plus performant car il installe une permissivité de fait (le Christ pardonne aux pêcheurs...) et répond à l'angoisse devant la mort par la promesse du retour au paradis si l'on tente cette réconciliation ascétique avec le créateur. Le marxisme que rejoint le psychanalyste Wilhelm Reich, l'un des plus brillants disciples de Freud, dénonce la récupération par le phénomène religieux qu'il réduit à la fonction de maintenir le pouvoir en place en promettant une compensation après la mort. Disons tout d'abord que cette critique ne concerne pas le phénomène religieux en général mais seulement les religions qui mettent l'accent sur la récompense de l'au-delà. En effet, tant que l'accent n'a pas été mis sur l'au-delà, l'interprétation de la religion comme «opium du peuple» apparaît, pour ce qui de la religion juive, la tradition bouddhiste et les rites moyens orientaux, comme partielle et erronée. Nous avons montré que le phénomène religieux remplissait deux fonctions : celle de la mise en place des normes susceptibles d'éviter la catastrophe ainsi que celle du rétablissement de la référence à l'ordre naturel pour limiter les conséquences de celle-là... C'est plutôt l'ignorance qui est la vraie source du problème du phénomène religieux en général. C'est l'impossibilité, devant laquelle se trouvent ces sociétés de trouver une solution adéquate aux catastrophes, qui les pousse à adopter la régression ou la restauration des conditions qui précèdent la catastrophe. Contrairement à ce que le serpent lui a suggéré, l'homme doit se résigner devant les catastrophes, la douleur et la mort lorsqu'il ne sait pas

trouver des solutions adéquates aux catastrophes, qu'elles soient individuelles ou collectives. C'est la vanité, l'impuissance du savoir humain ou ses performances décevantes qui renforcent, aujourd'hui encore, le recours à la providence, à la destinée pour réduire les conséquences des catastrophes. Le phénomène religieux n'est donc pas ce paradis artificiel (opium) qui permet d'échapper à la douleur, c'est une philosophie de la contrainte qui induit la nécessité de se réformer et de se soumettre tant qu'on ne sait pas. Job participe sans le savoir à un grand dessein (combat entre le bien et le mal), il se conforme héroïquement à la volonté divine, tente de comprendre, reconnaît son ignorance, se résigne et recouvre sa prospérité... De même le bouddha reconnaît ses ennemis en lui, il se réforme par un combat héroïque contre ses besoins et tente de ne plus renaître pour atteindre son but ultime : la fusion définitive avec l'ordre naturel. La catastrophe redoutée, la mort définitive devient le bien absolu (le paradis). Ces ascèses, ces sublimations totales et ces détachements douloureux, ne sont donc pas à l'origine des instruments du pouvoir, ils assument un phénomène de régulation qui peut fonder, maintenir ou changer un pouvoir.

L'analyse du phénomène religieux et de son rôle à travers l'épopée mésopotamienne de Gilgamesh nous semble très explicite à ce sujet. Le texte intégral de cette épopée étant rarement disponible, nous exposerons en premier lieu le résumé de la partie concernée par l'argumentation (désignée par R) et la discussion de cette même partie par la suite (désignée par D) :

R1 - Fils de la déesse Ninsun, Gilgamesh est un homme-dieu, roi fier et tyrannique de l'incomparable cité d'Ourouk. Le peuple en appelle aux dieux pour les débarrasser de la tyrannie de Gilgamesh...

D1 - Le roi représente l'ordre divin et l'ordre social prospère, cependant le peuple se plaint et veut se débarrasser de lui.

R2 - La déesse Aruru décide de délivrer le peuple de l'oppression en créant un lien d'amitié entre Gilgamesh et Enkidou. Enkidou est hirsute et vit avec les bêtes qu'il protège contre les chasseurs...

D2 - Les dieux reconnaissent la légitimité de la requête faite contre leur sévère représentant; ils proposent une solution sans le désavouer. Non seulement le texte approuve la dénonciation du zèle dans l'application des normes, mais il révèle encore le cadre dans lequel les dieux lui reconnaissent une utilité. La tyrannie des demi-dieux, qui imposent un conformisme aveugle, est bonne pour civiliser l'homme sauvage qui subit le système de rareté. Notons au passage qu'en arabe «Ankada» veut dire priver ou donner parcimonieusement.

R3 - Pour empêcher Enkidou de défendre les bêtes et afin de le préparer à sa rencontre avec Gilgamesh, un chasseur obtient de Gilgamesh de lui envoyer Shamhat, une prostituée pour le changer et transformer son mode de vie...

D3 - Le texte anglais de Gordon présente Shamhat comme une prostituée. Pour ne pas accuser l'auteur de puritanisme déplacé, nous dirons qu'il ne corrige pas l'interprétation tendancieuse de la traduction hébraïque ou grecque... En effet le sens du texte ne semble pas correspondre à la notion de prostituée. Le nom de

Shamhat n'aurait pas été citée dans cette épopée s'il s'agissait d'une quelconque prostituée. Le chasseur n'aurait pas eu besoin des services du roi pour charger Shamhat de la mission. Il est par ailleurs un fait reconnu que les temples des religions antiques de la région comportaient ce que l'on appelle encore, comme dans la Bible, «des prostituées sacrées» (24). Nous pensons que Shamhat est une prêtresse de l'initiation aux plaisirs de la vie. L'identité que nous lui donnons semble plus conforme à l'accomplissement de la mission dont elle est chargée et dont elle s'acquittera avec beaucoup de brio. Nous ne prétendons pas qu'une simple prostituée soit nécessairement incapable de telles performances (25), cependant la multitude des condamnations juives des mœurs laxistes des peuples de la région, la présence de femmes aubergistes citées dans cette même épopée, les manifestations bacchantes... nous portent à supposer que l'apprentissage des plaisirs de la vie devait être pris en charge par un rite initiatique et un corps de métier digne de respect. La thérapie des sociétés civilisées souhaitée par Freud et dont on a traité ci-dessus (voir § 2), a donc réellement existé...

R4 - Enkidou prend conscience qu'il est devenu une nouvelle créature, les animaux le fuient et ne le reconnaissent plus... Shamhat lui révèle les changements qu'il a subis : tu es sage, tu es devenu comme un dieu, laisse-moi te guider au cœur de la citadelle d'Ourouk...

D4 - La Bible développe, dans un cadre différent, les mêmes thèmes développés dans ce passage. Enkidou est créé par un dieu à partir de la poussière mais il n'est pas le premier homme comme Adam. Il est un simple sauvage qui vit dans les limites des conditions naturelles; humanisé par la sexualité et le savoir représentés par une femme, il pourra goûter aux plaisirs de la civilisation. La fusion avec l'ordre naturel n'est pas identifiée à l'Éden. La distanciation avec l'ordre naturel et la maîtrise des plaisirs sont par contre paradisiaques. Ce même point de vue hédoniste et libertaire ne voit pas dans la femme un allié du savoir diabolique. Il la considère comme un être investi du pouvoir extraordinaire d'initiation à la civilisation...

R5 - Enkidou rencontre Gilgamesh, ils luttent puis se lient d'amitié et participent ensemble, de par le monde, à la lutte contre les divers monstres du mal... Humbaba est le premier ogre qu'ils décident d'abattre. D'après la description faite par les sages d'Ourouk qui tentent de les dissuader, ce monstre terrible est «étrangement bâti», «qui peut faire face à ses armes»... «qui peut pénétrer les profondeurs» de sa forêt de cèdres, «son cri est comme la tempête du déluge, sa bouche est feu divin, son haleine est mort»...

D5 - En somme Humbaba est : insatiable (ogre), déraisonnable (étrangement bâti), incompréhensible (profondeurs impénétrables), son expression est impétueuse et destructrice (son cri tempête du déluge), son début est bonheur (sa bouche est feu divin), son essence (26) est la mort (son haleine est mort). Humbaba est totalement bâti comme la passion, il pourrait honorablement représenter le conflit décrit par Freud entre l'Eros et le Thanatos...

Cette interprétation des vers de l'épopée est confirmée, d'une part par la multitude des analyses qui prouvent que la passion (monstre à abattre) dont l'attachement romantique, était déconsidérée à certaines époques de la civilisation

mésopotamienne (27) et d'autre part par les événements qui suivent concernant la rencontre avec la déesse Ishtar (R7).

R6 - Humbaba vaincu cède sa forêt de cèdres et propose, pour être épargné, de devenir l'esclave des vainqueurs. Gilgamesh et Enkidou le tuent quand même...

D6 - Le roi tyrannique (Gilgamesh) et le sauvage récemment civilisé (Enkidou) commettent l'erreur de tuer un adversaire qui offre son plus précieux bien et se soumet totalement. Même lorsque la passion les sert, ils la condamnent...

R7 - Gilgamesh se lave... met ses habits d'apparat, se noue une large ceinture et se coiffe d'une couronne. Ishtar remarque sa beauté et lui propose de devenir son époux (amant), en lui faisant cadeau de son fruit contre un char somptueux... Gilgamesh refuse en déclinant les infidélités de la déesse de l'amour... entre autres infidélités : celle de Tammuz, un amour de jeunesse, pour qui elle a décrété des lamentations annuelles et celle du Pasteur qu'elle métamorphosa en loup pourchassé par ses bergers et ses chiens... par ce qu'il lui sacrifiait chaque jour des bébés... Gilgamesh termine sa diatribe en déclarant : tu m'aimeras (tu me feras l'amour) puis tu me traiteras comme les autres.

D7 - Ce passage nous fournit la preuve que l'épopée s'adresse à plusieurs peuples parents, à travers les correspondances qu'elle fait entre les divers personnages qui subissent le même sort dans des mythes différents. Nous avons choisi de citer le cas de Tammuz pour remarquer que Gilgamesh le considère comme un dieu mésopotamien dépassé (un amour de jeunesse). Le fait de le confondre, dans la littérature historique, avec le dieu phénicien Adonaï, dieu du printemps et de la fertilité, devient un anachronisme surtout si l'on considère significatif le sens donné dans la langue arabe à Tammuz qui veut dire encore «juillet». On pourrait penser que ce dieu serait plutôt le dieu de la maturité des grains et des fruits ou celui de la moisson.

Pour ce qui est du Pasteur qui sacrifie les bébés, l'importance du choix réside dans le fait qui confirme notre hypothèse sur l'identification de la croissance démographique incontrôlée comme étant la cause de la catastrophe. En effet, pour pouvoir conserver la licence sexuelle, il faut recourir au sacrifice des nouveau-nés. Cette interprétation est de nouveau attestée par la précision concernant un «sacrifice quotidien» qui indique qu'il ne s'agit pas d'un couple mais d'une norme adoptée par un peuple pour réduire la croissance démographique. Cette solution est aussi rejetée par Gilgamesh car elle aboutit à renverser les rapports du pouvoir entre le maître, ses sujets et ses esclaves (le Pasteur pourchassé par ses bergers et ses chiens).

Nous avons corrigé, dans la traduction de ce passage, deux termes importants. Il nous semble que Gordon traduit ou cite un texte qui remplace le terme «amant» par celui d'époux et la notion «faire l'amour» par le verbe aimer. En effet, la proposition de la déesse de l'amour exprime clairement son intention de faire un échange de cadeaux et non pas un mariage : Le fruit contre le char. Gilgamesh refuse de se laisser tenter et pratique l'abstinence au nom de la fidélité dans le couple. Il propose en réalité de remplacer l'échange licencieux des relations sexuelles par la monogamie. Ces corrections sont donc

fondamentales pour la compréhension des messages symboliques que l'épopée voudrait transmettre.

R8 - Pour se venger, Ishtar veut détruire Gilgamesh par l'intermédiaire du veau céleste... Enkidou saisit le taureau par les cornes... les deux héros le terrassent... Enkidou agite la cuisse droite du veau céleste en face d'Ishtar. Un affront qu'il payera de sa vie...

D8 - Rappelons tout d'abord que le veau céleste mésopotamien est très probablement l'équivalent du veau d'El (dieu des dieux dans l'épopée ugaritique); ils représentent la force vitale dont la vigueur sexuelle... Disons par ailleurs que des cachets mésopotamiens (28) de la dynastie akkadienne ont été retrouvés dans toute la région du moyen orient... Certains d'entre eux reproduisent Enkidou luttant contre le veau céleste avec une ceinture (29). Sur ces cachets Enkidou ne tue pas le veau céleste comme dans l'épopée, il utilise la ceinture comme une arme, symbole du contrôle de la fécondité et de la vigueur sexuelle. Ceci tend à prouver que la leçon tirée de l'épopée a été suivie dans la vie quotidienne : il s'agit de maîtriser l'ennemi (passion ou sexualité), s'il se rend, il faut l'épargner. Une politique permissive est ainsi prescrite à chaque étape de cette épopée.

R9 - La vaine quête de l'immortalité faite par Gilgamesh le déçoit et le vieillit. A un moment de son long voyage, jalonné d'exploits et de conseils, une femme aubergiste, Sidura, lui prescrit les fins auxquelles l'homme peut aspirer : bien manger, s'amuser, danser, jouer jour et nuit, créer la joie chaque jour, s'habiller proprement, se laver, se baigner, s'occuper du bambin qui vous tient la main, faire le bonheur de sa femme...

D9 - Dans ce passage et à travers toute l'épopée, on oppose la beauté de l'héroïsme destructeur à la médiocrité de l'hédonisme constructif. Le réalisme de ces deux propositions semble proposer un choix aux hommes:

- réforme répressive du moi fondée sur le refoulement, la culpabilité, la privation et la dépression mélancolique pour immortaliser le nom du héros. Un mécanisme qui suppose un «idéal du moi» inaccessible au «moi»,
- respect des besoins du moi fondé sur un allègement des interdits, la transgression et la jouissance maniaque pour profiter au maximum avant de disparaître. Un mécanisme qui suppose un rapprochement entre le moi et «idéal du moi».

Tout se passe comme si la présence simultanée de plusieurs sociétés traditionnelles ouvertes avait pour effet de relativiser les conformismes respectifs qui les séparent. La relativisation déclenche un investissement identitaire spécifique compensatoire pour maintenir la cohérence du système dont la raison d'être (l'échange) se fonde sur leur irréductibilité respective. Les caractéristiques ethniques constituent ainsi la dimension dialectique: différence dans la ressemblance. Ces caractéristiques doivent, selon notre schéma hypothétique de l'identité, contrebalancer les pressions uniformisantes et répressives de la dimension fonctionnelle de «ressemblance dans la différence».

3. Opposition à l'ordre naturel

L'opposition à l'ordre naturel correspond à l'établissement d'un système de référence pour fonder un ordre social qui détermine ses valeurs en fonction des nécessités de la survie. Il suppose la réduction ou l'élimination du rôle du phénomène religieux.

Il n'y a évidemment pas ou plus actuellement d'alternative pure. Vu la diversité fondamentale des individus, des groupes et des contextes institutionnels qui constituent la structure des collectivités en difficulté, les interactions potentielles portent en elles la plus ou moins grande probabilité à tendre plutôt vers l'une que l'autre des alternatives en présence. Les conditions dans lesquelles se passe la catastrophe ou le changement (temps, lieu, ressources, savoir technique, pouvoir, rapport de force interne et externe...) définissent un canevas à partir duquel le rôle des agents devient fondamental et peut déterminer le sens dans lequel évoluera le processus même si l'issue choisie ne semble pas objectivement la plus probable. Cependant, une tendance probable et inchangée finit par s'inscrire dans les institutions qui fondent l'identité des agents. Ceux-ci deviennent de moins en moins capables de lutter contre l'avènement du changement correspondant à l'alternative structurelle pure la plus probable... C'est par ailleurs ce qui semble favoriser l'hégémonisme de ce troisième type d'ordre social. Un ordre social qui réduit les deux premières alternatives à des convictions intimes, subjectives et utopiques... Dans le domaine collectif il s'oppose aux contraintes d'ordre naturel et/ou religieuses et donne à ses agents une plus grande liberté de choix. L'expansionnisme, la coercition et l'intérêt démunis de toute finalité, s'imposent ainsi en éliminant d'une manière ou d'une autre les vestiges des deux autres alternatives.

Références bibliographiques

- (1) Pour de plus amples détails sur le cadre théorique auquel se réfère cette notion, consulter notre essai : «Ressemblance et Différence dans le dénouement dialectique identitaire», Sociétas, No5, Février, 2001, p.104.
- (2) Nous avons discuté de la nécessité et de l'importance de l'origine et du choix dans un article précédent de Sociétas, «Réflexions sur l'identité : interactions potentielles chroniques», No4, Octobre, 2000, p. 56.
- (3) Sociétas, No4, Octobre, 2000 et Sociétas, No5. Février, 2001.
- (4) La Sainte Bible : Genèse, 2, 7.
- (5) La Sainte Bible : Genèse, 2,15.
- (6) La Sainte Bible : Genèse, 2,17.
- (7) La Sainte Bible : Genèse, 3, 7.
- (8) La Sainte Bible : Genèse, 2, 24.
- (9) Sigmund Freud : «Malaise dans la civilisation», Paris, PUF, 1971, p. 165.
- (10) Nasr W. El-Khazen : «Le vêtement : un signe», Institut des sciences sociales, juin, 1974, p. 13.
- (11) Émile Durkeim, «The rules of the sociological method », New York, The free press, 1964, pp. 71-72.
- (12) Sigmund Freud : «Totem et Tabou» Paris, Payot, 1971, p. 8.
- (13) Sigmund Freud : «Malaise dans la civilisation», Paris, PUF, 1971, p.85.
- (14) Sigmund Freud : «Malaise dans la civilisation», Paris, PUF, 1971, p.61.
- (15) Sigmund Freud : «La vie sexuelle», Paris, PUF, 1973, pp. 28-46.
- (16) Sigmund Freud : «Totem et Tabou», op. cit.
- (17) La Sainte Bible : Job, 38, 3 et 40,1...
- (18) La Sainte Bible : Job, 40,11.
- (19) Louis Maalouf : «Al mounjid», Imprimerie catholique, Beyrouth, 1960, p. 5.
- (20) La Sainte Bible : Genèse, 3, 4 et 5.
- (21) La Sainte Bible : Job, 38, 4.
- (22) Cyrus Gordon : «Before the Bible», Collins St James Place, London 1962, p. 22.
- (23) Cyrus Gordon : : «Before the Bible», pp. 30-31.
- (24) Encyclopédie thématique, L'homme et les religions, Paris, Larousse 1995, p. 5.
- (25) Signalons qu'un grand nombre de mariages récents avec des prostituées étrangères à été récemment constaté au Liban et en Égypte pour fuir probablement la tyrannie des normes économiques, sociales et religieuses qui aliènent le mariage avec une autochtone.
- (26) Dans les langues mésopotamiennes et cananéennes antiques et leurs vernaculaires, dont la langue utilisée dans la Bible, l'esprit et la respiration s'expriment par un même concept. Dans la langue arabe par exemple respectivement «nafs» et «nafas».
- (27) C. Gordon attire l'attention à plusieurs reprises sur cette caractéristique de la culture mésopotamienne comme par exemple à la page 67 de l'ouvrage cité ci-dessus.
- (28) Des cylindres-sceaux gravés en creux de signes, de symboles et de textes étaient déroulés sur de l'argile fraîche, ils constituaient un cachet. Ces cachets sont utilisés, au moins depuis le quatrième millénaire dans la région, pour fixer la propriété et faciliter le stockage et l'échange.
- (29) Une reproduction de ce cachet peut être trouvée dans : Cyrus Gordon, op. cit., p. 48.

DU DUOLOGUE AU DIALOGUE INTERRELIGIEUX

Samir KHOURY^(*)

1 - L'authenticité des frères

Les chrétiens de l'Église d'Antioche, particulièrement les araméens d'entre eux, ont essuyé, dès le VII^e s., l'humiliation du régime *dhimmi* (Coran 9/29). Ils ont subi également les incursions rémittentes de l'islam conquérant, qui ont relayé les persécutions romaines (I- IV^e s.) et les exclusions byzantines (V-VII^e s.). Ils sont devenus, leur histoire durant, des victimes sacrificielles, excepté le temps de répit ou de tolérance, où ils s'empressaient d'enterrer leurs morts, de panser leurs blessures et de rendre gloire au Père qui est aux cieux. Ainsi ont-ils "bu la coupe de Jésus et assumé son baptême" (Mc 10/38), dont ils portent les stigmates dans leurs cités, leurs chairs et leurs consciences.

Pour avoir joui du règne socio-politique, les chrétiens de Byzance et de Rome ont connu la gloire du monde. Ceux d'Antioche, par contre, n'ont même pas connu la gloriole d'un dimanche des rameaux. Ils devaient perpétuer, en terre d'Orient, la face du Christ souffrant, le suivre sur le chemin de la croix et entrer avec lui, et à cause de lui, dans le mystère de sa descente au *schéol* dont parle le credo de leur foi. Pour avoir été aussi continûment crucifiés, et aussi longtemps entombés, leurs aspirations se focalisent sur la délivrance accomplie par Jésus, *Yéchou'*, Sauveur. Le nom même de Jésus s'accompagne, dans leurs prières liturgiques, du titre *Hârâr*: Jésus Libérateur. La foi en Jésus fonde leur identité religieuse et la passion de la liberté détermine leur être sociologique. C'est par cette foi et cette passion qu'ils entendent se présenter au monde, et aller à la rencontre de leurs frères musulmans, non pas pour irriter leur sens sacralisateur privé d'*ijtihâd*, mais pour éveiller en eux l'esprit de modestie, de tendresse et d'accueil.

A la question de savoir qui est Jésus pour eux, les chrétiens d'Antioche qui s'apparentent à l'humanité sémite de Jésus, "le confessent solennellement" (Mt 10/32), en invoquant le sang de leurs martyrs, les larmes de leurs ermites et la sueur des leurs, se dépensant pour actualiser le royaume de Dieu dans la cité des hommes. Ainsi identifiés, ils vont fraterniser avec les fidèles de l'Espérance juive et avec ceux de la Foi islamique par-delà les aléas socio-politiques. Ils aspirent à réconcilier dans la charité, c'est-à-dire par la croix, les descendants d'Abraham, devenus frères ennemis, sur la terre même de son expérience religieuse inaugurale.

* Institut des Sciences Sociales - Section II

2 - Le dialogue édifiant

La rencontre entre chrétiens et musulmans fut un affrontement agressif, exaspéré par les énergies de *Jihâd*, domination, d'un côté, et l'entreprise de croisade, colonialisation, de l'autre. Ce combat triomphaliste finit par céder devant le débat serein, qu'exprime le dialogue respectueux, lequel, à son tour, tente de dépasser l'échange verbal pour verser dans la vie concrète. En Orient, et plus particulièrement au Liban, c'est à partir d'une expérience de vie que le dialogue se noue. Il sera édifiant à la mesure de la liberté morale des partenaires en quête de la vérité (théologique et sociétale), et de la sincérité consentie, par leurs communautés respectives, à le réussir. Le dialogue interreligieux est la responsabilité de tous, dans le respect de chacun. Il implique l'engagement et le témoignage de vie, sans quoi il demeure une communication abstraite ou une banale négociation. La réussite d'un tel dialogue est les arrhes de la paix dans le monde.

A ces considérations éthiques, s'ajoutent d'autres d'ordre épistémique. Sans langage clair et communément intelligible, le dialogue demeure un duologue entrecoupé. C'est que le dialogue est fonction du champ sémantique et non du répertoire lexical. La Tour de Babel s'est effondrée, non de la profusion des langues, mais de la confusion du langage. Ce fut le cas de l'incompréhension de Nicodème (Jn 3/1 - 36), c'est le cas de Hitler, Staline, Kennedy, ou Nasser qui disent, chacun, construire une "République démocratique". Il convient, donc, de dépouiller les concepts de leur oripeau dogmatique, de défaire leur polysémisme et de les affûter. Cette démarche qui vaut universellement toutes les fois qu'il est question de dialogue entre les représentants de plusieurs cultures, langues, idéologies ... vaut également pour ceux des mêmes langues. C'est le cas des chrétiens et des musulmans du Proche Orient, tous également arabophones. Si leur dialogue informel demeure embrumé et souvent bloqué par l'incompréhension, c'est d'abord en raison du champ sémantique et non à cause de la méfiance, de l'ignorance ou de l'arrogance des locuteurs. En voici trois domaines présentés à titre illustratif:

2.1 - Précision sémique

Même si les mots étaient phonétiquement et étymologiquement identiques, leur signification cependant est différente dans le Coran et dans la Bible. Préciser cette signification est un préalable pour tout dialogue, c'est par exemple le cas des mots: *Imân, Dîn, Sabr, Haqq, Wahi, Salâm, Kalima, Salât, Chari'a, Rahma, Tá'a, Zikra, Elm, Iklâs, Khalâs, Faqr, Khati'a, Tahàra, qadir, Alîm...* Plus délicat encore est l'usage des mots absents dans l'un ou l'autre texte sacré, tels: *horria* : liberté; *farah*: joie; *ne'ma*: grâce; *'inaya*: providence; *quadar*: destin...

2.2 - Netteté sémantique: Jésus n'est pas Issa

Ni le Jésus de l'Évangile est le *Issa* du Coran, ni les chrétiens sont les *nassara* non plus. La conception coranique de ces *nassara* ne saurait être appliquée à ceux qui se sont toujours fait connaître suivant leur identité de chrétiens, *massihiyoun*, six cents ans avant le Coran (act 11/26). Persister à confondre ces appellations, soit sous l'effet

d'une réduction sémantique de la part des musulmans ou des littérateurs arabophones, soit sous l'effet d'une traduction hâtive de la part des dits orientalistes, est une démarche qui entrave le dialogue au lieu de le favoriser. L'erreur sur l'identité de la personne de Jésus et sur celle de la communauté chrétienne est grave. Il convient de la corriger. Il y va aussi de la sincérité avec soi, du respect de l'autre tel que cet autre entend se présenter, de l'amour de la vérité et du sérieux du dialogue: en somme un contentieux incontournable.

2.3 - Développement sémiologique: monothéisme et unithéisme

Les théologiens et les *ulemas* adoptent la classification en cours chez les philosophes, les sociologues et les historiens des religions. Ils parlent de religions monothéistes, révélées, célestes... mais non sans formuler, chacun, des réserves subtiles qui entendent soit corriger la catégorisation, soit la rendre caduque. Pour les uns, l'islam serait une religion monothéiste mais pas céleste. Pour d'autres, la religion des *nassara*, confondue avec le christianisme, ne serait ni l'une ni l'autre ...

Je me propose d'affûter les concepts et de contribuer à trancher l'aporie classificatoire en distinguant entre le monothéisme et l'unithéisme.

a - Le monothéisme: *ihdânya*, désigne la nature divine sous l'angle quantitatif et numérique. Dieu est l'être céleste individu unique et singulier, une entité numinale solitaire, seule. "Il n'y a de Dieu qu'*Allah*. Dis, il est *Allah ahad*: unique, *Allah samad*: seul, il n'a engendré et n'a pas été engendré, n'est égal à lui *Ahad*, aucun" (Coran 112/1-4). Le mot monothéisme est forgé par opposition au polythéisme, à la multiplicité des dieux du panthéon des différentes religions, où seul le numérique compte. l'islam pousse l'antique monothéisme sémitique, comme par involution, vers l'immutabilité primitive où *Allah* est l'être suprême, *Akbar*, le plus grand absolument. "Adorer en dehors d'*Allah*, ce qui ne détient ni *darar*, dommage, ni *nafé'*, profit" (Coran 5/74) est aussi absurde que *kofr*. Pour l'islam, *Allah* est une entité divine, mais non point une personne divine. Il n'est pas, donc, une relation à une autre personne qui lui soit d'une égalité identitaire *ad-intra*, ni créé à son image *ad-extra*. Selon ce monothéisme, *Allah* a une fonction créative, inductrice de dépendance absolue vis-à-vis de lui, mais il n'entretient pas de relations interpersonnelles ni d'affectivité. *Allah* est sans histoire. Ses fidèles sont monothéistes, *Ihdanyoun*.

b - l'Unithéisme: *Wahdaniya*, désigne l'esséité de Dieu sous l'angle qualitatif. Il vise sa vie, l'identité de son essence tel que dévoilée par Jésus. Dieu implique une relation interpersonnelle *ad-intra* entre trois personnes divines distinctes: Le Père engendrant, le Fils engendré et le Saint-Esprit, souffle d'amour pur entre le Père et le Fils, ayant, tous les trois, une même nature divine UNE... La relation *ad-extra* lie la personne humaine à chacune des trois personnes divines. *Credo in unum Deum...* est l'expression-type. de l'unithéité du christianisme qui professe sa foi en la trinité dans l'unithéité. L'islam est monothéiste. Il rejette la triade ou la trithéité des *nassara* formée d'*Allah*, de Marie sa parèdre et de *'Issa*. Il incrimine de *Kofr* abominable ceux qui disent qu'*Allah* a un enfant, car *Allah* crée mais n'engendre pas: "Le Bienfaiteur: *Rahman*, disent -ils, a pris un enfant. Vous avancez là une

chose abominable : *'iddan*, dont les cieux manquent de se fendre , la terre de s'entrouvrir et les monts de tomber en poussière. Comment ont-ils attribué au Bienfaiteur un enfant ? ... Tous ceux qui sont dans les cieux et sur la terre viennent au Bienfaiteur, sans exception, en *'abd*: serviteur" (Coran 19/88-9).

Que Dieu soit unithéité ou monothéité , trithé ou trinité, que Jésus soit Fils engendré du Père, ou qu'il soit fusionné en *Issa* créature d'*Allah*... est d'importance capitale et décisive. De cette précision tranchée dépendent l'image des chrétiens, leur identité, leur vie spirituelle et leur vision du monde. D'elle également relèvent leurs relations aux autres, leurs rapports au monde et leur dialogue interreligieux. Dans la mesure où les fidèles de chaque religion se présentent, s'expliquent et se reconnaissent comme frères, tel que ceux-ci déclarent être et croire, le dialogue interreligieux sera facteur de promotion humaine. Si la recherche du compromis fait l'intérêt des négociations pour conclure une affaire, la recherche de la vérité fonde la valeur du dialogue pour se situer face à l'autre frère, et face à Dieu, l'autre absolu.

3 - Jésus, théo-logos

Avant d'être un discours sur Dieu, la théologie est le savoir par lequel l'homme connaît comment Dieu-Théos, s'est révélé par son Logos-Jésus, et s'est exprimé en lui: "Personne n'a jamais vu Dieu, le Fils unique qui est dans le sein du Père nous l'a dévoilé" (Jn 1/18). Par son être, son dire et son agir, Jésus est le révélateur de Dieu et est sa parfaite expression (Col 1/15). Il livre aux hommes la connaissance de la vie intérieure de Dieu, ce de quoi l'homme est incapable par ses propres facultés, fut-il inspiré par l'Esprit-Saint comme le furent les prophètes. Ce Jésus tel que présenté dans les textes néo-testamentaires et porté au monde par la foi de l'Église, est une personne extra-ordinaire: Il prétend être Fils de Dieu. Il est crucifié pour avoir osé cette prétention insensée. Il ressuscite d'entre les morts, et, voici que sa parole est bien la vérité de sa personne: l'Amour est Dieu. Par l'amour, l'homme partage la vie divine en Jésus. Les trois indicateurs, sélectionnés sur chacun des trois plans théologique, anthropologique et sociétal suivants, portent assez de valeurs rationnelles probantes pour ceux qui sont disposés encore à l'étonnement de l'irrationnel.

3.1 -Plan Théologique

a - Jésus, image de Dieu (Col 1/15.)

L'unique Logos: *Kalimat*, de Dieu, s'est fait lettre dans le livre du Coran, et s'est fait chair dans le Christ Jésus (Jn 1/14). Trois conséquences majeures en découlent :

1 - les chrétiens sont les gens de Jésus-Christ, *Ahl AI-Massih*, et portent son nom: *Masihyoun*. Ils croient en la personne de Jésus. Ils ne sont point *Ahl AI-Kitab*, gens du Livre, tels les *nassâra* du Coran qui, lui, retient les siens dans cet attribut .

2 - Par delà sa quête angoissée du bonheur, du pouvoir, de la richesse, de la puissance, du savoir, de la sensualité ou la jouissance... l'homme est à la recherche d'un modèle idéal d'existant personnel dont il a l'intuition qu'il en est lui-même,

une pâle figure, déchirée par tant de vicissitudes. En Jésus s'accomplit la parfaite correspondance entre la figure et l'idéal, entre la copie et l'original, entre l'humanité et la divinité. "Jésus dévoile dans notre humanité la divinité promise", tant désirée par les mortels, dit en substance la liturgie maronite . Jésus est l'HommeType: Fils de Dieu et Fils de l'homme.

3 - La recherche commune "crislamique" de la *Kalimat* (Coran 3/64) de Dieu , tel qu'incarnée en Jésus et exprimée dans la lettre du Coran, est une tâche possible. Elle est passionnante, quand même serait-elle vite passionnalisée par les handicapés sténophotiques (Jn 1/11) et les fanatiques politiques. Cette recherche "Logo-centrique" élèvera les fidèles vers la communion aux valeurs dans un monde plus tendre et plus fraternel.

b - Dieu, Père de Jésus est «Notre Père»

Le Dieu de Jésus est *Abba, Papa*. Il n'est plus cet être terrifiant, législateur, juge, chef des armées, le plus grand, le sultan absolu, *mysterium tremendum...* Il est amour, tendresse, passion, accueil, don, pardon, *mysterium fascinans...* tel le père dans la parabole du fils retrouvé (Lc 15/11-32). Jésus introduit les baptisés en son nom, dans l'intimité de sa relation avec son Père qui devient "notre Père". En Jésus, Dieu se dépouille des attributs de puissance où les hommes le retenaient prisonnier du patriarcalisme paternaliste sacral, comme pour mieux justifier le leur, qu'ils s'ingénient à perpétuer dans les structures familiales sociétaires et étatiques. Jésus désacralise l'idée de Dieu, qui a longtemps déresponsabilisé les hommes qu'elle contraignait à la soumission. Il libère la paternité de Dieu de sa caricature paternaliste. et l'exemplarise comme idéal de tout rapport relationnel. Par elle, Jésus démystifie l'ordre domestique et social et inaugure une ère nouvelle plus humaine.

La providence du Dieu de Jésus est d'inspiration et non point de gouvernement. Elle est spirituelle et nullement un providentialisme matériel magico-légal (Lc 11/13). Dieu est présent à l'homme et n'est point dans l'événement dont il n'est pas responsable. La passion de Jésus, l'innocent souffrant, achève de dévoiler l'identité du Père. Dieu s'identifie au projet d'amour libérateur de son Fils. Il assume sa croix, mais se refuse d'intervenir par un quelconque prodige kratophanique. Le Dieu des armées devient désarmé, comme son Fils Jésus sur la croix. Il se dépouille de sa puissance par amour pour les hommes, afin qu'ils puissent désormais accéder à la liberté d'exister sans peur; devant Dieu, avec Dieu, sans Dieu, et même contre Dieu. C'est au moment culminant du calvaire que Dieu se manifeste Père de Jésus Libérateur. Il engendre son Fils, et voici qu'il lui donne les moyens de se réaliser pleinement en réalisant son propre projet. Trois conséquences majeures en découlent:

1 - La paternité du Dieu de Jésus résout à jamais le complexe d'Abraham dont pâtit tout détenteur d'autorité familiale, sociale, culturelle, religieuse ou politique... et qui le pousse à vassaliser ses subalternes, à sacrifier ses enfants et à se les soumettre.

2 - La paternité du Dieu de Jésus écourte les distances sociales entre les personnes. Elle fonde la réciprocité verticale entre Dieu et les hommes, et l'horizontale, entre les hommes sans distinction de race, de sexe ou de culture... Elle

édifie la relation interpersonnelle où l'affectivité prime l'effectivité et la guide.

3 - Le Père est amour. Il est uniquement préoccupé d'aimer, donc de pardonner et de sauver par son Fils Jésus et par son Esprit. Il a un seul projet qui consiste à réconcilier les hommes et à les rassembler dans la corporalité de Jésus ressuscité. (comparer Col 1/15-20, 1Cor 15/28 et Coran 5/45).

c - L'Esprit-Saint, dynamique de l'amour

Jésus donne aux hommes la liberté des enfants de Dieu, donc la licence d'oser. Car tout leur est permis mais tout n'est pas édifiant. Inspirés par l'Esprit-Saint, les chrétiens sauront transformer la main mise en main tendue, le refus en invocation et la force de contraindre en désir de consentement. Ils iront même jusqu'à infléchir la loi sacrée aux impératifs de la charité et la soumettre à un dépassement continu. Avec Jésus, le salut est fonction de la miséricorde et non du sacrifice (Mt 12/7), de charité gratuite et non d'observance (Mt 25/31-46).

1 - Jésus est l'indépassable personne. Il est l'éternelle Bonne Nouvelle, qui échappe à l'usure du temps et au fixisme des systèmes. L'Esprit invite les chrétiens à un perpétuel renouveau pour actualiser les valeurs évangéliques.

2 - L'amour de Jésus secoue le passéisme protologique, brise l'ethnocentrisme des satisfaits et exalte la tension vers l'eschatologie.

3 - Contrairement à la loi, l'Esprit d'amour donne la vie et la fait éclore. Il est *paxa-gène*, générateur de la paix. C'est parce que Jésus, l'amour pur, a été *l'agapé* en acte, qu'il a vaincu la mort et est ressuscité. Ce que Jésus a été et a fait, les chrétiens sont appelés à l'être et à le faire dans tous les domaines de la vie.

3. 2 - Plan anthropologique

a - L'homme, *imago Dei*

L'homme est créé à l'image de son créateur. Il est, dans le Christianisme, *imago Dei*, ontologiquement libre pour se poser devant Dieu ou pour s'opposer même à lui. En tant que libre, l'homme est capable de pécher et de se priver de Dieu. Dans son attente messianique, il désire la venue d'un Sauveur, médiateur qui, lui, réalisera le salut définitif. Ce Messie-Christ est Jésus. Dans l'islam l'homme n'est pas créé à l'image d'*Allah*. Il est doué de cette faculté mentale qu'est la mémoire, laquelle le rend oublieux, et explique pourquoi *Allah* réitère aux hommes le même message, (Coran 21/25). Le péché de l'homme est d'omission dû à satan (Coran 18/63), aussi demande-t-il à *Allah*: "Ne nous reprends point, si nous oublions: *nassina*, ou fautons" (Coran 2/286,18/73), prière qui fait écho au *Pater noster* en araméen syriaque: "ne nous soumet pas à la tentation: *nesyouno*", tentation qui est un acte de liberté et non de mémoire.

Cette vision anthropologique différentielle explique pourquoi, dans le christianisme, Jésus est à la fois médiateur, sauveur et Fils de Dieu libérateur. Il est le messager et le message. Il interpelle l'homme, l'instruit de l'amour qui seul le libère du péché et de la mort. Dans le Coran, parce que l'homme est oublieux, *Issa* est un rappelleur, souffleur, et non point médiateur ou sauveur, de même que le sont tous les prophètes messagers d'*Allah*, dont Muhammad est le sceau, *Khâtam al-nabiyîns*:

1 - La dignité de l'homme et sa liberté ontologique découlent de son être d'*imago Dei*.

2 - Rien de ce que fait l'homme n'aurait de valeur, y compris son amour de Dieu, si l'homme était dépourvu de liberté. Le Père de Jésus sollicite l'engagement de l'homme et non son obéissance, son témoignage et non sa soumission. Jésus a assumé la condition humaine: Là où Adam a dit NON à Dieu, Jésus a été le OUI à Dieu et le OUI aux hommes pour rendre à ces derniers leur ressemblance originale à Dieu.

3 - Cette liberté ontologique fonde la valeur personnelle de tout être humain qui devrait pouvoir choisir son système de croyance, son conjoint, sa religion... sans, pour autant, risquer sa vie sous le régime du *Kofr*: incrédule, du *Tahrîm*: loi dirimante du mariage inter-religieux, ou règlement du *murtadd*: abjuration... autant de *houdoud*, prescriptions pénales capitales qui semblent suspendre la *rahmat Allah*.

b - En Jésus, l'homme est fils de Dieu (Jn 1/12)

Jésus envisage l'impossible et réalise l'impensable. Il ose prétendre être Fils de Dieu, venu pour libérer l'homme, le rendre fils de Dieu à son tour et l'exhorter à devenir parfait comme l'est le Père céleste (Mt 5/48). Seul l'amour rend possible ce projet irrationnel de Jésus. Si le Dieu de Jésus est Père, nous sommes donc ses fils et par conséquent nous sommes tous frères. Les hommes ne sont plus des *abiid Allah*, esclaves, serviteurs d'*Allah*. La classification préférentielle entre *Ahl al-umma*: gens de la communauté sacrale et *Ahl al-dhimma*, les dhimmis, entre *dâr al-harb*, pays de la guerre, et *dâr al-Islâm*, s'estompe. Conçu en termes de génération charnelle, *Allah* ne pouvait avoir d'enfant. *Issa* est un *abd* créé par *Allah* (Coran 3/59, 5/17), lequel ne saurait, non plus, avoir de fils humains même pas par adoption (Coran 112/4), sinon ils lui seront égaux, ce qui est inconcevable. Il est Seigneur du monde et non point Père. Il domine par sa loi sacrée qui exige soumission: *islâm*. Selon Jésus l'homme est fils de Dieu dans la mesure où il aime tous ceux pour qui Jésus est mort et est ressuscité et qu'il prolonge vers les autres ce qu'il a reçu de Dieu.

c - Mystère de la croix.

Par l'éthique de son amour, Jésus transforme la croix, d'un appareil de supplice punitif, en un symbole d'amour rédempteur chrétien. La croix est cette persévérance fidèle aux options des valeurs évangéliques que résument les béatitudes (Mt 5/1-11), et dont témoigne le don total de soi, que dépense l'homme avec un courage prophétique, par amour pour son prochain, lors même que celui-ci le rejette. Le Coran ignore la valeur rédemptrice de la souffrance et repousse le mystère de la croix. Il nie la crucifixion intolérable de *Issa*. A cette fin, il va jusqu'à retenir l'hypothèse de l'erreur sur l'identité du crucifié et engager, pour cela, la responsabilité d'*Allah* "le meilleur de ceux qui machinent: *Amkar al-mâkirîns*" (Coran 3/75): "Il ne l'ont ni tué, ni crucifié, mais que son sosie a été substitué à leurs yeux... *Allah* l'a élevé vers lui" (Coran 4/156-159). Pour les mêmes raisons, le Coran met en défaut "les juifs et les *nassâra* qui disent être les fils et les aimés d'*Allah*. Demande [leur] pourquoi donc vous fait-il souffrir, *you'azzibukom*, par vos fautes ?

Non, vous êtes de [simples] mortels d'entre ceux qu'il a créés. Il pardonne à qui il veut, et il fait souffrir qui il veut" (Coran 5/18). "...Ceux qui auront été incrédules, je les ferai souffrir de terribles souffrances en la [vie] immédiate et dernière" (Coran 3/56).

Contrairement à la conception archaïque, qui voit dans la souffrance un châtement céleste, Jésus innocent Dieu de la responsabilité des événements. Dieu, non seulement il ne châtie pas le pécheur, mais il continue à l'aimer, à lui prodiguer sa tendresse, et à épier son retour, fidèle qu'il est à son alliance d'amour inconditionnel. Le Père de Jésus se porte solidaire de son Fils Jésus, l'innocent martyrisé par excellence. Comme lui, il se dépossède de toutes manifestations de puissance, pour qu'éclate la splendeur de sa tendresse offerte généreusement à tous les déconsidérés et les rejetés dans la société. C'est parce que Jésus est Fils de Dieu, et est porteur de la Bonne Nouvelle, qu'il "fallait qu'il souffrît pour entrer dans sa gloire" (Lc 24/26). Les chrétiens suivent l'exemple de Jésus et prouvent, dans leur vie, que le binôme succès/échec n'est pas un critère chrétien. Ils rompent la corrélation entre le vice et le malheur, le *Kofr* et la souffrance (Coran 5/17), qui mènent à l'hypocrisie béate, car si la richesse ou la santé suivent la vertu, elles en sont aussi le critère. Les riches seraient en droit de dédaigner les pauvres, et les bien-portants les mal-portants. Ils iraient jusqu'à affirmer que la misère de ces derniers est un juste châtement. Ainsi la victoire de la force s'identifierait à celle du droit, et le peuple vaincu serait nécessairement coupable. Jésus est Fils de Dieu parce qu'il a débouté les pharisiens de leur prétention qui veut que l'homme ait des droits devant Dieu, et qu'il soit en droit d'exiger d'être traité en proportion de ses mérites. Avec Jésus le cœur de la sagesse est désormais l'amour de Dieu et non plus la peur de Dieu, ou le plaisir à Dieu, ou d'être quitte envers lui.

3.3 - Plan pratique

a - Valeurs et normes

Contrairement aux fondateurs et aux rénovateurs des religions, Jésus n'a pas légiféré ni en matière religieuse ni dans le domaine civil. Il s'est livré aux siens en un message d'*agapè*. Adultes dans la foi, les chrétiens devaient porter ce message au monde entier, et l'actualiser dans le quotidien de chaque culture, par de multiples normes sans cesse révisées. Ainsi Jésus libère la valeur de ses normes juridico-légales rigides, tel le sabbat, le temple, le sacrifice, le jeûne, la dignité de la femme... Les normes sont à la valeur ce que la lettre est à l'esprit, les mots à l'idée. A partir de son expérience de vie, et sous l'inspiration de l'Esprit, l'Eglise ira approfondir l'intelligence des valeurs évangéliques, et les actualiser dans des normes renouvelées (lois, règlements, institutions, liturgies, coutumes...), les chrétiens en font autant dans leur vie pratique. Ce faisant, ils font preuve de maturité spirituelle, de sagesse humaine et d'imagination créative, ce par quoi ils sont *imago Dei*, des fils autocéphales et non des mineurs automates. C'est à cette liberté des enfants de Dieu que Jésus a promu l'homme.

Dans l'islam le mandat religieux s'étend à tous les domaines: social, économique et politique, que régit la *Sunna* immuable en détail: "tu ne trouveras point de

changement, *taghiir*, à la *Sunna d'Allah*, tu ne trouveras point de modification, *tabdil*, à la *Sunna d'Allah*" (Coran 35/43, 17/79). Jésus démythifie le ciel, désacralise les normes religieuses. Il responsabilise l'homme et le libère de la peur et de la servitude de la loi. Il dévoile la paternité de Dieu et montre que Dieu ne saurait disparaître à la modification d'un ordre donné ou d'une norme quelconque. Ce principe qui vaut dans le domaine religieux, vaut *a fortiori* dans les autres domaines.

b - Droit à la différence

Le droit à la différence est la reconnaissance pratique de la liberté de l'homme que justifie sa qualité *d'Imago Dei*. Il trouve son fondement théologique dans la trinité qui est l'unité des trois personnes divines, et non pas leur monothéité fusionnelle. Le droit à la différence est le signe d'une personnalité mature, dont fait preuve le mineur qui a dépassé son "angoisse de séparation", ou le majeur qui a résolu son "complexe d'Abrahâm", pour se situer l'un et l'autre dans une réciprocity de rapports entre adultes indépendants et respectueux. Il est foncièrement égalitaire. Il s'applique autant aux personnes qu'aux communautés et aux nations, sans distinction aucune, sinon il dégénère en systèmes de castes ou en régime *dhimmi*.

L'autre est l'*alter-ego*. Il est autrui, le semblable, et non l'*anti* qu'il convient de combattre parce que, ayant un autre système de croyance et d'observance, il est estimé impur (Coran 9/28-29). La violence est cette impatience qui désespère d'avoir raison par raison et recourt à la puissance pour forcer l'adhésion de l'autre. Elle est cette énergie de désespoir de l'humain, qui rompt l'espace à deux ou à plusieurs, corrompt le dialogue et impose le silence dans une structure moniste faite de monolithisme politique, de monopartisme, de monoculturisme, de monolinguisme etc...

Par son amour inconditionnel, Jésus se situe à l'antipode de la violence. Il a le temps, l'amitié et le dialogue pour obtenir le libre consentement d'autrui: la Samaritaine (Jn 4/1-42), Nicodème (Jn 3/1-21) ou les disciples d'Emmaüs (Lc 24/13-35). Il rejette le recours à la puissance physique, morale ou politique qui nie l'altérité de l'autre. Il fait valoir le respect de l'autre de part ses différences. La reconnaissance du droit à la différence est la condition humaine de toute rencontre édifiante.

c - Le combat pour l'homme

Depuis, *in illo tempore*, le caïnisme reproduit dans la terre d'Orient le combat des dieux. Est dieu tout être céleste, homme politique, texte religieux ou système idéologique, absolutisés et sacralisés par les siens. Ce dieu pousse ses adeptes au combat fratricide, en son nom pour que "Vive Dieu". Jésus rompt cette structure thanato-génique qui, par delà le meurtre de l'autre, cherche le suicide et même le déicide. Il actionne l'énergie spirituelle de vie. Il inverse le combat en faveur de l'homme, à qui il restitue la valeur inaliénable: "Le sabbat est désormais pour l'homme et non l'inverse", ose affirmer Jésus. Pour lui, l'espace théophanique est bien l'homme rédimé et non plus la loi sacrée. Le Verbe s'est fait chair en Jésus pour que "Vive l'homme". Il est mort et est ressuscité pour libérer l'homme.

A l'exemple de Jésus, le vrai Dieu, père, chef ou responsable... est celui qui se donne, se sacrifie, et meurt pour que vivent ses enfants, c'est-à-dire pour que vive l'homme, tout l'homme, tous les hommes. Que les juifs, les chrétiens et les musulmans, ainsi que tous les adeptes de tout horizon philosophique, fassent preuve, en émulation humanisante, de ce de quoi chacun est capable au service de l'homme. L'histoire sera l'hécatombe de ceux, d'entre eux, qui auront failli dans ce seul combat civilisateur, incapables qu'ils étaient de favoriser la promotion de l'homme vers les cimes de la dignité, de la liberté et des droits de l'homme, concrètement actualisés dans la société et l'Etat.

4 - Marche synodale dialoguée

Le dialogue interreligieux, le crislamique en particulier, sera d'autant réussi que l'est la marche synodale dont il est fonction. Les actants du dialogue iront de pair, synchroniser leurs marches et s'engager dans la même direction avec la même éthique pour la même cause. En somme, il leur est demandé d'être éveillés, comme ils prétendent l'être, à l'appel de l'absolu. Les douze titres næudals relevés ci-dessus trouvent leur densité praxologique dans le triptyque suivant: le temps pneumatique, la sincérité structurale et la co-réalisation de soi.

4.1 - Le temps pneumatique

La théologie chrétienne reconnaît aux religions antérieures à l'incarnation le statut d'annonciatrices, de préparatrices orientées vers Jésus, comme vers leur plénitude. Ces religions devaient disparaître, ainsi que le fait Jean Baptiste devant Jésus "grandissant". Mais qu'en est-il du statut de l'islâm ?

La théorie explicative du temps différentiel avancée par le Père Michel Hayek (*Nouvelles approches de l'Islam*, in conférences du Cénacle Libanais. No 10, 1968) s'avère hautement révélatrice grâce à la distinction entre le temps chronologique (linéaire, sensoriel, spatio-temporel) et le temps pneumatique de l'Esprit (de conscience, de connaissance, spirituel): "...Situé chronologiquement après la pentecôte, l'islam, dit M. Hayek, est paraclétiquement, pneumatologiquement avant le christianisme, et même le judaïsme, là où Mahomet l'a fixé; non point dans le sein d'Abraham, mais dans les reins d'Adam, lors du pacte primordial" (Coran 3/171)... La connaissance que l'islam a du Christ, est précisément celle des apôtres eux-mêmes avant que l'Esprit-Saint ne leur eût livré, à la pentecôte, la clef de l'intelligence des Ecritures. Elle serait semblable à celle des disciples qui, sur la route d'Emmaüs, allaient s'interroger sur le sens des réalités spirituelles de l'incarnation. L'islam ressemblerait à des apôtres qui auraient annoncé le Christ avant d'avoir fait l'expérience de la pentecôte. Or sans une "langue de feu" le Christ demeure une vérité inénarrable totalement ... Dans cette perspective, le dialogue crislamique s'avère nécessaire. Il s'impose, non en termes d'erreur ou de vérité, ce qui le viciera, mais en termes d'échelle de présence à Jésus, soleil de l'univers et de l'histoire, "d'où les consciences individuelles et les systèmes religieux reçoivent la lumière de l'Esprit, selon le degré de leur proximité ou de leur éloignement de cet événement central".

4.2 - La sincérité structurale

Autant la foi et le vécu quotidien se trouvent intimement liés, autant il convient démêler la confusion entre la religion et l'Etat: Le premier rapport est un élan de vie, le second est d'ordre institutionnel. Or quand le religieux et le politique s'entremêlent, s'imbriquent, s'interfèrent et se drapent l'un dans l'autre, où l'adhésion à l'un est censée coïncider avec celle de l'autre, et l'observance des lois dans l'un s'identifier à celle de l'autre, l'hypocrisie structurale s'installe et dilapide la sincérité qu'elle divertit.

Quand s'éclipsent la dignité inaliénable de l'homme, son "être-vrai" et sa liberté ontologique d'*imago Dei*, un court-circuit équivoque s'établit entre la religion et l'Etat, où César se fait un visage sacré, Dieu se montre "instinctif" et le spirituel lie son sort à celui du pouvoir temporel qui domestique la liberté de penser et dompte l'esprit critique. Rendue ainsi stérile, la pensée critique-créative se laisse asservir, voire vassaliser, par la coalition sacralisée du religieux et du politique, au lieu de s'évertuer à puiser les valeurs du premier, pour mieux alimenter et re-créer les normes du second, et ce faisant, de réaliser les conditions du dialogue interreligieux édifiant. Les fidèles d'*Allah* devraient pouvoir s'engager avec leur génie propre à séparer les deux glaives pour mieux responsabiliser les hommes, ces lieu-tenants de Dieu, qui devraient détenir les clefs de la cité temporelle en hommes libres et adultes.

4.3 - La co-réalisation de soi

La co-existence, *ta'ayoché*, la convivialité, *'ayché muchtarak*, la consociativité et d'autres dérivés similaires, constituent, aussi "polis" soient-ils, une première étape dans la tolérance permissive d'épargne. Ces notions n'exigent pas impérativement la liberté, également reconnue aux co-existants. En effet, elles s'appliquent indifféremment à la société de castes, au groupement carcéral, aux nations dominées, aux pays occupés, au régime *dhimmi*, et même au sein du groupe domestique de type morganatique, ou de concubinage légal: *mâ malakat aymanoukum* (Coran 4/3), de même qu'aux nations pluralistes ou polyéthniques... -

Le concept de co-réalisation de soi surpasse celui de la co-existence. Il s'inscrit dans le registre de la société impérativement égalitaire. Il exige la reconnaissance de la liberté ontologique, comme condition de base des rapports sociaux. Il confirme le droit à la réalisation de soi reconnu à l'individu et à sa communauté. La Trinité est précisément la co-réalisation de soi des trois Personnes divines, et non point leur coexistence divine. La co-réalisation de soi trouve sa pleine expression sur le plan politique. Elle implique, la co-responsabilité des chrétiens et des musulmans les uns vis-à-vis des autres, pour asseoir ensemble la dignité de l'homme dans la société. La co-réalisation de soi doit être une donnée de conscience, un acquis irréversible des droits de l'homme où chacun se porte solidaire de l'autre et s'en trouve moralement responsable, dans le respect de son intimité. Elle doit pouvoir être effective dans tous les domaines de la vie sociale et particulièrement sur le plan politique, celui-là même où les non-musulmans en sont exclus ou privés en pays régis par la loi islamique. La reconnaissance solennelle "crislamique" de la

co-réalisation de soi sur le plan politique, dont jouissent les individus et les groupes, au sein d'une communauté nationale, est l'indicateur infaillible d'une société plus fraternelle, d'une cité plus juste, d'une civilisation plus humaine et de citoyens plus libres.

5 - Ecce Homo Libertor

Jésus enseigne que l'amour est la source et le sens de la vie. Il dévoile que Dieu est Père, notre Père. Il révèle Dieu comme objet d'amour et de désir et non comme objet de besoin. Le Dieu de Jésus est l'absolument dispensable qui se dépouille de toute manifestation de puissance, se dépense en *agapé*, s'identifie à Jésus sur la croix, et attend la gratuité de l'amour de l'homme, *imago Dei*, à ressembler à la perfection du Père par la voie d'amour-communion qui donne son sens à la vie. A son tour, cet homme, fils de Dieu, ira, en adulte libre, prolonger vers les autres, ses frères, ce qu'il a reçu du Père, afin d'actualiser ensemble le Royaume de Dieu dans leur gouvernement de la terre.

Ce Jésus, amour pur, est générateur de la vérité, de la liberté et de la paix. Il donne aux valeurs son visage humain. Il est donc le Fils de l'homme. Il est bien le Fils de Dieu. Par l'amour de Jésus, les chrétiens de la terre d'Orient aspirent vers le grand jour et oeuvrent pour la réconciliation des descendants de la foi abrahamique. C'est alors que les anges bethléemiens chanteront la gloire du Père pour la re-naissance de l'Orient et du monde, libérés de toutes les aliénations: Gloire à Dieu dans les cieux, parce que, la PAIX est faite sur cette TERRE.

Si le Père de Jésus inspire par son Esprit les cœurs des hommes et les appelle incessamment vers lui, la Bonne Nouvelle de Jésus ne manquera pas de toucher les cœurs partout où elle sera annoncée.

Quelques références:

- L. Gardet: "*La cité musulmane*", éd. Librairie philosophique, 1976.
- M. Hayek: "*Le mystère d' Ismaël*", éd. Mame, 1964.
- M. Khoury: "*Complexe d Abraham et éducation au Liban*", in *Revue Societas*, n° 1/1997, p.48-68.
- S. Khoury: "*Boutoulat al-tabat fi al-qiam*", *Revue al-Machreq*, n° 1/1998, p.123-153 (en arabe).
- M. Khoury et S. Khoury: "*Minal abawiyat ilal oubouwat*" (du paternalisme à la paternité). *Revue sacerdotale* N° 1-2, 1999 p. 132-155. Beyrouth - Liban.
- O. Farroukh: "*Tajdid fi al-muslimin la fi al Islam*", éd. Dar al Kitab al arabi, 1981 (en arabe)
- A-K. Zeidan: "*Ahkam al Zimmiyin wl mustamanin fi dar al Islam*", éd. Maktabat al Qods 1996 (en arabe).

**LE MOUVEMENT NATUREL DE LA POPULATION LIBANAISE À
TRAVERS LES DONNÉES DU « BULLETIN STATISTIQUE »
PUBLIÉES PAR L'«ADMINISTRATION CENTRALE
DE LA STATISTIQUE » (ACS) 1999-2000**

Wafaa BASBOUS^()*

Selon le « Dictionnaire de Démographie » de Roland Pressat: « une population est un ensemble d'individus coexistant à un moment donné et délimité selon des critères variés d'appartenance. Le plus communément le mot population désigne l'ensemble des habitants d'un territoire (Etat, province, département, ville, commune...) ».

Cette même source définit le mouvement d'une population, comme étant: « les changements progressifs de l'état de la population au cours d'une période, sous l'effet des événements démographiques survenus durant la période ».

Une population est donc en mouvement permanent. Chaque année, une nouvelle génération prend place alors qu'en moyenne une disparaît; la mortalité touche des individus d'âge et de sexe différents, certaines personnes entrent sur le territoire et d'autres en sortent. Le mouvement enregistre l'ensemble de ces entrées (naissances plus immigrants) et sorties (décès plus émigrants). Les deux composantes naturelles de la croissance démographique ne sont autre que les naissances et les décès auxquels est lié ce qu'on appelle le mouvement naturel de la population. Le mouvement de la population résulte bien sûr du mouvement naturel et du mouvement migratoire mais ce dernier est considéré comme secondaire par rapport à l'effet des naissances et des décès.

Nous allons étudier l'évolution de ces deux composantes de la population libanaise, à savoir les naissances et les décès au cours de la période 1999-2000.

A- L'évolution des naissances

1- Le rapport de masculinité à la naissance

Le rapport de masculinité (R.M.) exprime le nombre d'hommes pour 100 femmes d'un âge donné. Il se calcule en rapportant les effectifs masculins d'âge x (H_x) aux effectifs féminins du même âge (F_x): $H_x/F_x \times 100$. A la naissance, le rapport de masculinité est proche de 105, exprimant une loi biologique universelle, puisqu'il naît en moyenne 105 garçons pour 100 filles.

* Institut des Sciences Sociales - Section II

A la naissance, tout écart de 105 traduit soit une déficience statistique liée au sous-enregistrement des naissances d'un sexe en particulier les filles, soit l'intervention des parents dans le choix du sexe de leur enfant, soit l'infanticide des filles à la naissance. En effet, en Chine, ce rapport est actuellement de 120 en réaction à la politique de l'enfant unique instaurée en 1979. En Inde également, l'utilisation de l'échographie en vue de supprimer le fœtus féminin est très répandue.

Les données mensuelles fournies par l'ACS et groupées dans le tableau suivant, montrent à quelques exceptions près, une prédominance des naissances de sexe masculin au cours des deux années d'observation, à savoir 1999 et 2000.

Tableau 1: L'évolution du rapport de masculinité à la naissance

mois R.M.	Janv	Fév	Mars	Avril	Mai	Juin	Juil	Août	Sept	Oct	Nov	Déc.	global
1999	93.8	101.3	104.1	105.3	100.6	100.6	105.7	95.9	97.8	102.1	104.5	109.5	101.5
2000	99.6	104.8	105.8	100.7	105.8	104.7	102.7	107.2	104.6	102.7	102.1	108.7	104.1

A la naissance, le rapport de masculinité varie de 93.8 à 109.5 respectivement en janvier et décembre 1999. A noter que ce dernier est relativement élevé. Ceci pourrait être dû à une omission de déclaration mensuelle des naissances ne respectant pas le délai officiel prévu par la loi et qui est d'un mois et qui aurait affecté les effectifs de l'un des deux sexes. En effet, l'enregistrement retardé des naissances pourrait modifier l'effectif réel mensuel d'un sexe donné, provoquant soit une augmentation soit au contraire une diminution de cet effectif relatif au mois en question. Une autre raison pourrait expliquer l'augmentation du rapport de masculinité de décembre 1999, il s'agirait de certaines régions qui n'avaient pas communiqué à temps leurs données statistiques.

Signalons que le rapport de masculinité relatif au mois de décembre des deux années d'observation est le plus élevé pour toute la période. Quant au rapport global de masculinité, il est plus élevé en 2000 qu'en 1999 soit respectivement de 101.46 et 104.05, le rapport de 2000 étant plus proche de sa valeur reconnue mondialement.

2 - Le rapport de masculinité à la naissance selon les Mohafazats

Tableau 2: Le rapport de masculinité à la naissance dans les différents Mohafazats

Mohafazat R.M.	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Global
1999	98.65	103.73	99.98	104.76	101.68	100.58	101.46
2000	108.08	108.23	100.84	102.73	106.85	101.64	104.05

En 1999, Beyrouth enregistre le rapport de masculinité à la naissance le plus réduit au Liban et le Sud le rapport le plus élevé. En 2000, le Sud est la seule région

à enregistrer un recul de 1.94 % de son rapport de masculinité au moment où Beyrouth enregistre l'accroissement le plus élevé, évalué à 9.56 %.

3 - La répartition mensuelle des naissances

Tableau 3: Répartition des naissances selon le mois et l'année (les deux sexes réunis)

mois année	janv.	fév	mars	avril	mai	juin	juil	août	sept	oct	nov	déc	total
1999	6605	6574	6742	6095	7051	7508	8289	8783	7909	7821	6644	5934	85955
2000	7072	7584	7089	6351	6779	7108	9109	8185	7934	7689	7046	5849	87795

D'après les données fournies par l'«ACS », et groupées dans le tableau ci-dessus, l'on remarque que le mois de décembre des deux années d'observation enregistre le nombre de naissances le plus faible de l'année au moment où juillet et août enregistrent l'effectif le plus élevé. A signaler que, pour les deux années, la période allant de juin à octobre enregistre une augmentation remarquable des effectifs mensuels des naissances; ces dernières étant normalement conçues neuf mois plus tôt, c'est-à-dire, entre octobre de l'année précédente et février de l'année en cours.

L'année 2000 enregistre plus de naissances des deux sexes que 1999, avec respectivement 87795 et 85955 naissances, ce qui représente une augmentation de 2.14 %. Les naissances féminines ont augmenté de 0.84 % et les naissances masculines de 3.42 %.

Les mois de mai, juin, août, octobre et décembre ont enregistré moins de naissances en 2000 qu'en 1999 pour les deux sexes, au moment où les naissances féminines de septembre 2000 ont été moins nombreuses que celles de septembre 1999.

4 - La répartition régionale des naissances.

D'après les résultats du recensement de la population libanaise, réalisé en 1995 par le Ministère des Affaires Sociales, la répartition de la population libanaise totale selon la région, notamment les Mohafazats, montre que le Mont-Liban enregistre la concentration la plus importante de la population avec 37.1 %. Le Nord-Liban occupe la seconde place avec 21.8 % suivi par la Béqaa avec 13.0 % de la population totale. Ces données, construites à partir de celles du recensement précédemment cité, sont regroupées dans le tableau suivant:

Tableau 4: Répartition de la population libanaise par sexe et lieu de résidence (en %)

Mohafazat sexe	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
Masculin	6,1	18,4	10,8	4,3	3,4	6,5	49,5
Féminin	6,6	18,7	10,9	4,4	3,5	6,4	50,5
Total	12,7	37,1	21,7	8,7	6,8	12,9	100,0

Quant à la répartition des naissances selon la région, elle montre que, quelque soit le sexe, la région du Liban-Nord enregistre le nombre le plus élevé de naissances, et ceci pour les deux années. La Béqaa occupe la deuxième place suivie par le Mont-Liban, Nabatiyeh et Liban-Sud. Quant à Beyrouth, elle occupe la dernière place et est la seule à enregistrer une diminution de ces naissances en 2000 par rapport à 1999, comme le montrent les données des deux tableaux suivants.

Tableau 5: Répartition des naissances selon le Mohafazat en 1999

mohafazat naissances	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
sexe masc	4307	7753	11467	5706	6068	7988	43289
sexe fém	4366	7474	11469	5447	5968	7942	42666
total	8673	15227	22936	11153	12036	15930	85955

Tableau 6: Répartition des naissances selon le Mohafazat en 2000

mohafazat naissances	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
sexe masc	4266	7917	11655	5903	6790	8238	44769
sexe fém	3947	7315	11558	5746	6355	8105	43026
total	8213	15232	23213	11649	13145	16343	87795

Quant à la répartition des naissances par sexe selon la région, les données des deux tableaux précédents montrent que, pour l'année 2000, Beyrouth enregistre une diminution de l'effectif de ses naissances quelque soit le sexe, au moment où les naissances féminines du Mont-Liban sont les seules à accuser une légère diminution. A noter que la diminution des naissances féminines de la capitale est remarquable, elle s'évalue à -9.60 %. D'autre part, Nabatiyeh enregistre l'accroissement le plus important de l'effectif de ses naissances au cours de la période, à savoir: 11.99 % pour le sexe masculin et 6.49 % pour le sexe féminin. Le tableau suivant illustre l'accroissement des naissances selon le sexe:

Tableau 7: L'accroissement des naissances selon le Mohafazat

mohafazat accroissement (%)	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
sexe masc	-0.95	2.12	1.64	3.45	11.99	3.13	3.42
sexe fém	-9.60	-2.13	0.78	5.49	6.49	2.05	0.84

Quant au total des naissances, sans distinction du sexe, l'accroissement relatif à chaque Mohafazat est le suivant:

Tableau 8: L'accroissement des naissances selon le Mohafazat (sexes réunis)

mohafazat naissances	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
1999	8673	15227	22936	11153	12036	15930	85955
2000	8213	15232	23213	11649	13145	16343	87795
accroissement (%)	-5.30	0.03	1.21	4.45	9.21	2.59	2.14

Les données du tableau précédent montrent que Nabatiyeh enregistre l'accroissement le plus important des naissances au Liban avec 9.21 %, pourtant ce même Mohafazat occupe la cinquième place quant à la répartition de la population totale libanaise. Beyrouth enregistre une diminution de ses naissances de l'ordre de 5.30 %. Le Mont-Liban, qui représente le Mohafazat le plus grand de par son effectif de population (tableau 4), enregistre une très faible augmentation de ses naissances de l'ordre de 0.03 %.

B - L'évolution des décès

Selon les lois en vigueur au Liban, les décès doivent être déclarés dans un délai de 45 jours. Tout dépassement de ce délai est sanctionné par une amende de 100 000 L.L.

1 - Le rapport mensuel de masculinité des décédés

Le rapport de masculinité des décédés est relativement élevé et varie entre 120.6 et 171.9 au cours des deux années d'observation, comme le montre le tableau suivant:

Tableau 9: Le rapport de masculinité des décédés

mois R.M.	janv	fév	mars	avril	mai	juin	juil	août	sept	oct	nov	déc	global
1999	123.9	133.3	123.4	120.6	129.3	131.9	128.2	149.1	125.4	131.7	121.9	134.8	129.1
2000	126.2	127.8	128.2	134.8	171.9	138.2	134.8	129.8	127.9	150.6	130.8	128.6	135.8

S'agissant de la mortalité différentielle étudiée à un moment donné, on observe une inégalité devant la mort en fonction de différentes variables socio-démographiques, à savoir: l'âge, l'espace, la catégorie sociale et le sexe. Concernant cette dernière variable, l'analyse de l'espérance de vie montre une surmortalité masculine, qui s'est accentuée tout au long du XX^e siècle dans les pays développés, et une surmortalité féminine au niveau de certains âges, en particulier aux jeunes âges (5-9 ans) et aux âges de la maternité (25-39 ans) dans les pays en voie de développement. Cette surmortalité féminine traduit les conditions culturelles et sociales du sexe féminin dans certaines sociétés. La consommation d'alcool et de tabac, la conduite automobile tant par les kilomètres parcourus que par les comportements au volant, la présence dans les secteurs d'activités à risques, demeurent des facteurs différentiels de la mortalité.

Les rapports de masculinité enregistrés aux décès montrent, d'après les données du tableau précédent, que le Liban s'approche des pays développés en matière de mortalité.

Quant au rapport de masculinité annuel global, plus élevé en 2000 qu'en 1999, il est évalué à 135.83 et 129.08 respectivement. Pourrait-on en conclure que les décès des femmes sont-ils sous-estimés? Ou s'agirait-il de la loi de surmortalité masculine?

2 - La répartition du rapport de masculinité des décédés selon le Mohafazat

Tableau 10: Le rapport de masculinité des décédés selon les Mohafazats

Mohafazat R.M.	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Global
1999	132.89	123.88	123.34	126.95	136.02	141.88	129.08
2000	131.26	125.59	125.38	142.59	136.10	170.02	135.83

Les rapports globaux de masculinité des décédés masquent l'hétérogénéité des rapports relatifs aux différentes régions. En effet, ce rapport varie entre 123.34 au Nord et 170.02 à la Béqaa, ce dernier Mohafazat enregistre le rapport le plus élevé au cours des deux années d'observation. Et l'on se demande: n'est-il pas intéressant de chercher les raisons de cette surmortalité masculine très élevée dans cette région? Les données que nous offre l'ACS ne sont pas suffisantes pour cette fin, une enquête sur le terrain et auprès des autorités compétentes dans le domaine de la santé s'impose.

3 - La répartition mensuelle des décès

Le tableau suivant nous fournit les décès mensuels enregistrés au cours des deux années d'observation.

Tableau 11: La répartition des décès selon le mois et l'année (les deux sexes réunis)

mois décès	janv	fév	mars	avril	mai	juin	juil	août	sept	oct	nov	déc	total
1999	1525	1661	1749	1491	1635	1572	1442	1425	2290	1650	1518	1855	19813
2000	1798	1945	1741	1594	2061	1472	1465	1494	1486	1594	1514	1271	19435

D'après les données du tableau précédent, on remarque que septembre 1999 et mai 2000 enregistrent le plus grand effectif de décès respectivement pour chaque année. Quant à la répartition par sexe, septembre 1999 enregistre l'effectif le plus élevé de décès des deux sexes au moment où, pour l'année 2000, le maximum de décès masculins est enregistré en mai et celui des décès féminins l'est en février (Les deux tableaux suivants).

Tableau 12: La répartition mensuelle des décès selon le sexe (en 1999)

mois sexe	janv	fév	mars	avril	mai	juin	juil	août	sept	oct	nov	déc	total
masc	844	949	966	815	922	894	810	853	1274	938	834	1065	11164
fém	681	712	783	676	713	678	632	572	1016	712	684	790	8649
total	1525	1661	1749	1491	1635	1572	1442	1425	2290	1650	1518	1855	19813

Tableau 13: La répartition mensuelle des décès selon le sexe (en 2000)

mois sexe	janv	fév	mars	avril	mai	juin	juil	août	sept	oct	nov	déc	total
masc	1003	1091	978	915	1303	854	841	844	834	958	858	715	11194
fém	795	854	763	679	758	618	624	650	652	636	656	556	8241
total	1798	1945	1741	1594	2061	1472	1465	1494	1486	1594	1514	1271	19435

D'autre part, l'on remarque que, à quelques exceptions près, l'augmentation de l'effectif masculin est accompagnée d'une augmentation de l'effectif féminin et parallèlement une diminution de l'un s'accompagne d'une diminution de l'autre.

Les décès féminins ont diminué en 2000 de 4.72 %, les décès masculins ont augmenté de 0.27 % et le nombre total des décès a diminué de 1.91 %.

4 - La répartition régionale des décès.

Les décès se répartissent différemment sur tous les Mohafazats du Liban.

Tableau 14: Répartition et accroissement (en %) des décès selon le Mohafazat et l'année

mohafazat décès	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
1999	2450	4988	5089	2156	1959	3171	19813
2000	2449	5096	4582	1965	1903	3440	19435
accroisse- ment %	-0.04	2.17	-9.96	-8.86	-2.86	8.48	-1.91

Pour 1999, identiquement à la répartition des naissances selon les Mohafazats, le Nord enregistre le plus grand effectif de décès des deux sexes. Le Mont-Liban occupe la deuxième place suivi par la Béqaa. En 2000, c'est le Mont-Liban qui occupe la première place.

Quant à l'accroissement des décès, l'on remarque que le recul le plus important est signalé au Nord et au Sud du Liban; il est respectivement évalué à 9.96 et 8.86 %. L'accroissement le plus élevé est enregistré par la Béqaa, il est de 8.48 %. Le recul des décès au Sud du Liban et à Nabatiyeh pourrait être dû à l'arrêt des opérations militaires dans cette région du pays qui a vécu sous l'occupation durant près de deux décennies.

5 - L'accroissement naturel de la population libanaise

Selon le «Dictionnaire de Démographie» de Roland Pressat: l'accroissement naturel de la population est la variation de l'effectif de cette population, durant une période, résultant de la balance des naissances et des décès. Le mot accroissement peut aussi bien désigner une augmentation qu'une diminution et est à prendre, par conséquent, avec le sens qu'il a en algèbre. Le tableau suivant illustre la balance des naissances et des décès dans les différentes régions du Liban au cours de la période observée.

Tableau 15: L'accroissement naturel de la population par Mohafazat

mohafazat	Beyrouth	Mont-Liban	Liban-Nord	Liban-Sud	Nabatiyeh	Béqaa	Total
1999							
naissances	8673	15227	22936	11153	12036	15930	85955
décès	2450	4988	5089	2156	1959	3171	19813
balance	6223	10239	17847	8997	10077	12759	66142
2000							
naissances	8213	15232	23213	11649	13145	16343	87795
décès	2449	5096	4582	1965	1903	3340	19435
balance	5764	10136	18631	9684	11242	12903	68360
accroissement (%)	-7.37	-1.01	4.39	7.64	11.56	1.13	3.35

D'après les données du tableau précédent, il s'avère que Nabatiyeh enregistre, sur une période de deux ans, l'accroissement le plus important de sa population, suivi par le Mohafazat du Liban Sud avec un accroissement évalué à: 11.56 et 7.64 % respectivement. Beyrouth enregistre le recul le plus important de 7.37 % suivi par le Mont-Liban. Quant à la population totale, elle enregistre un accroissement de 3.35 % pour la même période.

Conclusion

Les statistiques de populations sont indispensables aux autorités publiques des Etats afin d'analyser la réalité démographique et de mettre au point les politiques de populations adéquates à courts, moyens et à longs termes. Pour que les observations démographiques soient significatives il faut qu'elles soient plus détaillées et qu'elles puissent couvrir la plus longue période possible. Il nous est donc impossible de tirer des conclusions fiables et de les projeter à partir de l'analyse de deux années d'observation. Cependant, les conclusions auxquelles nous avons abouti donnent une vision du mouvement de la population libanaise et pourraient être à la base d'étude plus approfondies à partir de données statistiques plus détaillées, à titre d'exemple: la répartition par âge au décès, par causes du décès et bien d'autres caractéristiques nécessaires à l'analyse démographique.

Rabieh Mai 2002

Liste bibliographique**Ouvrages de base**

DUPAQUIER M. (2001), *Démographie*, Coll. Premier Cycle, PUF, 241 p.

PRESSAT R. (1979), *Dictionnaire de Démographie*, PUF, 295 p.

VIDAL A. (1994), *Démographie. Eléments d'analyse et évolution du peuplement humain*, Coll. L'Economie en Plus, PUG, 154 p.

Administration Centrale de la Statistique

Bulletin Statistique, décembre 1999, n° 12/99

Bulletin Statistique, décembre 2000, n° 12/2000

Ministère des Affaires Sociales

Résultats du recensement de la population libanaise (1995)

**LISTE DES THÈSES, DES MÉMOIRES ET DES NOTES
DE RECHERCHE PRÉSENTÉS
DURANT L'ANNÉE ACADÉMIQUE 2000-2001
À L'INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES II-**

OWEIJANE (Nada)	L'Immigration au Liban: aspects socio-économiques et incidences identitaires	Thèse de Doctorat Libanais en sciences sociales
YOUNES (Suzanne)	La politique de financement de l'Habitat au Liban et dans des pays développés (étude comparative)	Thèse de Doctorat Libanais en sciences sociales
SAKR (Zaghloula)	دفاع المرأة العربية عن حقوقها حالة الأردن	Thèse de Doctorat Libanais en Sciences sociales
JELWAN (Antonios)	Le tourisme au Liban: secteur économique prometteur	Mémoire en DES (Sociologie économique)
ABI KARAM (SuzanneMarie)	Les conditions de vie des personnes atteintes de déficience au Liban: étude socio-démographique	Mémoire en diplôme d'Expertise en Démographie(DESS)
PANOYAN (Marie)	L'Emigration à Kfarhazir-village du Koura (Liban-Nord)-	Mémoire en diplôme d'Expertise en Démographie(DESS)
GABRIEL (Raji)	Violence et football: le phénomène du hooliganisme en Europe et au Liban	Note de Recherche en Maîtrise (Anthropologie)
BAHRI (Christiane)	Physical appearance and intimate relationships among university students	Research paper in Maîtrise (Social psychology)
EL HAYBE (Laure)	Premarital sex and unwed mothers in Lebanon	Research paper in Maîtrise (Social psychology)
GHABRIL (Wadid)	Stereotypes: basic tools in social perception	Research paper in Maîtrise (Social psychology)
IRANI (Zeina)	Political attitude and mass media effect among school secondary students	Research paper in Maîtrise (Social psychology)
MOUGHAIBER (Ghada)	Auto formation des jeunes: apprentissage par internet	Note de Recherche en Maîtrise (Psychologie sociale)
NOUHRA (Hala)	Identités et perceptions sociales	Note de Recherche en Maîtrise (Psychologie sociale)
SABA (Rita)	Identité et interculturalité	Note de Recherche en Maîtrise (Psychologie sociale)

GHOSSAIN (Anne-Marie)	Les dimensions du chef du gouvernement Rafic El-Hariri	Note de Recherche en Maîtrise (Anthropologie)
ALAM (Tanios)	الهجرة والسياسة في بسكتنا ما بين ١٩٧٥ و ٢٠٠١	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie politique)
MECHANTAF (Nadine)	الانتخابات النيابية في منطقة الشوف عام ٢٠٠٠	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie politique)
EL KAZZI (Roula)	التهجير والسياسة في عين الاسد والشميس	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie politique)
NOUJAIM (Antoine)	لبنان والعولمة (مقاربة اجتماعية سياسية)	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie politique)
EL FARKH (Labiba)	Rapport parents - enfants et système de valeurs dans différentes classes sociales	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de la famille)
ABOU JAOUDE (Christiane)	L'OMC et les pays en voie de développement (Le cas du Liban)	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie économique)
SAADEH (Micheline)	Mobilité sociale:types et mode de calcul	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie économique)
NAKHLE (Viviane)	La consommation de produits de beauté et de services de soins dans les instituts de beauté	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie économique)
ZEIDAN (Roula)	L'institution publique pour l'habitat et le crédit au logement au Liban	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie économique)
BADR (Silvana)	العمل ودوره في تحرر المرأة	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie du travail)
KEBBE (Naim)	Les facteurs de regression de l'artisanat de Beït-Chabab -cas de la poterie-	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie du travail)
AL-BARAZI (Raya)	Minority in multicultural classrooms (A research agenda)	Research paper in Maîtrise (Sociology of development)
HASHEM (Carol)	Caveat EMPTOR: A critical sociology of consumerism	Research paper in Maîtrise (Sociology of development)
KHOURY (Nawar)	From punishment to rehabilitation: a critical appraisal of the prison system	Research paper in Maîtrise (Sociology of development)
ALAM (Aida)	Les internes:quelle vie, quelle éducation?	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)
AWAD (Youssef)	عملية الانخراط المجتمعي للطفل اللبناني من خلال المناهج التربوية الجديدة	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)
ABI KARAM (Anna)	Relation éducative entre parents et enfants adolescents	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)

ABI YOUNES (Viviane)	L'origine sociale des enseignants à Jbeil	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)
DAGHER (Rita)	L'Art d'éduquer les jumeaux (monozygotes)	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)
BOU ONK (Hoda)	Specialized education in Lebanon -The case of ACSAUVEL -	Research paper in Maîtrise (Sociologie of development)
SALAMEH (Lili)	Les jeunes et l'ordinateur: un usage en question?	Note de Recherche en Maîtrise (Sociologie de l'éducation)
EL-KHOURY (Raymond)	La situation démographique au Liban	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
ABI NAJEM (Greta)	La question des minorités ethniques dans le monde	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
HOJAYBAN (Lina)	Le profil démographique et l'activité professionnelle de l'infirmier (e) diplômé(e) de la faculté des sciences infirmières à l'Université Saint-Joseph entre les années 1995 et 2000	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
LOUTFI (Antoine)	L'étude de certaines caractéristiques démographiques des sidiens au Liban	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
MANSOUR (Katia)	La croissance démographique est-elle un frein au développement? étude de cas	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
NAKHLE (Charles)	Les politiques de population en Chine et leurs impacts démographiques	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
TOPALIAN (Pauline)	Evaluation des Mouvements de la population selon les chiffres publiés par l'administration centrale de la statistique au Liban en 1999-2000	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
TOUMA (Lina)	Le personnel de l'Hopital Saint-Georges - centre hospitalier universitaire- en 2001	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)
TURKIEH (Rabih)	L'Etude de certaines caracteristiques démographiques des étudiants fumeurs à la faculté des sciences économiques et de gestion des entreprises section II- à l'Université Libanaise	Note de recherche (certificat de spécialisation en démographie)

LES THÈSES DE DOCTORAT EN SCIENCES SOCIALES (2000 - 2001)

- اسم الطالبة: زغلولة سالم خليل صقر

• عنوان الأطروحة: دفاع المرأة العربية عن حقوقها: حالة الاردن

• الاختصاص: علوم اجتماعية

• المشرف: الدكتور انطوان نصري مسره

• ملخص الأطروحة:

تعرض الأطروحة في باب اول لواقع المرأة القانوني والاجتماعي في الأحوال الشخصية وفي قانون العقوبات وفي قانون التجنيس وعلى المستوى السياسي وفي الترشيح والانتخاب بالمقارنة مع حقوق المرأة القانونية في المواثيق الدولية، ومن وجهة نظر إسلامية.

كما تعرض لنماذج جلسات تحكيمية في أحوال شخصية للتعريف: بالنسق الثقافي الذي يحكم هذا الواقع، وبالتالي حجم مشكلة الطلاق في الأردن، الذي أصبح ظاهرة اجتماعية تثير القلق.

اما الباب الثاني فيعرض لدفاع المرأة الأردنية عن حقوقها الاجتماعية والسياسية، وعن حقها في الترشيح والانتخاب كما يعرض لدفاع الرجال عن هذه الحقوق.

اما الخلاصة فمفادها أن دفاع الإنسان عن حقوقه يؤدي الى التغيير الاجتماعي، وأن تحرر المرأة العربية بحاجة الى تضافر كل الجهود في مؤسسات المجتمع المدني والرسمي. وان الديمقراطية الحقيقية التي يجب أن تسود في هذه المؤسسات، وفي وعي الافراد أيضاً، هي كفيلة بإحراز التقدم في مجتمعنا العربي، وانتشال المرأة من المستنقع الكريه الذي تعيش فيه.

- **Nom de l'étudiante** : Suzanne YOUNES

• **Titre de la thèse** : La politique de financement de l'habitat au Liban et dans des pays développés (étude comparative)

• **Discipline** : Sciences Sociales

• **Tuteur** : Dr. Ibrahim MAROUN

• **Résumé de la thèse**:

Le logement est un besoin essentiel et un droit à tous. C'est un lieu pour constituer une unité de vie sociale. Mais c'est aussi une activité économique importante dans les différents pays.

Assurer des logements à tous les citoyens est un problème mondial qui préoccupe les Etats du monde. Environ 100 millions d'habitants de notre planète sont sans abri. Les causes qui sont derrière cette crise varient d'un pays à l'autre. Elles peuvent être d'ordre juridique, économique, démographique... Au Liban, la guerre et la spéculation foncière, immobilière et monétaire ont aggravé la crise de l'habitat: elles ont causé une hausse vertigineuse des prix des logements de sorte que la plupart des libanais se sont trouvés dans l'incapacité de pouvoir acheter ou louer un logement. Face à ces causes, l'intervention des diverss Etats était indispensable.

Certains pays développés qui se sont trouvés dans une situation désastreuse au lendemain de la seconde guerre mondiale, ont eu recours à plusieurs mesures comme le prêt hypothécaire apprécié par les banques et les institutions privées. L'épargne des particuliers a joué un rôle décisif dans le financement du logement dans ces pays. De même des aides publiques ont été accordées notamment en France. Ces mesures étaient efficaces et on peut dire qu'à l'heure actuelle la crise du logement est pratiquement résorbée dans la plupart de ces pays. Au Liban, plusieurs institutions publiques et privées ont été créées pour financer le logement et répondre aux besoins des libanais, mais leur rôle était très faible dans la résolution de la crise.

Ainsi, une politique de logement efficace doit être prévue au Liban. Des solutions à moyen et long terme peuvent être adoptées. N'empêche que dernièrement l'Etat a pris certaines mesures qui, espérons, puissent freiner l'aggravation de ce problème aigu.

LES MÉMOIRES ET LES NOTES DE RECHERCHE QUI SE SONT DISTINGUÉS (2000-2001)

- **Nom de l'étudiante:** Viviane NAKHLE

• **Titre de la note de recherche (Maîtrise):** La consommation de produits de beauté et de services de soins dans les instituts de beauté

• **Option:** Sociologie économique

• **Directeur de la note:** Dr. Suzanne AZAR

• **Résumé de la note:**

La note se propose de déterminer les facteurs extra-économiques qui influent sur la consommation de produits de beauté et de services de soins dans les instituts de beauté.

Il s'agit d'une enquête effectuée auprès d'une catégorie de femmes résidentes à Antélias au Metn-Nord.

- **Nom de l'étudiante:** Hala NOUHRA

• **Titre de la note de recherches (Maîtrise):** Identité et perceptions sociales

• **Option:** Psychologie sociale

• **Directeur de la note:** Dr. Joseph KHOURY

• **Résumé de la note:**

Il s'agit d'une enquête effectuée auprès d'individus relevant d'un milieu éducatif chrétien et qui appartiennent aux deux principales communautés libanaises (chrétienne et musulmane)

La note se propose une réponse à la question suivante:

Dans quelle mesure la différence communautaire induit des différenciations au niveau de la perception des caractéristiques relatives aux traits personnels des individus selon qu'ils appartiennent à la même communauté ou qu'ils appartiennent à des communautés différentes?

- **Nom de l'étudiante:** Anne Marie GHOSSAIN

• **Titre de la note de recherches (Maîtrise):** Les dimensions de l'imaginaire social du chef du gouvernement Rafic EL-HARIRI

• **Option:** Anthropologie

● **Directeur de la note:** Dr. Bassam EL-HACHEM

● **Résumé de la note:**

Cette recherche traite de l'imaginaire social et de la symbolique de l'homme politique libanais M.Rafic El Hariri à l'aide d'une analyse du contenu de son discours. Le but est de déterminer ses principales orientations idéologiques et ses pratiques de persuasion et de légitimation et de faire une évaluation de l'impact de son histoire politique sur la société et la vie politique au Liban.

- **Nom de l'étudiante:** Roula ZEIDAN

● **Titre de la note de recherches (Maîtrise)** L'institution publique pour l'habitat et le crédit au logement au Liban.

● **Option:** Sociologie économique

● **Directeur de la note:** Dr. Suzanne AZAR

● **Résumé de la note:**

La crise du logement au Liban est un problème inquiétant et dû à plusieurs facteurs dont, la spéculation foncière, la hausse des prix des équipements de construction qui sont importés, le blocage des loyers et la guerre au pays.

Plusieurs institutions ont été créées pour faire face à ce problème et financer le logement au Liban. Mais ces solutions n'ont servi qu'une catégorie précise de la population.

Ce travail se propose d'étudier les nouvelles orientations de la politique de financement du logement au Liban, à travers l'Institution publique pour l'habitat, créée en 1996 et d'identifier les progrès par rapport aux institutions précédentes.

- **Nom de l'étudiante:** Suzanne-Marie ABI KARAM

● **Titre du mémoire (DESS):** Les conditions de vie des personnes atteintes de déficience au Liban: étude socio-démographique

● **Filière:** Expertise en démographie

● **Directeur de la note:** Mlle Wafaa BASBOUS

● **Résumé du mémoire:**

La présente étude analyse la différence entre la déficience et le handicap. Elle présente un aperçu historique à travers les lois sociales et juridiques, de la prise en charge des personnes atteintes de déficience au Liban depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours. Une analyse de la prévalence de la déficience appuyée sur des publications mondiales montre la carence dans les statistiques comparatives aux niveaux international et national.

L'état actuel des conditions de vie des personnes atteintes de déficience est comparé à celui de la population globale libanaise. Les données brutes sont fournies par l'enquête réalisée par le ministère des Affaires Sociales en 1995-1996

En plus de la description de la structure démographique des deux populations, de la prévalence et de l'incidence de la déficience, cette étude a engagé une exploration des conditions de vie en y retenant comme indicateur la famille, la formation et l'éducation, l'emploi, le logement et son équipement ainsi que les commodités de vie. Enfin un chapitre est consacré aux conditions de vie des femmes atteintes de déficience.

- **Name of student** : Nawar KHOURY

• **Title of the research paper (Maîtrise)**: From punishment to rehabilitation: a critical appraisal of the prison system

• **Option**: Sociology of development

• **Director of the research**: Dr. Charle CHARTOUNI

• **Abstract of the paper**:

This paper is written with the goal of outlining the shift from the punishment to the rehabilitation objective of the penal systems around the world. Thus, it will begin with a glimpse on the philosophies governing crime and punishment, followed by a listing of the different types of punishment throughout history. Then, it will focus on the prison system, as the most commonly used method of modern punishment, in an attempt to assess the possibility for such a sanction-in other words the prison-to function as a rehabilitation center, rather than merely a punishment dwelling. In this process, the paper will discuss different aspects of the prison system; including the architecture, both old and modern; the common prison terminologies; and the problems of the modern prison.

- **Name of student** : Wadid GHABRIL

• **Title of the research paper (Maîtrise)**: Stereotypes: basic tools in social perception

• **Option**: Social Psychology

• **Director of the research**: Dr. Camille HAJJ

• **Abstract of the paper**:

Stereotypes are simplified mental images. They are inescapable in our perceptions, i.e., how we attribute qualities to people, things and events. In fact our environment is full of diversity. We have neither time nor energy to respond to every event with complete awareness. That is why, we reconstruct reality on simple models: the stereotypes.

Following a phenomenological approach, Social Psychology, which is the science of interaction, holds a central place to these rigid' images that guide social interactions.

This paper sets forth the main social and psychological factors related to stereotypes: origins, functions and eventual changes. The theoretical study is partly

illustrated by an example: The stereotypes held by the lebanese people about the foreign worker.

- اسم الطالب: انطوان نجم

• عنوان المذكرة (جدارة): لبنان والعولمة

• الاختيار: علم اجتماع سياسي

• المشرف: الدكتور حنا الحاج

• ملخص المذكرة:

تقوم إشكالية هذا البحث على فرضية تدور حول مدى دخول لبنان في العولمة ، ومدى استعداداه لمواجهتها ، ومدى انعكاساتها عليه ومسها لسيادته ومناهضته لها .

باعتماد تقنية تحليل النص ، تطرح المذكرة ان لبنان عرف العولمة منذ أقدم العصور ؛ عولمة حضارية بدأت مع الانتشار الثقافي والتجاري في حوض البحر المتوسط مروراً بتوت هرمس الجبيلي وقدموس والألعاب الأولمبية ومعهد الحقوق في بيروت ومدرسة روما المارونية وصولاً الى الهجرة الحديثة في القرن العشرين وما شهدته هذا القرن من شركات ومؤسسات وأفراد عرفوا العولمة وخبروها ونشروها. وبالمقابل قامت الحكومة اللبنانية في العقد الأخير من القرن العشرين ، ومن أجل إعادة البناء والاعمار بإجراءات خجولة للدخول في العولمة ، وبقي عليها الكثير والأهم. ونظراً الى المديونية الكبيرة التي ناءت تحتها اضطرت مكرهة الى التزام شروط مؤسستي العولمة: البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ؛ مع ما يستتبع ذلك من انعكاسات سلبية على لبنان وصلت الى حد المس بسيادته. ولهذا تتحضر في بيروت جمعية لمناهضة العولمة.

وهكذا تأكدت بالوقائع فرضية أن شعب لبنان عرف عولمة خاصة به ومارسها منذ قديم الزمان ، واستقبل العولمة الحديثة بكل جدارة ، لا بل شارك فيها بينما حكمه يجتهد للحاق بها . فهل يلتقيان في ظل السيادة (الشعب والحكم) في قطار العولمة ؟ ومتى؟ وكيف؟.