

Sept, chiffre cosmique, honore le présent numéro de notre revue SALIX qui nous arrive avec les beaux jours, – période de renouveau pour la nature et surtout pour les hommes en quête de vérité. Gérard Soulié nous entretient du hasard et de l'histoire. On sait qu'elle était une des « bêtes noires » de Paul Valéry, lequel ne cachait pas son aversion pour les faits « et les accidents » qui résultent du hasard et du « désordre monotone de la vie extérieure ». Même si l'on médite de cette pauvre Clio, à cause de ses erreurs parfois fâcheuses, Gérard Soulié sait bien qu'on ne peut se passer d'elle parce que nous voulons tout de même une mémoire des choses en dépit des aléas de l'Eternel mouvant.

Notre ami William Goldblum se livre à une étude comparative entre « En soph » et « Apeiron », deux mots aux apparences rébarbatives, mais qui sous sa plume s'éclairent vite. Après l'avoir lu, le cherchant abordera à n'en pas douter une voie unique, celle où l'adepte se transforme radicalement en vue de son action dans le monde pour conquérir la liberté. Félix Bonafé, lui, évoque un des esprits les plus libres de la Renaissance, le fameux Paracelse, alchimiste et père de la médecine hermétique. Malgré les persécutions, il enseigna une doctrine révolutionnaire conçue sur la correspondance qui existe entre le monde extérieur et les différentes parties de l'organisme humain. – Jean-Pierre Schnetzler se préoccupe de nos méditations, et son étude sur le Mandala nous fait découvrir un instrument rituel d'une très haute importance. Le mandala nous aide à pénétrer au centre du monde et de nous-mêmes. Nous visualisons ainsi nos méditations, comme les franc-maçons les visualisent dans les tableaux de loges ou lorsque les pèlerins de Notre-Dame de Chartres, au temps médiéval, s'exerçaient pour découvrir L'ESSENTIEL du labyrinthe de cette cathédrale. Ce numéro de SALIX contient également le texte d'Yves Veret sur l'Entropie qui, on le sait, est une

fonction mathématique exprimant le principe de la dégradation de l'énergie. Si l'on s'en tient au mot grec ENTROPÉ, l'entropie ne serait-elle pas le repliement sur soi que tout initié doit connaître pour mesurer son degré de désordre ou d'incertitude. En fait, ne s'agirait-il point d'une sorte de doute systématique à la Descartes, avec un espoir de mieux ou d'ordre sur le chaos.

Félix Bonafé

Sommaire

- | | | |
|----|--|--|
| 9 | L'entropie | Yves Veret |
| 25 | Paracelse
monarque des arcanes | Félix Bonafé |
| 43 | Hasard et histoire | Gérard Soulié |
| 53 | Ordre et Mandala
des cinq poisons aux cinq sagesse | Jean-Pierre Schnetzler |
| 67 | En sof et Apeiron
deux tentatives pour dépasser les limites | William Goldblum |
| 87 | Comptes-rendus de lectures : | Jean-Eugène Murat
Félix Bonafé
Zénon |
| | — Les deux corps du roi | Ernst Kantorowicz |
| | — Vie et mémoire du Rite écossais ancien
et accepté | Félix Bonafé |
| | — Littérature et Franc-maçonnerie | Henri Prouteau |
| | — Le sens caché des rites mortuaires | Jean-Pierre Bayard |

L'entropie

Yves Veret

Introduction

L'entropie est probablement l'un des concepts scientifiques qui a eu le plus de succès en dehors de son domaine d'application propre qu'est la physique. De nombreux penseurs ont cru bon de faire appel à cette notion, difficilement accessible à qui n'a pas consacré quelque temps à l'étude de la thermodynamique, pour justifier leur vision de l'évolution du monde. Aussi n'est-il pas inutile de commencer par donner quelques éléments scientifiques rigoureux, avant de chercher à comprendre comment la physique et la métaphysique se correspondent, chacune dans son plan, sur le thème de l'entropie.

Pour illustrer cette notion d'entropie, je vous invite à faire un tour chez nos amis britanniques. Au cœur de la verdoyante campagne anglaise, au milieu de l'après-midi, entrons dans un de ces manoirs où coutumes et traditions sont respectueusement transmises de génération en génération.

Comme chaque jour à la même heure, la maîtresse de ces lieux pose son plateau sur la table du salon. Elle se saisit alors de la théière et verse le thé brûlant dans la tasse. Puis elle prend délicatement le pot de lait et laisse tomber quelques gouttes qui dessinent rapidement des arabesques mouvantes avant de disparaître dans l'uniformité d'une tasse de thé au lait.

Un homme, qui observait la scène du fond de son fauteuil, accepte la tasse que la maîtresse de maison lui tend. En physicien qu'il est, il plonge son regard dans le thé au lait et revit les événements. Dans sa tête, il les décrit comme un changement d'état de l'ensemble constitué du thé et du

lait, qui est passé d'un état initial où chacun avait sa place et sa température propre, à un état final moins ordonné où il n'est plus possible de distinguer les composants et où le mélange a pris une nouvelle température uniforme. Cette transformation est irréversible, car notre vieille anglaise est bien incapable de réparer son acte générateur de désordre, c'est-à-dire de séparer à nouveau le thé brûlant et le lait froid à partir de sa tasse de thé au lait tiède. Et bien notre physicien résume la situation en disant que l'entropie de l'ensemble constitué du thé et du lait a augmenté et qu'il n'est plus possible de la faire diminuer sans dépenser beaucoup d'énergie.

Soucieux de s'affranchir de l'influence sur l'expérience de notre vieille anglaise, le physicien, sitôt le thé consommé, file dans son laboratoire. Il y confectionne une boîte séparée en deux parties inégales par une cloison amovible, et dont la structure est isolante de telle sorte qu'aucun échange d'énergie ou de chaleur ne puisse se produire entre les corps qui se trouvent dans la boîte et le milieu extérieur. Il remplit alors de thé brûlant la plus grande partie et de lait froid la plus petite. Puis il ôte instantanément la cloison amovible. A partir de cet instant, l'intérieur de la boîte constitue un système isolé, c'est-à-dire un ensemble qui n'échange ni matière ni énergie avec l'extérieur. L'évolution de ce système est bien entendu la même que celle qui s'était produite dans la tasse de notre vieille anglaise : après quelques instants, la boîte contient du thé au lait tiède, homogène et de température uniforme. Le physicien peut alors conclure que l'évolution spontanée d'un système isolé engendre un accroissement de l'entropie de ce système.

Principes de la thermodynamique

Accompagnons maintenant le physicien dans sa bibliothèque. Pour situer l'expérience du thé au lait dans un contexte théorique plus vaste, il se saisit d'un manuel de thermodynamique. L'introduction nous décrit celle-ci comme une science jeune, née au XIX^e siècle, pour donner un fondement théorique aux premières expériences de machines à vapeur. Son premier but était alors de servir de support à la technique des machines et elle a contribué fortement à son essor rapide. Mais son domaine d'appli-

cation est plus vaste : son objet est l'étude de toutes les transformations qui s'accomplissent à notre échelle, c'est-à-dire aussi bien les changements d'état physico-chimique que les changements de position, domaine où elle rencontre la mécanique. Elle s'efforce d'identifier les variables propres à définir l'état d'un système et de formuler leurs lois d'évolution.

Elle repose sur deux propositions fondamentales, appelées les principes de la thermodynamique. Le premier principe s'intéresse à la fonction d'état énergie (du grec $\epsilon\nu\epsilon\rho\omega\sigma$ qui signifie cause de travail) ; il affirme que l'énergie est conservée dans toute transformation d'un système isolé. En d'autres termes, une telle transformation peut effectuer des changements de forme de l'énergie, mais elle ne peut ni en créer, ni en détruire. Ce premier principe a pour conséquence directe l'impossibilité du moteur perpétuel.

Le second principe s'intéresse à la fonction d'état entropie (du grec $\epsilon\tau\epsilon\rho\pi\eta$ qui signifie cause d'évolution) ; il affirme que, dans un système isolé, l'entropie ne peut que croître, ou au moins rester constante à l'état d'équilibre. En d'autres termes, l'évolution spontanée d'un système qui n'échange ni matière ni énergie avec l'extérieur est productrice d'entropie. C'est l'expérience du thé au lait faite précédemment. Ce second principe a pour conséquence l'impossibilité du mouvement perpétuel.

Le premier principe est assez aisé à comprendre qualitativement. L'énergie est une variable dont chacun perçoit le sens à travers les diverses formes de celle-ci qu'il connaît : la chaleur, la lumière, l'électricité, le travail mécanique, etc. Chacun sait bien que, par exemple, le moteur de son automobile transforme l'énergie chimique du carburant en travail mécanique et en chaleur ; et personne n'envisagerait qu'un tel moteur puisse fournir une énergie qu'il ne trouverait pas dans son carburant.

L'expression du second principe, que l'on doit au physicien allemand Rudolf Clausius, et à peu près au même moment au français Carnot, est beaucoup plus abstraite. Pour mieux en comprendre le sens, il faut se

reporter aux travaux de mécanique statistique, mais quelques années plus tard par L. Boltzmann.

Au lieu de s'intéresser à une vision macroscopique des systèmes, il en étudie des états microscopiques, c'est-à-dire au niveau moléculaire. Bien entendu, un état macroscopique étant une moyenne statistique des états des molécules constituant le système, il peut être réalisé par un grand nombre d'états microscopiques différents. On peut alors calculer la probabilité thermodynamique d'un état macroscopique en fonction du nombre d'états microscopiques possibles et réalisant l'état macroscopique donné. Les lois de la statistique font qu'après un temps suffisant, le système se rapproche de plus en plus de l'état le plus probable. Boltzmann a ainsi établi une relation entre la probabilité croissante d'un état et l'entropie croissante qui constitue une définition de cette dernière en mécanique statistique. Le second principe s'exprime alors d'un autre point de vue : un système isolé évolue nécessairement vers des états de plus en plus probables et de moins en moins ordonnés sous l'aspect des chocs moléculaires. L'entropie apparaît alors comme une mesure de désordre, de désorganisation d'un système, et le second principe affirme qu'un système isolé évolue avec le temps vers le désordre.

Ordre et désordre des physiciens

Avant d'aller plus loin dans l'étude des conséquences de ces deux principes de la thermodynamique, je vous propose de nous arrêter quelques instants sur ces termes « ordre » et « désordre », que je viens d'employer. En effet, il est indispensable pour la suite de comprendre ce que les physiciens mettent derrière ces mots. La physique ne nous propose en fait aucune définition générale satisfaisante de l'ordre. Elle sait exprimer et calculer le degré de désordre d'un système, mais cela n'est pas suffisant pour parler d'un concept d'ordre.

L'ordre a un caractère polymorphe qui interdit de le réduire à une définition. Les exemples d'ordre sont aussi différents que l'alternance

régulière des jours et des nuits ou le cycle des saisons, la structure d'un solide cristallin et même... la vie. Les points communs entre ces exemples sont l'organisation, la stabilité, la répétitivité, la régularité, la prévisibilité, etc. L'ordre apparaît alors comme une propriété caractérisant une multiplicité d'états ayant des qualités communes.

Certes, il y eut l'ambitieux et déraisonnable projet de Leibniz, visant à établir une sorte d'algèbre généralisée, théorie d'un ordre mathématique universel, applicable aux notions de tout domaine, au lieu d'être restreinte aux seules notions quantitatives ; il en vint à affirmer que « l'on trouverait toujours quelque régularité et quelque équation capable de rendre compte d'une distribution en apparence irrégulière de points. » Mais ce vain projet le conduisit bien loin des travaux qui lui valent notre respect. Il s'est alors perdu dans une analyse arithmétique de l'écriture chinoise, dont il ne s'est sorti qu'en faisant appel à « je ne sais quels sens éloignés », ce qui revenait à avouer l'échec de sa tentative.

A la même époque, à la suite des Galilée, Copernic et Kepler, Isaac Newton donnait forme à la mécanique, théorie qui lui permettait de rendre compte des mouvements célestes. Lorsque Laplace, quelque temps après, parachevait ce travail théorique, il crut détenir un modèle complet de l'ordre universel : « Une intelligence qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome ; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » Le démon de Laplace est le chantre d'un ordre déterministe, qui s'effondrera en particulier faute de savoir rendre compte des transformations irréversibles, dont toute l'importance apparaît en thermodynamique. (cf. le thé au lait de notre vieille anglaise). Un second coup définitif sera porté à cet ordre déterministe par Heisenberg dans ses études sur les particules ; en effet, à la base de la mécanique quantique, il a placé le principe d'incertitude qui exprime que la mesure d'une grandeur caractéristique d'un corps introduit une perturbation imprévisible qui interdit la mesure précise de toute autre grandeur. Un monde fait d'éléments dont

on connaît la vitesse, mais pas la position, a une histoire imprévisible, et donc échappe à toute tentative de l'enfermer dans un ordre déterministe.

Aujourd'hui, nul physicien ne prétend plus réduire la nature à un ordre exprimé par une loi mathématique unique. Les tentatives d'unification de la physique se font maintenant avec plus de prudence et de modestie que par le passé, mais surtout avec la conviction que même une théorie unifiée ne permettait pas de prédire les événements en général, et cela pour deux raisons : d'une part la limitation que le principe d'incertitude de la mécanique quantique confère à nos pouvoirs de prédiction, d'autre part l'impossibilité de résoudre les équations d'une telle théorie, sauf dans des cas très simples.

En fait, il est plus facile de caractériser la propriété inverse de l'ordre, le désordre, qui est uniformité et indifférenciation. D'ailleurs, la notion d'ordre absolu n'a pas de sens en physique, alors que le désordre absolu est un état sans aucune structure spatio-temporelle. Il peut ainsi être défini, même s'il n'appartient pas vraiment au domaine d'application de la physique puisque, dans un tel état généralisé, il n'y a plus de nature. Ce ne peut donc être qu'un état limite, au sens mathématique du terme, et lorsqu'un système tend vers cet état, son entropie tend vers l'infini. Il est à noter qu'à l'autre extrémité, l'état correspondant à une entropie nulle n'est choisi que par convention, car l'entropie n'est définie en thermodynamique que par sa variation ; ceci correspond bien à l'inexistence d'un état d'ordre absolu.

Applications du second principe

Revenons maintenant à l'auteur du second principe, Rudolf Clausius et à son traité « Abhandlungen über die mechanische Wärme Theorie ». Emporté par l'enthousiasme et la passion d'une thermodynamique qui prenait forme, il étendit sans précaution l'application des deux principes pour affirmer que « l'énergie du monde est constante » et que « l'entropie du monde tend vers un maximum ». En d'autres termes, il croit avoir découvert que l'évolution du monde se fait naturellement et globalement

dans le sens de la dégradation : dégradation de l'énergie qui, tout en se conservant, se transforme pour adopter les formes les moins utilisables ; dégradation de l'ordre ou des ordres vers un état dépourvu de toute structure, de toute organisation, où règne donc le désordre. La généralisation est imagée, parfois vérifiée, mais sans doute audacieuse, car peu rigoureuse. Ces réflexions ont fait jouer au second principe un rôle essentiel dans l'interprétation philosophique des concepts fondamentaux de la science ; jusqu'à H. Bergson qui considérait ce principe comme la plus métaphysique des lois de la nature.

Mais les physiciens ont néanmoins poursuivi leurs travaux avec rigueur, et ont montré les limites de cette généralisation.

Ils ont montré l'insuffisance de l'approche statistique de Boltzmann, car si l'on considère un ensemble de molécules indépendantes et sans interaction, aucun équilibre thermique ne peut s'établir et l'évolution ne tend pas vers un état d'entropie maximum. Sans entrer dans le détail de la mécanique statistique des états de non-équilibre, on montre que la loi de l'entropie croissante peut s'appliquer à des grands systèmes dont les molécules sont en interaction sous l'effet de forces à courte portée ; les lois d'évolution sont plus complexes lorsque les interactions correspondent à des forces à longue portée telles que celles de la gravitation. Ceci ne permet pas d'extrapoler sans risque le second principe à l'échelle cosmologique.

La cosmologie moderne appartient plutôt à la mécanique, au sein de laquelle se combinent les diverses formes : classique, quantique puis relativité générale. Je laisserai le dernier mot sur ce point à Stephen Hawking : « le fait que la gravitation soit toujours attractive implique que l'Univers doit être ou en expansion ou en contraction. Selon la théorie de la Relativité générale, il a dû y avoir un état de densité infinie dans le passé, le Big-Bang, qui a dû être le commencement effectif du temps. De même, si tout l'Univers s'effondrait, il y aurait un autre état de densité infinie dans le futur, le Big Crunch, qui serait la fin des temps. Même si tout l'univers ne s'effondrait pas, il y aurait des singularités dans des régions localisées qui s'effondreraient pour former des trous noirs. Ces singularités seraient une fin du temps pour quiconque tomberait dans le trou noir. (...)

Quand nous combinons la Mécanique Quantique et la Relativité Générale, il semble qu'une nouvelle possibilité apparaisse à l'horizon : que l'espace et le temps forment ensemble un espace fini, à quatre dimensions, sans singularité et sans bord, comme la surface de la terre, mais avec plus de dimensions. (...) Mais si l'univers n'a ni singularité ni bord et est complètement décrit par une théorie unifiée, cela a de profondes conséquences sur le rôle de Dieu en tant que créateur. » La physique est en recherche d'une vision globale de l'histoire du monde qui lui a jusqu'ici échappé à chaque fois qu'elle croyait la tenir. Laissons-la préparer « le triomphe ultime de la raison humaine », et revenons à l'entropie.

Une autre limite à l'application du second principe vient de ce qu'il concerne directement les systèmes isolés et, a priori, les comportements linéaires à l'équilibre. La thermodynamique moderne s'est intéressée aux états éloignés de l'équilibre et aux évolutions non linéaires, ainsi qu'aux systèmes ouverts. Il est impossible, et probablement inutile, de tenter ici une synthèse de tous ces travaux. Nous ne retiendrons donc que les quelques résultats susceptibles d'éclairer nos recherches.

L'étude des processus irréversibles non linéaires montre que la thermodynamique classique et le second principe ne conservent leur pouvoir prédictif qu'au voisinage de l'équilibre. A grande distance de l'équilibre, dans certaines conditions particulières, un système ouvert peut prendre un régime de structure entièrement imprévu. Si alors les contraintes exercées sur ce système s'accroissent, une nouvelle solution stable chasse la précédente devenue instable. Mais à l'inverse de la dégradation classique par dissipation, le nouvel état peut être plus structuré que le précédent, cette nouvelle structure étant tantôt spatiale, donnant lieu à une structure dissipative, tantôt temporelle, sous la forme de cycles limites. Il peut donc apparaître des phénomènes d'auto-organisation spontanés, caractérisés par un comportement collectif cohérent, ce qui pourrait sembler être en contradiction avec le second principe. Nous y reviendrons après avoir donné un exemple, celui des systèmes biologiques.

Il s'agit en effet de systèmes ouverts, échangeant de la matière et de

l'énergie avec le monde extérieur, foyer de processus irréversibles non linéaires et caractérisés par un ordre spatial et temporel. Dans certaines conditions, la théorie des structures dissipatives explique la formation de structures spatiales régulières au cours du temps. C'est une approche nouvelle du problème de la morphogénèse. Quant à l'ordre temporel, les phénomènes d'auto-organisation les plus communs sont soit l'apparition d'états stationnaires multiples, soit l'évolution vers un régime d'oscillations entretenues correspondant à un cycle limite autour d'un état stationnaire. C'est une explication des cycles biologiques, avec des périodicités allant de la seconde dans le système nerveux à l'année dans les systèmes écologiques. La thermodynamique nous conduit donc à retrouver, par la théorie, le rythme cardiaque et le rythme respiratoire. Depuis à peine plus d'une décennie, la thermodynamique non linéaire des processus irréversibles a réconcilié une physique qui affirme qu'un système isolé évolue spontanément vers le désordre et une biologie dans laquelle l'idée d'évolution est associée la croissance de l'organisation et à la formation de structures de plus en plus complexes.

Ces travaux ont été rendus possibles par les études préalables de Brillouin et Schrödinger, qui ont commencé par s'affranchir du côté négatif d'une entropie dont la croissance est signe de désordre en s'intéressant à la néguentropie (negative entropy) qui n'est autre que l'entropie changée de signe. La thermodynamique statistique avait déjà montré qu'une évolution à entropie décroissante ou, ce qui revient au même, à néguentropie croissante, n'était pas impossible, mais très improbable du point de vue physique. Schrödinger a montré que cette évolution improbable se réalisait dans le cas d'un organisme vivant ; celui-ci est en effet un système en non-équilibre auto-entretenu qui produit de l'entropie, conformément au second principe, mais qui évite d'évoluer vers cet état d'entropie maximum qu'est la mort en rejetant l'entropie produite, c'est-à-dire en soutirant continuellement de la néguentropie à son environnement.

L. Brillouin a formalisé et généralisé ce cas en montrant que, dans certaines conditions, un système ouvert peut accroître sa néguentropie, à condition de pouvoir évacuer à l'extérieur de lui-même l'entropie produite. Ce qui signifie qu'il fait partie d'un système plus vaste auquel

s'applique le second principe et dont l'entropie augmente. En d'autres termes, une structure locale telle qu'un être vivant ne peut accroître sa néguentropie, c'est-à-dire complexifier ses structures propres, améliorer son organisation, qu'en accroissant l'entropie du monde qui l'entoure, c'est-à-dire en générant du désordre.

A titre d'exemple, l'alimentation est l'une des sources d'énergie et de néguentropie d'un être vivant. Elle se compose de structures élaborées contenant les éléments nécessaires à son développement. Et la digestion est une destruction de ces structures et s'achève par la restitution au milieu d'éléments moins structurés que ceux absorbés initialement. L'être vivant aura ainsi puisé dans le milieu extérieur de l'énergie, qu'il va d'ailleurs transformer, et de la néguentropie qui va contribuer à l'enrichissement de ses structures propres ; mais cela n'est possible que parce qu'il aura restitué à ce même milieu de l'entropie contribuant ainsi à sa désorganisation. Et ceci jusqu'à ce qu'une bifurcation lui fasse quitter l'état de non-équilibre auto-entretenu qu'est la vie ; alors sa propre matière respectera le second principe et perdra progressivement ses structures.

DE LA PHYSIQUE A LA METAPHYSIQUE

Je vous propose d'arrêter là les rappels de physique et, pour faciliter la compréhension, de faire une synthèse des points essentiels de notre parcours :

1 – La thermodynamique définit l'état d'un système par deux variables d'état qui sont l'énergie (qui signifie cause de travail) et l'entropie (qui signifie cause d'évolution). La thermodynamique statistique conduit à définir l'entropie comme une mesure de désordre d'un système, le désordre absolu étant un état d'indifférenciation dépourvu de toute structure, de toute organisation.

2 – La thermodynamique repose sur deux principes : le premier pose que l'énergie est conservée dans toute transformation d'un système isolé, le second que l'entropie d'un système isolé ne peut que croître.

3 – La thermodynamique statistique et la mécanique quantique montrent que ces principes ne conduisent pas à un univers déterministe. Ils ne peuvent d'ailleurs pas s'appliquer directement à l'univers, en raison de sa dimension, de sa densité et de la gravitation. Il faut faire appel en plus à la Relativité générale pour bâtir un modèle d'univers dont l'histoire s'étendrait du Big Bang au Big Crunch. Mais cette théorie comporte même des incertitudes et d'autres modèles sont aujourd'hui proposés en astrophysique.

4 – La thermodynamique moderne s'est intéressé aux états éloignés de l'équilibre et aux évolutions non linéaires, ainsi qu'aux systèmes ouverts. Elle montre en particulier que, dans certaines conditions, un système ouvert loin de l'équilibre peut prendre un état stationnaire ou adopter un cycle limite tel qu'il soit le siège de phénomènes d'auto-organisation spontanés. Mais un tel système ne peut réduire son entropie, c'est-à-dire complexifier ses structures propres, améliorer son organisation, qu'en accroissant l'entropie du monde qui l'entoure, c'est-à-dire en générant du désordre.

Voilà donc un résumé rapide de ce que nous enseigne la thermodynamique moderne à propos de l'entropie. Hommes de tradition, nous ne pouvons pas nous contenter de comprendre les savoirs accumulés dans la physique. La démarche qui nous réunit impose de passer de la multiplicité des savoirs à la Connaissance, de la physique à la métaphysique. Mais ne nous trompons pas ! Jamais les acquis parcellaires de la science ne justifieront les enseignements de la Tradition. Jamais les fruits d'une approche rationnelle ne donneront directement accès à la lumière obtenue exclusivement par une approche intuitive traditionnelle. Car c'est la multiplicité qui est issue de l'un, et non le contraire. Tout au plus ces savoirs multiples constituent-ils un point d'appui pour nous élever, dans le cadre d'une démarche initiatique traditionnelle, vers la Connaissance. Si donc je vous propose maintenant de tenter un passage au niveau métaphysique, c'est pour entrevoir les principes dont les lois précédemment désignées ne sont que l'expression partielle dans le monde manifesté.

C'est chez Pythagore que nous allons chercher les fondements de la métaphysique qui nous éclaireront dans notre recherche. Après sa mort et la dispersion de son école persécutée, l'un de ses disciples, Lysis rédigea le poème connu sous le nom de « Vers dorés de Pythagore », dans le but de résumer les principaux enseignements du philosophe. Un autre disciple, Hiéroclès, nous les a transmis avec un long et important commentaire. Ces différents textes nous ont été rendus accessibles à l'époque moderne par plusieurs auteurs, dont les deux plus connus sont Fabre d'Olivet et Mario Meunier. C'est une synthèse du travail de Fabre d'Olivet que je vous propose comme exemple de formulation métaphysique.

Pythagore considérait l'univers comme un Tout qu'il désignait par le mot grec Cosmos pour exprimer la beauté, l'ordre et la régularité qui y règnent. C'est de l'unité considérée comme principe du monde que dérive le nom d'Univers. Pythagore prônait l'unité pour principe de toutes choses, et disait que cette Unité était une sorte de dualité infinie. L'essence de cette Unité et la manière dont la dualité qui en émanait y était enfin ramenée, étaient les mystères les plus profonds de sa doctrine, les objets sacrés de la foi de ses disciples, les points fondamentaux qu'il leur était défendu de révéler.

Cette dualité est celle des principes du monde, du cosmos, ceux que Platon appelait le « même » et le « divers », l'« indivisible » et le « divisible ». Pour prendre un langage qui nous est plus familier, ce sont ces principes que la scolastique appelait l'Essence et la Substance universelles. L'Univers se manifeste à partir de cette dualité sous les trois modifications principales du monde terrestre, du monde intermédiaire et du monde céleste. Le principe indivisible, c'est-à-dire l'Essence, donne le monde céleste ; le principe divisible, c'est-à-dire la Substance, donne le monde terrestre ; et le monde intermédiaire prend naissance de ce second principe élaboré par le premier. Pythagore enseignait que l'homme se manifestait aussi, comme l'univers, sous trois modifications principales qui sont respectivement le corps, l'âme et l'esprit ; voilà pourquoi il donnait à l'homme le nom de microcosme, c'est-à-dire de petit monde.

L'ordonnement apparent du monde, la nature, est pour le profane l'ouvrage du hasard ; mais pour le philosophe pythagoricien, ce sont les conséquences d'un ordre intérieur, sévère, irrésistible, appelé Fortune ou Nécessité. Pythagore opposait à cette nature contrainte, qui est celle du monde, une nature libre qui, agissant sur les choses forcées comme sur une nature brute, les modifie et en tire à son gré des résultats bons ou mauvais. Cette seconde nature était appelée Puissance ou Volonté ; c'est elle qui règle la vie de l'homme, et qui dirige sa conduite d'après les éléments que la première lui fournit. La Fortune et la Puissance, ou la Nécessité et la Volonté, voilà selon Pythagore les deux moteurs opposés de l'histoire du monde habité par l'homme. Ces deux moteurs tiennent leur force d'une cause capricieuse que les anciens nomment Némésis, le décret fondamental, et que Pythagore nommait Providence.

Chez l'homme, aux modifications évoquées précédemment sous les dénominations de corps, âme et esprit, Pythagore attachait des facultés que nous ne développerons pas ici. Il associait ce ternaire à la volonté pour constituer le quaternaire ontologique, la tétrade sacrée. C'est la volonté qui enveloppe le ternaire primordial dans son unité et qui détermine à se mouvoir chacune de ses facultés que selon son mode propre. La volonté opère à son gré dans l'intelligence – qui siège dans l'esprit – ou dans l'entendement – qui siège dans l'âme –, dans l'entendement ou dans l'instinct – qui siège dans le corps –. Lorsque l'être est entièrement développé, la volonté est là où elle veut être.

En fait, elle est d'abord dans l'instinct, et ne passe dans l'entendement et dans l'intelligence que successivement et à mesure que les facultés animales et spirituelles se développent. Mais pour que ce développement ait lieu, il faut qu'elle le détermine ; car, sans elle, il n'y a point de mouvement. Sans l'opération de la volonté, l'âme est inerte et l'esprit stérile.

Les vrais disciples de Pythagore étaient des hommes intellectuels, fruits de l'action de la volonté dans l'esprit. A ce degré sublime, l'intelligence pénétrée par le rayon divin de l'inspiration, remplit l'entendement

d'une lumière assez vive pour dissiper toutes les illusions des sens, exulte l'âme et la dégage de la matière. Cet ultime degré de perfection n'est pas sans nous rappeler l'état d'initiation réalisée effectivement.

ENTROPIE ET METAPHYSIQUE

Ayant rappelé quelques fondements de la métaphysique telle que l'enseignait Pythagore, je vous propose de revenir aux principes de la thermodynamique pour tenter d'en comprendre la source. Nous avons vu que le monde manifesté procède de deux principes immédiats : l'Essence et la Substance. Ce que la physique appelle l'énergie, que la célèbre loi d'Einstein a rendu équivalente à la matière, peut alors être considérée sous sa forme indifférenciée comme la trace directe du principe substantiel dans le monde manifesté. Toute l'histoire du monde des formes, caractérisée par l'espace et le temps, peut être présentée en physique comme un ensemble de transformations de cette matière-énergie. Au travers de ces multiples transformations, cette substance du monde se conserve : la *materia prima* constitutive du chaos primordial est la manifestation totale du principe de Substance et aucune matière-énergie ne peut se créer, c'est-à-dire venir d'ailleurs, ni disparaître, c'est-à-dire devenir autre chose, car il n'y a ni ailleurs, ni autre chose par définition. Nous avons retrouvé là la source métaphysique du premier principe de la thermodynamique : la conservation de l'énergie est l'expression dans la nature de la loi métaphysique selon laquelle la substance est le support de la forme et qu'elle peut changer indéfiniment de forme sans en être altérée.

Le second principe de la thermodynamique est alors l'expression d'une autre loi fondamentale de la métaphysique selon laquelle le monde manifesté est le produit de l'action de l'Essence sur la Substance. Ce que la Bible désigne comme la création est ce début du temps où l'Essence pénètre la Substance pour lui donner la forme parfaite, image de leur principe commun. Cette perfection exprime l'ordre absolu imprimé à la matière-énergie.

Notons en passant que l'ordre absolu a un sens en métaphysique, qui exprime le reflet du principe de la manifestation ; alors qu'il n'en a aucun en physique, science de la matière qui ignore tout ce qui est au-delà de la nature.

Au niveau de la physique, l'entropie, mesure de désordre ou cause d'évolution, représente l'analogue de la distance entre l'état présent et l'état primordial d'ordre absolu ; ou, ce qui revient au même, l'inverse de l'effet de l'action du principe d'ordre issu de l'Essence. Par définition, elle est donc nulle dans l'état résultant de la création, c'est-à-dire dans l'ordre absolu, et tend vers l'infini si l'effet de l'Essence disparaît et si la Substance réintègre donc le chaos primordial, désordre absolu. Le second principe est donc la traduction physique de ce que le cycle présent de la manifestation du monde se déroule du Paradis Terrestre à la Jérusalem Céleste.

Le temps du monde manifesté est un temps cyclique, comme en témoigne par analogie la course des astres. L'état de fin de cycle est donc proche de ce qu'était l'état qui a précédé le début du cycle, et il contient en germe l'état de commencement du cycle suivant. Ainsi, la loi de la Nécessité, pour adopter la terminologie pythagoricienne, conduit-elle le monde à tendre spontanément vers une solidification, un état de matière indifférenciée proche du chaos primordial. C'est par ce retour à l'état initial, où la Substance sort du domaine d'action de l'Essence, que le monde accomplit sa manifestation et se réintègre dans son principe selon la voie de la Nécessité.

Au centre de ce monde a été placé l'homme dont la différence fondamentale avec ce qui l'entoure est la liberté qui fait de lui l'image de son créateur ; la liberté de faire usage de sa volonté pour rétablir en lui d'ordre à l'image de son principe. Cette voie de la Volonté est son destin propre qu'il peut, par l'exercice de la liberté, suivre ou refuser. S'il la refuse, il sera soumis à la loi de la Nécessité et fauché par la seconde mort. S'il la suit, Pythagore nous dit qu'il accède à la vérité où il arrive par son union avec l'Etre des êtres. En d'autres termes, il rétablit l'ordre absolu en lui et son

harmonie avec la Providence le fait complice de la loi de la Nécessité qui s'applique au monde.

Là réside la raison d'être de la loi exprimée par Schrödinger et Brillouin en complément du second principe de la thermodynamique, et que l'on peut reformuler de la façon suivante : « l'ordre se crée à partir du désordre qui s'accroît du même coup. » Au plan métaphysique, « l'ordre qui se crée » par excellence est le microcosme, c'est-à-dire l'homme. Et l'on peut dire que l'homme qui réalise en lui-même, selon la voie de la Volonté, l'image de l'ordre absolu, est en harmonie avec la Providence, et contribue donc à l'évolution de l'univers selon la voie de la Nécessité.

CONCLUSION

Au terme de ce long parcours suivant le fil directeur de l'entropie, qui nous a conduit à explorer la physique, puis à nous élever jusqu'à la métaphysique pour éclairer les lois de la première par celle de la seconde, nous sommes parvenus à exposer une loi d'une importance considérable qui lie ordre et désordre. Depuis qu'Heisenberg a tiré le démon de Laplace, le physicien tente de maîtriser l'incertitude par les probabilités. En s'intéressant à l'entropie qui fixe le sens de l'évolution en relation avec le degré d'ordre ou de désordre, il parvient à ce que l'on pourrait appeler un déterminisme probabilitaire ou, en d'autres termes, à l'affirmation d'un sens de l'histoire. Cela est contraire à la vision scientifique moderne qui refuse de prendre en compte tout ce qui pourrait être au-delà ou en deçà de la nature. Ce conflit est au cœur de la physique moderne. Mais le métaphysicien ne peut que se réjouir de voir l'entropie réconcilier le sens de l'histoire et la liberté de l'homme.

Yves Veret

PARACELSE, MONARQUE DES ARCANES

Par Félix Bonafé.

Non sans une certaine immodestie, Paracelse se qualifiait de « monarque des arcanes ».

Entre sa naissance et sa mort, il se produit toute une série d'événements qui nous placent d'emblée dans une époque extraordinaire : la découverte de l'imprimerie, en 1440, amena une révolution dans la pensée et les mœurs. Que ne devons-nous pas à la Renaissance éclairée vécue par les humanistes, ces grands éclectiques qui rêvaient de bonté et de science ! Malgré la faiblesse de plusieurs rois, cette période mène hauts, droits et sûrs certains cœurs dans cet azur incomparable où brille la lumière de la connaissance. C'est le siècle de Christophe Colomb qui découvre une terre au bout de l'océan et offre à l'Europe un afflux de nouvelles richesses. Plus tard, Cartier ira au Canada. Merveilleux épanouissement des arts et des lettres, la Renaissance ressuscite l'esprit des Anciens : les humanistes étudient les auteurs du passé et, grâce à l'imprimerie, les rendent familiers à leurs contemporains. Erasme fait paraître *L'éloge de la Folie*. Marot, Ronsard, Joachim du Bellay, Rabelais, Calvin, l'Arioste, Machiavel et Le Tasse appartiennent à ce temps magnifique. Quant à l'Art, il est illustré par des génies de la taille de Raphaël, Michel-Ange, Léonard de Vinci, sans oublier le grand Albrecht Dürer et Holbein le jeune qui, un jour, peindra Paracelse. Après la mort de Louis XII, « le Père du Peuple », la Renaissance nous convie au grand duel européen qui oppose le chef du Saint Empire romain germanique, Charles Quint, au roi François 1^{er}. Comme on peut le noter, la courte existence de Paracelse se situe à un point important de l'Histoire de la civilisation occidentale. La Renaissance représente aussi une crise décisive dans l'Histoire universelle : on remet en question les valeurs traditionnelles qui concernent l'Eglise, l'Etat, la Société.

L'homme examine avec un œil neuf les problèmes de toujours. L'Humanisme qui a débuté en Italie traversera les Alpes pour arriver jusqu'à nous en passant par l'Allemagne. Ce courant de pensée préparera la Réforme, d'origine germanique.

Au treizième siècle, la Suisse comprenait treize cantons rattachés au Saint Empire. La Suisse jouissait d'une large autonomie de droit et de fait. Dans ce pays, le catholique canton de Schwyz occupe une place éminente. Région d'élevage, coupée de vallées étroites et profondes, la population qui l'habite passe pour être très individualiste. Depuis le Moyen Age, Einsiedeln est un haut lieu spirituel à cause de l'abbaye où l'on vénère Notre-Dame des Ermites, une vierge noire qui, de nos jours encore, attire des milliers de pèlerins. Madame de Warrens, la première passion de Jean-Jacques Rousseau, éprouvait une dévotion particulière pour la Dame d'Einsiedeln. Cette ville s'étend près du lac de Sihl et du village d'Etzel, à mille mètres d'altitude, lieu où naquit le 10 novembre 1493 (1), Philippus Aureolus Theophrastus Bombast Von Honenheim qui deviendra Paracelse. Coïncidence curieuse, la même année vient au monde le grand Rabelais.

Le père de Théophraste, Guillaume de Honenheim, était médecin de l'abbaye ; sa mère, avant son mariage, était surveillante de l'hôpital annexé à l'établissement religieux. L'enfant la perdit très tôt et il admit difficilement que son père, pourtant si habile praticien, n'ait pas réussi à sauver son épouse. Pour le docteur Allendy, un transfert se produisit : « L'enfant puis l'adulte identifièrent la mère humaine disparue en la mère divine, la Vierge qu'on vénère à Einsiedeln. » Ce détail est intéressant à connaître : il pourrait expliquer pourquoi Paracelse malgré ses invectives contre les Catholiques, ne se rallia jamais au Luthérianisme, – ennemi de la dévotion mariale. – Théophraste, malgré son chagrin, est un enfant très vivant. Tout petit, il a suivi la route du pèlerinage et il a prié devant la Madone de l'église abbatiale, mais il a fait aussi la cueillette de plantes rares et ses surprenantes découvertes émerveillent son père.

En 1502, Théophraste quitte Etzel pour Villach, en Carinthie, où son père va professer à l'Ecole des Mines de Hüttenberg. Ces mines appar-

tiennent à la fameuse dynastie bancaire des Fugger qui prêtaient de l'or à Charles Quint. C'est Guillaume de Honenheim qui inculque à son fils déjà si doué les premières notions de médecine, d'alchimie et d'astrologie. Précisons que sous la Renaissance le terme « Alchimie » signifiait également sciences chimiques proprement dites.

Père et fils vivent pendant plusieurs années au cœur de l'immense forêt de mélèzes entourant Bleiberg. Théophraste assiste à tous les cours de son père et à ses expérimentations. Les entrailles de la terre, la mine, ont toujours fasciné l'âme germanique. Schiller, Hoffmann, Schelling, les grands romantiques de ce pays ont rêvé à la *magma mater*. Dès son plus jeune âge, Théophraste fut hanté par le mystère du Centre, de l'obscur, par l'enfantement du minéral. Novalis ne chante-t-il pas le *lied* du Vieux mineur !

“Il est le maître de la terre
“Celui qui sonde ses abîmes ;
“Il n'est plus pour lui de misère
“Qu'en ses profondeurs il n'oublie ;
“Celui qui comprend le secret
“De cette membrure de rocs
“Et qui, jusqu'à ses gisements,
“Opiniâtre, en elle, avance.”

La semence minérale se confond dans le subconscient avec celle primordiale de la conception et de la gestation. Que se passe-t-il dans cette jeune tête qui discerne un processus ascendant entre la pierre et l'homme ? « Les fouilles paternelles, écrit Pierre Mariel, qui s'effectuaient dans les entrailles de la terre, la découverte du métal, sa remontée au jour, sa coulée en lingots, fixaient une curiosité diffuse, mais nostalgique. Le véritable sens de l'alchimie s'imposait à lui avant même qu'il connût les traités et symboles graphiques. Dans cette vie cosmique et utérine, il retrouvait sa mère inconnue et la Vierge en qui Dieu, Créateur et créature, s'était incarné *in sæcula sæculorum*. »

Il semble que Théophraste ait vécu à Villach de 1502 à 1510. On admettra sans certitude qu'il se rendit à Ferrare où il reçut l'enseignement

de maîtres éminents qui le dégoûtèrent à jamais des abstractions pédantes de certains médecins de sa jeunesse. On a signalé son passage à Padoue, Bologne, Montpellier, Saverne, Cologne et Paris. Là encore les certitudes manquent. On est sûr cependant qu'il étudia à l'université de Bâle, en 1510, et qu'il choisit dans cette ville le nom scientifique de Paracelse, en hommage à Celse, médecin célèbre du siècle d'Auguste qui suivait la doctrine d'Hippocrate.

Paracelse prend pour maître spirituel Johannes Heidenberg, dit Trithème, (1462-1516), un moine bénédictin suspecté d'hérésie dont on vantait la culture universelle : il avait lu et médité Platon, Plotin, Jamblique et Porphyre. Sa pensée était pleine de l'enseignement d'Hermès ; il connaissait les traités d'alchimie d'Arnaud de Villeneuve et de Basile Valentin. Trithème n'ignorait pas que l'Alchimie provient des principes de la Kabbale hébraïque ; les mystères du Zohar et de la Guematria n'avaient point de secrets pour lui. On lit dans la *Polygrafia Cabbalistica* de ce moine pour résumer en sorte l'ésotérisme hébraïque du Macrocosme et du Microcosme : « Ils sont unis par le lien de l'amour réciproque entre l'Univers et l'Homme. La création, prise dans sa totalité, est un être dont tous les modes sont marqués de l'empreinte divine, l'Homme étant la synthèse de toutes les créatures. Comme il a été modelé à l'image de l'exemple divin, sa forme est composée d'éléments copiés sur la forme supérieure. » Et Trithème nous montre qu'il connaît bien l'arbre séphirotique.

Jean Trithème oriente Paracelse vers la création de nombreux talismans, pentacles et carrés magiques sur lesquels sont gravés des formules et des signes doués de vertus secrètes. Ce moine appartient à la Fraternité de la Rose-Croix, et si l'on en croit plusieurs auteurs, Paracelse ne l'ignora point. La Fama Fraternitatis, en fait, se révélera plus tard (1614), lors de la publication des *Noces chymiques* ; et à partir de cette date le mouvement sera structuré et mieux connu ; mais déjà du temps de Trithème et de Paracelse il y eut des relations étroites entre l'Alchimie et la Rose-Croix. N'est-ce pas Luther qui salue, en quelque sorte, la purification opérée par la Rose-Croix ! Il écrit : « Il adviendra une rénovation et une transformation qui nous rendront comme les enfants. Le véritable art d'alchimie est la sagesse des anciens sages. L'Alchimie me plaît beaucoup, non seu-

lement pour l'utilité qu'on en retire, mais aussi par ses symboles cachés qui sont fort beaux, en particulier la figuration du Jugement dernier et de la Résurrection des morts. »

Paracelse croit au génie recteur des Rose-Croix, ambassadeurs du Très Saint Paraclet. Il prédit la venue d'un règne meilleur : « O souffle collectif des généreuses espérances ! Esprit de liberté, de science et d'amour qui régénérera l'homme et le monde ! »

Comme la plupart des hommes d'esprit sous la Renaissance, Paracelse voyage : en 1524-1525, il s'établit à Salzbourg pendant quelques mois. Devenu un médecin confirmé, il réussit des cures spectaculaires sur les malades et sa réputation s'étend à travers le Saint Empire. En 1524, lorsque éclate la jacquerie qui ravage l'Europe centrale du Rhin au Danube, pour réclamer l'abolition du servage et la diminution des impôts, il est d'abord du côté des rebelles. Ses nombreux ennemis lui reprochent son attitude et le menacent. Mieux vaut se taire et fuir, car il risque la torture. Il se dirige alors vers Strasbourg où il compte exercer, mais contre lui se monte une cabale. En raison de son mauvais caractère, Paracelse se rebiffe, polémique et injurie. La situation s'envenime. Cela n'empêche point les malades d'affluer dans son cabinet, et il guérit des gens souvent condamnés par ses confrères. Ceux-ci ne lui pardonnent pas de jouer les thaumaturges. C'en est trop ! Il abandonne Strasbourg pour se rendre à Bâle. Ce séjour suisse lui vaudra de connaître Didier Erasme et son éditeur Froben. En janvier 1527, Froben se brise le tibia et on parle de lui couper la jambe. Paracelse intervient et en quelques semaines il guérit l'éditeur. Les Bâlois sont enthousiasmés par ce qu'ils considèrent comme une sorte de miracle. On comble le médecin d'honneurs et de thalers. Il devient professeur de physique et de chirurgie à l'Université de Bâle. Cette nomination suscite la fureur de ses confrères. L'imprudent Paracelse défie la Faculté et lance une sorte de manifeste révolutionnaire. Ce n'est pas tout : il inaugure son enseignement et il use de l'allemand au lieu du latin. Comble d'irrévérence, il brûle publiquement les ouvrages de Galien. Quel scandale dans la ville ! Il perd plusieurs procès. En février 1528, il quitte Bâle honni par les uns et regretté par les autres ; en particulier par les « petites gens », comme on disait en ce temps-là, à qui il a fait tant de bien.

Ses courts et tumultueux séjours à Colmar et à Essling ont lieu en 1528. L'année d'après il arrive à Nuremberg. Dans ce centre artistique et économique rayonne son ami Albrecht Dürer, génial dessinateur et lui aussi hermétiste, Paracelse n'obtiendra pas la paix de l'âme, toujours à cause de la hargne de ses confrères et de son caractère volontiers irascible.

Il attaque de front la Faculté et il a contre lui protestants, catholiques, médecins et apothicaires. N'a-t-il pas publié un traité sur la syphilis qui déchaîne la tempête, car son livre établit une différence fondamentale entre le chancre syphilitique et les autres maladies vénériennes. Il signale le danger de l'usage intensif des onguents mercuriels, et le voilà qui s'en prend à la tisane de gaïac, ou bois saint, à laquelle il nie toute efficacité pour le traitement des vérolés. Colère générale. Les médecins fulminent contre le détracteur, mais surtout les banquiers, ses insignes protecteurs : les Fugger d'Augsbourg se fâchent : le gaïac provient d'Amérique et son importation procure à ces financiers des bénéfices considérables. Quelle outrecuidance de proclamer la vérité en pareil cas ! On lui rend la vie impossible, la censure interdit la publication d'un tel ouvrage et il est menacé de prison. De nouveau, il part et s'arrête dans un bourg bavarois, à Beratzhausen, près de Ratisbonne. Enfin un peu de tranquillité pour écrire son *Paragranum*, « le livre des quatre colonnes sur lesquelles s'édifie la vraie médecine. » Il soigne des indigents et se découvre une vocation de prédicateur pour édifier les tièdes. Ses homélies respectent la stricte pensée catholique. Vers 1531, il se fixe à Saint-Gall où il rédige son *Opus Paramirum* qui expose la doctrine fondamentale de Paracelse en matière de thérapeutique. Ce livre contient des observations sur ce que nous qualifierons de psycho-pathologie. Il repart sur les routes, en 1533, et s'installe à Appenzell ; puis dans la région minière de Schwyz où il compose un traité sur les maladies propres aux mineurs. C'est déjà de la médecine du Travail.

Sa santé s'altère et ses ennemis l'accusent d'avoir attrapé le « mal napolitain ». Cela paraît surprenant pour un homme dont on affirme que sa virilité n'existe plus depuis qu'un verrat l'a cruellement mordu. Paracelse entreprend une cure à Saint-Moritz, ville thermale dont il fait « la contrée la plus saine qui soit... où il n'y a ni goutte, ni rhumatisme, ni pierre. L'eau y chasse la goutte et donne à l'estomac la vigueur de celui de l'oiseau qui digère la

terre et le fer. » Paracelse écrira cinq traités sur les vertus des eaux thermales.

Sa présence est mentionnée à Kempten, Ulm et Augsbourg. En 1538, il rédige *La Grande Chirurgie*. Ce médecin mène une vie d'errance, souvent d'exil, comme celle de beaucoup d'hommes du seizième siècle : Erasme, Dürer et Copernic voyagèrent beaucoup. Toujours pérégrin, Paracelse traverse la Bohême et la Bavière. Il écrit avec plus de fureur comme s'il savait que, bientôt, il quittera ce monde de lumière et de tourment. La rédaction de sa Grande Astronomie l'occupe avec passion avant son arrivée à Vienne où il reçoit un accueil triomphal. Néanmoins, il préfère la solitude et l'hospitalité que lui réserve à Salzbourg un ami de son père, l'évêque Ernest de Wittelsbach. La vie de Paracelse passe pour très désordonnée à cause de ses folles dépenses, de ses ivresses et de son goût pour la canaille. N'y verra-t-on point une des raisons de sa mort prématurée, le 24 septembre 1541, à la suite d'un accident ou d'une rixe entre buveurs.

Une pyramide couvre ses ossements qui reposent dans l'église Saint-Sébastien de Salzbourg. Une épitaphe rappelle au visiteur : « Celui qui a fait disparaître par son art merveilleux les plaies cruelles, la lèpre, la podagre, l'hydropisie et autres maux incurables. » Un examen des os du grand médecin, en 1939, montre une lésion occipitale due probablement à une chute.

☆

☆ ☆

Les grandes étapes de la vie de cet homme exceptionnel nous ont montré sa puissance et ses contradictions. Personnage sorti de l'époque la plus tumultueuse qui arborait comme devise : *alterius non sit qui suus esse potest* (que celui qui peut être lui-même soit lui-même).

L'œuvre de Paracelse est celle d'un homme qui, de son vivant, fut encensé, méprisé voire haï. Les pays chrétiens s'enfermèrent longtemps

dans une médecine qui avait perdu toute efficacité alors que, dans les civilisations judéo-musulmanes, on obtenait d'incontestables progrès dans l'art de guérir. Averroès, Maimonide et Avicenne se révélèrent de grands médecins. La thérapeutique d'Avicenne brillait par son ingéniosité et déjà il pratiquait le massage des lombes. A Paris, la Faculté dispensait le plus rétrograde des enseignements et cela justifiera peut-être par la suite, les moqueries contre les Diafoirus au bonnet pointu, ces mires qui tuent leurs malades à coups de clystères et de lancettes. Ne voit-on pas le pauvre roi Louis XIII purgé dix-huit fois par son médecin Héroard et saigné davantage. Il y eut néanmoins vers le même temps l'admirable Ambroise Paré. Quant à Louis XIV, grand amateur de gibier, il dut sa belle vieillesse grâce aux clystères composés par Fagon son archiatre. Nous vivons à une époque où l'église interdit la dissection, et souvent la thérapeutique se borne à des drogues bizarres ou répugnantes. On cherche la guérison dans les reliques et le roi touche les écrouelles.

Au début du seizième siècle, la mortalité infantile est considérable. La moitié des enfants meurt avant l'âge d'un an et les gens du peuple ne dépassent pas la cinquantaine. Paracelse rejette les constructions systématiques de Galien, maître incontesté de la médecine sous l'Empereur Marc-Aurèle, auquel il reproche une œuvre bâtie sur des données anatomiques rudimentaires, des médications erronées et fantaisistes. Il s'oppose à l'abondance des saignées qu'il préconise et à ses régimes arbitraires. Jamais il n'admettra l'absolutisme stérile du médecin romain. Il préfère les recherches hippocratiques. Comment ne pas l'approuver quand on sait que le praticien grec considérait l'homme dans son unité individuelle et dans son environnement ! Hippocrate recourt à la méthode d'examen dont les principes s'imposent pour chaque cas. Il ne s'inspire que des faits constatés, il s'interdit de nuire au malade à cause d'une médecine douteuse, et il aide à l'action favorable de la nature. A retenir de lui cette déclaration : « Il n'est pas dans nos habitudes de croire, de suivre et d'enseigner ce qui ne peut pas être confirmé par l'expérience et la pratique véritable. » Si ce médecin suisse étudie avec sa raison et son expérience, il en appelle encore à la nature : « La lumière de la nature est le grand monde, et il existe constamment une relation dont les signes sont variables entre l'univers et l'homme. » Ressusciter l'hippocratisme paraît tout de suite une audace

intolérable dans les sphères officielles, d'autant qu'il pose quatre principes fondamentaux qui parachèvent l'œuvre d'Hippocrate : étude de la nature, individualisation du malade, individualisation du remède, loi de similitude.

La médecine est fondée sur l'étude de la nature, de ses lois physiques, météorologiques, telluriques, biologiques. Les signes de la maladie et ceux de la guérison se retrouvent dans la médecine et dans l'homme. Pour ce médecin inspiré, il existe un grand principe d'analogie : de même que la maladie naît de la santé, de même la santé naît de la maladie. D'où transmutation ! Il individualise le malade, car les maladies sont variables et changeantes, ce qui explique la transmutation de ces maladies et l'idée de métastase.

« Dans un cas donné, les caractères de la maladie, nous dit Paracelse, sont ceux de l'individu malade. » D'autre part les caractères de l'individu sont en réalité ceux de sa fonction. Ceci donne une grande importance aux signes fonctionnels et surtout psychiques. La physionomie de chaque individu est celle du remède qui en résulte d'où l'individualisation du remède. Toujours à ce propos, Paracelse déclare : « Il faut connaître les caractères des maladies, les caractères de l'homme et les caractères des remèdes. » Les noms des maladies ne servent pas pour l'indication des remèdes (en d'autres termes, ne vous contentez pas du guide Vidal pour prescrire) ; le semblable doit être comparé avec son semblable et grâce à cette comparaison on découvrira les arcanes pour guérir. Selon ce médecin d'autrefois, un remède doit être prescrit sur la concordance entre ses caractéristiques et celles de la maladie, ou plutôt celle de la forme que prend cette maladie chez un malade déterminé. A tout état particulier, l'homme de l'art adaptera au malade ce qui lui convient par similitude : *Similia, Similibus, curantur*, en d'autres termes : le semblable appartient au semblable. Comme le remède agit par les forces invisibles qu'il met en mouvement, l'importance de sa préparation est facile à comprendre : « Il faut être, nous explique Paracelse, attentif à la préparation, à la puissance, à la propriété du remède et à tout ce qui s'y rapporte autant qu'au moment et à l'heure de son administration. »

Et nous entrons dans le domaine de la Spagirie (2) ou chimie ; et ce père de la médecine hermétique est le moins compris de tous les maîtres à penser dans l'art de guérir. Loin de se contenter de la pratique de la médecine hippocratique, Paracelse se voulut un vrai philosophe par le feu (*philosophus per ignem*) ou si vous préférez un alchimiste doublé d'un praticien fort capable. Il s'efforça de concilier des expériences d'origine empirique à la sublime réalisation de l'« Ars Magna ». Grâce à cette médecine révolutionnaire bien différente de celle d'Hippocrate et de Galien, Paracelse enraya en son temps de nombreux fléaux : la peste, certaines maladies nerveuses (épilepsie, hystérie, etc.)

Paracelse est un des précurseurs de l'homéopathie. Hahnemann dans son *Organon* s'inspire des principes formulés par son illustre devancier. Pour le médecin de la Renaissance, le corps de l'homme est représenté par quatre éléments : feu, air, eau et terre. Puisque nous contenons tout : mouvement des étoiles, propriétés des éléments, substances des trois règnes, fluides atmosphériques, il réclame une médecine qui corrobore l'influence attribuée aux planètes sur la naissance, l'évolution et le traitement des maladies. Hermétiste, il donne une place prépondérante aux maladies invisibles : délire de la foi et de l'imagination. Il note : « Il est bon que le médecin ait toute l'expérience possible, la médecine n'étant qu'une expérience lente et certaine : toutes ces opérations doivent avoir l'expérience pour fondement, cette expérience qui fait trouver ce qui est bon, utile et vrai. » L'anatomie pour lui n'est pas seulement l'étude analytique du corps humain, de sa forme au point de vue symbolique. » Il donne encore cette directive : « Il faut connaître l'anatomie de l'homme, mais aussi celle des maladies et des simples. Alors le médecin trouvera la concordance des anatomies, des herbes et des maladies, lesquelles sont semblables et se rapportent les unes les autres. » Il réclame qu'on administre ce qui convient par similitude, et il ajoute : « La nature est le grand médecin, et ce médecin l'homme le possède en lui. Si la nature se défend elle-même, alors elle guérit seule les maladies. Elle possède une industrie certaine pour les guérir que le médecin ignore. Pour cette raison, il est seulement le ministre et le défenseur de la nature. » Voyez les cures de jeûne préconisées par Louis Khune, Gandhi, Geffroy, Guelpa, le docteur Berthollet et Shelton. Il y eut autrefois Raspail, l'abbé Kneipp. Qui niera les bienfaits du thermalisme !

« Il faut comprendre, dit Paracelse, que l'homme et les choses externes entretiennent un certain accord ou similitude, de telle sorte qu'ils se conviennent et s'entraident. » Pour lui, le jour où la médecine officielle comprendra cette grande loi la maladie reculera. De même, si nous « connaissons » notre corps, nous pouvons l'économiser par une vie saine. Dans la plupart des cas, nous devenons alors notre propre médecin, avec l'espoir peut-être de ne pas tomber malade. Autrefois, dans les campagnes, la brave paysanne nettoyait chaque mois son corps par la purge qui aujourd'hui fait sourire. On recourait aux plantes bienfaisantes. Dans le milieu rural, comme on était pauvre, on ne soupait pas en ville pour se rendre au spectacle. Le soir on se contentait d'un potage aux légumes et l'on allait au lit. Cela constituait une demi diète. Et comme on avait de la religion, le vendredi devenait un jour maigre. Cette coutume était respectée aux Quatre-Temps et au cours du Carême. La fille du roi Jérôme, la princesse Mathilde, à qui Edmond de Goncourt demandait son secret de longévité lui répondit ceci : « Je n'ai jamais vu de médecin. Mon secret est simple : l'huile de ricin ou l'eau de Pullna. » On connaît les vertus de la plante qu'on appelle aussi Palmachristi. Quant à l'eau de Pullna, c'est une eau de vie allemande qui ouvre les entrailles et purifie le sang.

Selon Paracelse, les médecins ignares jugent la médecine à leur propre mesure : « Dieu n'a jamais envoyé une seule maladie dont il n'ait pas créé en même temps le remède. » C'est vrai en théorie, l'est-ce vraiment en pratique dans tous les cas ? Il reconnaît d'ailleurs que « L'homme est sous l'influence de la sphère des poisons : « C'est dirons-nous la lutte pour l'existence dans un monde hostile. Tout est poison, même la nourriture saine qui n'est assimilable qu'en partie et par une auto-alchimie. Et les maladies du tartre sont dues à l'empoisonnement lent et chronique par l'interne. »

Paracelse admet encore « un empoisonnement externe, insidieux, par les exhalaisons des astres. » C'est vrai ! Quand le temps tourne à la pluie, au brouillard épais, le rhumatisant vous rebattra les oreilles de ses plaintes ou de ses gémissements. Que le temps vire au beau et le voilà de nouveau qui trotte.

Ses études vont loin : acide nitrique, sels et sulfates, découverte des produits narcotiques, précision sur le rôle des éthers. Il se penche sur l'épilepsie, la folie furieuse, la danse de Saint-Guy, les vésanies, les obsessions. Les maladies goutteuses ne sont pas oubliées. On ne peut tout énumérer. Quelle est la pharmacopée dont il dispose ? Pour l'insuffisance biliaire, il fait absorber de la chélidoïne, médicament repris par les homéopathes. Contre les nodosités rhumatismales, il propose la tisane de bambou dont certains médecins homéopathes se servent en piqûres pour les sciatiques. Il y a aussi Bryona, cueillie dans un temps favorable, qui adoucit la peau, modère la bile et renforce le génésique. Paracelse vous conseillera Potentilla Tormentilla, cette rosacée qu'on rencontre à travers bois. Cette plante est astringente, tonique, hémostatique. Elle combat diarrhées, dysenterie, hémorragies, leucorrhée, métrite, débilité des tissus. Les homéopathes ne négligent jamais ce vieux remède. Notre médecin inspiré recommande le magistère du tartre. Pendant plusieurs siècles, la médecine a employé le tartre stibié à base d'antimoine. Guy Patin, méchant médecin mais homme d'esprit, fit condamner l'antimoine par la Faculté de Paris. Il n'empêche que Louis XIV guérit de la typhoïde grâce à ce produit. Corvisart, archiatre de Napoléon, administrait le tartre stibié à l'Empereur, si l'on en croit le docteur Cabanès (3).

Dans la pharmacopée paracelsienne entrent les remèdes métalliques : l'or, l'étain, le fer que les médecines allopathiques et homéopathiques ne manqueront pas d'utiliser. Ce praticien conseille les régimes alimentaires qui évitent aux organes de se détériorer à la suite de surcharges de nourriture. Il est un des premiers à soigner la peste et la lèpre, deux fléaux si redoutés.

Pour Paracelse, la médecine se conjugue avec l'alchimie, la philosophie et la religion. Il doit connaître les forces mystérieuses qui agissent dans la nature et dans l'homme. Au centre de sa doctrine, il établit une distinction entre macrocosme et microcosme, c'est-à-dire entre l'univers et l'homme. L'un reproduit, répète ce qui se passe dans l'autre, et la vie ainsi ne se sépare point du cosmos. On retrouve là les trois principes alchimiques sel, soufre et mercure qui se présentent sous la forme de l'esprit, de l'âme et du corps.

Toutes les maladies sont inhérentes à un déséquilibre dans l'action de ces trois principes. Tout ce qui vit sous le soleil est d'essence triple, malgré l'apparence de l'unité qu'on croit voir, qu'il s'agisse d'un minéral, d'une plante ou d'une substance animale. Chacun de ces composants subtils porte le nom de principe de la matière : en analogie avec la tripartition métaphysique de l'homme : corps, âme, esprit, les principes spagiriques se dénomment sel, soufre, mercure. Paracelse traduit cette division en ces expressions succinctes : « Ce qui brûle, c'est le soufre ; ce qui s'élève en fumée, c'est le mercure ; ce qui se réduit en cendres, c'est le sel. » Et il précise dans son traité des Trois essences premières : « L'un est une liqueur, c'est le mercure ; l'autre est une oléité (oleitas, sorte d'huile), c'est le soufre ; le troisième est un alkali (sic), c'est le sel ; de l'unité tirez le nombre ternaire et ramenez ensuite le ternaire à l'unité. »

Dans la pratique, il convient d'extraire ces trois substances, de les purifier séparément, puis enfin de les joindre harmonieusement. Selon les Anciens, « Tous les corps sont faits de matière et d'esprit. La matière est passive et inerte tandis que l'esprit est le principe vital actif empreint de l'idée divine qui est cause d'évolution. » Il est donc clair, si l'on en croit l'esprit de ce temps-là, que la vertu des mixtes (corps composés d'atomes, molécules et tirés de la nature) est dans l'esprit, et que cet esprit devient plus actif lorsqu'on le délivre de sa prison corporelle. Tout le côté physique de l'art spagirique réside dans cette séparation ou extraction.

A l'opposé de la pharmacologie moderne qui cherche à isoler le principe actif chimiquement pur, la spagirie parvient à purifier la totalité du mixte (plante, minéral ou substance animale) pour en faire une « entité supérieure » apte à libérer les forces de régénération de l'individu en correspondance avec ce mixte.

C'est particulièrement dans le cas de substances toxiques Aconit, Ellébore ou métaux toxiques : plomb, antimoine que le phénomène de purification spagirique s'observe le mieux, puisque ces substances deviennent alors de souverains remèdes. En libérant les trois principes de leurs impu-

retés initiales, la spagirie élimine totalement les poisons contenus dans les mixtes pour faire place à une sorte de perfection ou quintessence au service de l'homme. La spagirie est souvent nommée l'art des quintessences.

Pour Paracelse, Dieu constitue le « centre et la circonférence de toutes choses » et il enveloppe entièrement la création. A l'origine n'existe que la suprême unité cosmique qu'il appelle « Yliaster » ; c'est l'Ain Soph des hébreux. Sans entrer dans le détail de la cosmogonie paracelsienne fort compliquée, retenons que le royaume merveilleux de l'alchimie lui découvre le livre secret de la nature. Pour le moderne Jung, les opérations alchimiques sont réelles ; seulement cette réalité concerne l'ordre psychique. L'alchimie présente un drame cosmique en termes de laboratoire. Eclairons notre esprit, l'*Opus Magnum* délivrera l'âme humaine et guérira le monde. Dans ce sens l'alchimie prolonge l'influence des religions. Si nous œuvrons avec compétence et ténacité, l'opération finale illuminera notre conscience et délivrera notre esprit enténébré. Dans le langage angélique, l'or désiré symbolise le Corps de résurrection. L'alchimiste persuade le plomb qu'il est or. En termes plus simples, l'homme renferme en lui l'image de la Divinité, pierre de touche de la transmutation de son être.

Notre héros note encore que lorsqu'une âme arrive sur terre, elle choisit un esprit approprié à sa nature. Le mental de nos parents se conjugue comme leurs corps dans la chaude étreinte et ils participent à l'élaboration du germe spirituel chez l'enfant. Par cette semence éthérée, il y aura vie organique. Esprit et corps manifestent, on le sait, un équilibre instable. L'homme visible et l'homme invisible ne se quittent jamais. Le double agit sur le Moi grâce à l'imagination. L'homme spirituel pénètre dans la matière par les cinq sens de son corps de chair, mais il remontera quand même jusqu'au corps astral pendant tout le temps que durera sa manifestation cosmique (sa vie, si vous préférez) chaque fois que, par des actes nobles ou par des purifications, il rejoindra l'harmonie qui n'est autre que la sublimité cosmique. Nos actes bons, nos actes purs, et si rares qu'ils se produisent, (car nous sommes lâches et débiles comme toutes les créatures imparfaites) nous divinisent quand même chaque fois que l'étincelle se produit en nous.

Tout bouillonnant de générosité, d'enthousiasme et de colère, Paracelse se montre plus intuitif que spéculatif en abordant les problèmes de la philosophie, de la nature de l'âme, de la création, de Dieu et du mal. Il ne s'encombre pas de doctrines. Il classe les forces agissantes en surnaturelles et naturelles. Il dit que l'inférieure et la supérieure restent invisibles chez l'homme. Tempéraments, impressions (rêves ou visions) dépendent du corps invisible. L'univers cohérent se réclame de deux grands pouvoirs traditionnels : la volonté et l'imagination. En tant que médecin, Paracelse attache une importance de premier ordre à l'imagination. Ne doutons pas de son honnêteté intellectuelle, mais l'homme a une très haute opinion de lui qu'il ne cache pas : « ma sagesse qui provient de la lumière de la nature ne peut jamais être démentie, à cause de sa stabilité... Il est vrai qu'il existe encore bien des secrets que j'ignore. » Cependant dans son livre l'*Archidoxie*, il redevient modeste : « Pour prétendre à la Pierre philosophale, suprême connaissance, l'homme doit renoncer à toute sensualité. » Il sait que le vrai pouvoir magique est la foi, cette force qui stimule et élève le pouvoir de l'esprit pour accomplir de véritables miracles. L'homme peut créer des courants qui influencent la nature ; son esprit et son vouloir l'aident à obtenir ce qu'il désire. Le pouvoir de l'Esprit Saint est immense pour ceux qui vivent en Dieu.

La vie religieuse de Paracelse fut dominée par les courants de son époque. S'il réforme la médecine, il ne se voulut pas un contestataire, un éveilleur d'âmes dans le genre de Luther et Zwingli. Catholique, il rêva d'une chrétienté primitive qui s'éloignerait des cérémonies et des dogmes. Il condamna le dogmatisme protestant, car il se voulait le champion de la liberté individuelle et religieuse. Luther lui déplut parce qu'il sacrifiait l'homme au fanatisme, et il ne lui pardonnait pas de se ranger du côté des Princes et des Bourgeois. A partir de 1536, Paracelse s'opposa violemment au luthérianisme dans lequel il ne voyait plus qu'une Eglise fermée. Il mit ses espoirs dans la mission de l'Empereur, cette « moitié de Dieu », pour maintenir la paix religieuse, la liberté des consciences et l'unité du Saint Empire. Avec une grande sagesse, Charles Quint ne fit pas brûler Luther comme hérétique après la Diète de Worms (1521). Il se borna à mettre au ban de l'Empire le moine trublion.

Paracelse préfère la doctrine spirituelle de l'humaniste et réformateur suisse Zwingli qui, le premier, envisagea la suppression du célibat chez les prêtres, fit abolir la messe et prôna le retour à l'église primitive. Rome laissa faire Zwingli. C'est le jaloux Luther qui combattit sans merci le réformateur suisse. L'influence de Zwingli gagna les villes de la Suisse alémanique, et il durcit sa doctrine. Alors le bon vivant Paracelse lui devint hostile. Zwingli mourut à la suite d'une guerre civile provoquée par son mouvement. Dans l'ouvrage *Philosophie subtile* (1537), qui traite des mondes inférieurs et supérieurs, on sent que Paracelse a été fortement marqué par les doctrines eschatologiques de Zwingli.

Le médecin manifesta aussi de l'intérêt au mouvement des Anabaptistes pendant une certaine période, mais il se sépara d'eux quand ils prêchèrent ouvertement la communauté de biens et de femmes. Il protesta contre les excès de leur chef, Jean de Leyde, quand il apprit que celui-ci n'avait pas moins de dix-huit épouses et toutes largement satisfaites par ce champion d'alcôve dont les frénésies n'avaient pas de bornes.

L'Anabaptisme fut un Luthérianisme exacerbé. Si Luther se tournait vers les possédants, les Anabaptistes, eux, recrutaient les miséreux, les exploités, ceux qui avaient à se plaindre d'une société sans réelle charité évangélique. L'Anabaptisme se constitua en bandes armées, pillant, ripaillant et se vengeant d'un millénaire d'oppression. En 1525, il y eut une guerre des paysans qui indigna Luther. Les Anabaptistes avaient organisé cette révolte. Ils furent vaincus et tués. Leur chef résista encore dix ans, mais quand on le prit, il mourut après un supplice qui dura plusieurs heures.

Malgré ses défauts, malgré les obscurités qu'on rencontre dans certains de ses écrits, le grand savant Paracelse proclamait Dieu comme premier médecin, comme créateur de la santé puisque le corps est la maison de l'âme. Paracelse considéra toujours le médecin comme ambassadeur du Divin par son obligation de traiter simultanément le corps et l'âme du malade. Si l'harmonie représente la santé véritable, il paraît nécessaire que l'homme soit relié au Divin par le truchement de la nature. Or la reli-

gion bien comprise réunit et harmonise tout. Aussi est-elle la clef de la médecine.

Le vrai médecin, selon Paracelse, se doublera d'un astrologue, car le mouvement des corps célestes lui dévoilera la sympathie universelle. Cela suffit-il ? Non. Le médecin se comportera en théologien pour comprendre les âmes et « entendre » Dieu. Il sera également alchimiste pour déchiffrer les « messages des substances universelles », et encore magicien pour être sensible aux forces considérables qui animent macrocosme et microcosme. Il sera pieux pour reconnaître avec foi et humilité qu'il existe *quelque chose* au-delà de la logique.

L'Alchimie traditionnelle reste encore valable, et comme l'écrit Pierre Mariel : « L'Alchimie vraie tend à purifier d'abord l'homme, et l'homme rendu à la pureté avant le péché originel purifiera les métaux grossiers. »

Félix Bonafé

(1) Certains historiens donnent la date du 17 décembre.

(2) De *Spaō*, j'extraits ; *ageiro*, je rassemble. La *Spagirie* est l'analyse des corps composés, la recherche de la pierre philosophale. On la considère aussi comme l'art de faire de l'or.

On l'écrit aussi *spagyrie* ; mais le lexicographe Boiste préfère l'orthographe (sans y) utilisée dans la présente étude.

(3) Dans *l'intimité de l'Empereur*. Albin Michel, éd.

HASARD ET HISTOIRE

Gérard Soulié

L'Exposition Universelle de Séville a commémoré, entre autres événements, la rencontre du Hasard et de l'Histoire. Le Hasard, jeu de dés d'origine arabe, c'est l'Imprévisible, l'Inconnu qui peut être imputé à la Divinité, à la Nature, aux Hommes. Ici, c'est la découverte du Nouveau Monde, laquelle a entraîné un changement irréversible dans l'Histoire.

Science des Hommes dans le temps, l'Histoire est un instrument de Connaissance dont il est impossible de se passer. Elle conditionne les Hommes, mais elle est également leur œuvre. Ses débuts sont fixés à l'apparition de l'écrit. Dans les faits, l'Histoire naît en Asie Mineure. Vers la fin du VI^e siècle avant J.C., Hécateé de Milet commence à dégager l'Histoire de l'Epopée. Mais c'est Hérodote (V^e siècle avant notre ère) qui sera appelé « le père de l'Histoire ». Son œuvre, précise Cicéron, est destinée à empêcher que les actions accomplies par les Hommes ne s'effacent avec le temps.

Antérieurement à l'Histoire, il y a l'Epopée, à la fois Tragédie, Histoire et Philosophie. La trame de l'Epopée, c'est la Mort, laquelle s'impose à des sujets passifs devant le Destin et même aux Dieux. Pendant la guerre de Troie, Sarpédon, fils de Zeus, meurt ; son père ne peut le sauver. Lorsqu'il reprend le combat après la mort de Patrocle, Achille est conscient qu'il doit mourir. Il restitue le corps d'Hector à Priam et le deuil de ce dernier préfigure la douleur de Pelée. Par contre, chez Hérodote, face à l'Epopée et à la mort, traduction d'une volonté collective et fondamentale de vivre, d'un désir d'éternité. Flux continue, devenir permanent selon la formule d'Héraclite, l'histoire représente l'un des aspects du Miracle Grec.

Mais le Hasard qui fait partie de la vie, participe à l'Histoire, et tout est à la fois Hasard et Histoire. Hérodote met en évidence l'importance

des oracles destinés à prévenir une malveillance divine. Ses formules : « l'Égypte est un don du Nil », « Frappe mais écoute », lancée par Thémistocle au roi de Sparte, font référence à la Nature, à la nécessité de dominer ses passions.

L'auteur montre quel doit être le caractère de l'Initié. Lui qui, à travers ses périples, a réalisé un véritable parcours initiatique, a fondé la cohérence de son œuvre sur la confrontation des Grecs et des Barbares, figurés dans les Temples par les Centaures. Plus largement, l'œuvre d'Hérodote affirme la supériorité du Logos. L'Histoire devient elle-même un cheminement initiatique, tout imprégné de volonté et illustré par le Soldat de Marathon.

Avec Thucydide, Athènes est le centre du Monde, le rôle du Hasard se réduit. Dans l'Histoire, n'interviennent que la Nature (la peste d'Athènes) et l'Humain (l'irrationalité de Cléon). Les éléments de merveilleux conservés par Hérodote, disparaissent.

Le monde de l'Histoire est également celui du réel. Les actes, les témoignages, ne sauraient être reconnus pour vrais sans avoir, au préalable, été vérifiés. Thucydide fait écho à Parménide : il faut dire que ce qui est, car ce qui existe, existe et ce qui n'existe pas, n'existe pas. Chez Thucydide se retrouve l'idée de l'Un, l'idée de Centre, l'idée de Multiple relié comme par des rayons à l'Un Central. L'Histoire cesse d'être une collecte de données pour acquérir un aspect unitaire ou le Hasard n'a guère de place.

L'Universalisme issu des historiens Grecs s'appauvrit avec l'impérialisme Romain qui entraîne l'historiographie dans sa chute. Avec le triomphe du christianisme, sa dogmatique se substitue au logos Grec. La mort et la résignation retrouvent la place qui était la leur quinze siècles plus tôt. L'héritage de Thucydide disparaît pour céder la place aux apologies religieuses et aux chroniques. Est-ce la fin de l'Histoire ?

Des accidents fortuits et sans lendemain peuvent survenir, tel l'assassinat de Lincoln ; mais, le plus souvent, les événements historiques sont précédés de phénomènes susceptibles d'être décelés tandis que le futur est affecté par leurs conséquences. L'horizon de l'Histoire s'étend ou se rétrécit selon des phases d'ordre, de désordre, de maturation, d'action, etc. Le Moyen-Age qui restaure l'importance du religieux dans la vie sociale, accentue l'aspect inexplicable du Hasard. Plus tard, avec la Renaissance, l'Histoire franchit une étape irréversible qui l'amène jusqu'à l'Age des Lumières. Elle est confrontée à un Hasard qui paraît relever seulement de la Nature ou des Hommes. Ainsi, en même temps que le Monde est inventé, le Hasard perd son caractère religieux. Il est sécularisé.

Depuis cette époque, en même temps qu'elle devient planétaire, l'Histoire apparaît de plus en plus le domaine de l'Homme. Le Hasard ne recouvre-t-il pas surtout des phénomènes naturels dont l'Homme est à même de percer le mystère. L'Homme est programmé pour apprendre, écrit François Jacob. Son cheminement initiatique passe nécessairement par le Savoir. Va-t-il chercher à contrôler et dominer cet Univers dont il commence à soupçonner les dimensions ? Cela implique la volonté de l'Homme, grâce à la science, non seulement de s'élever, mais de rédiger son Histoire dans laquelle serait narrée l'édification d'un monde Prométhéen digne de Dieu lui-même. Cette Histoire, rédaction continue, le Hasard ne saurait venir la troubler. Il doit pour cela être banalisé. Mais l'Homme parviendra-t-il à l'éliminer pour accéder à la Connaissance ?

I. LA RENAISSANCE ET LA SECULARISATION DU HASARD

La Renaissance, c'est le renouvellement de l'Occident à partir de la redécouverte de la philosophie grecque, assortie de la remise en cause de la vision des Humanistes. Les Anciens représentent-ils des modèles supérieurs aux Modernes !

La prise de Constantinople consacre la rupture des structures Médiévales. Au lendemain de décennies de désordres et de guerres, une réorgani-

sation s'amorce. Face à la nostalgie du Passé et à la crainte du Futur émerge une force créative, toute empreinte d'une nouvelle jeunesse et d'une volonté émancipatrice.

Pic de la Mirandole proclame la dignité de l'Homme et sa capacité de se façonner lui-même. Avec la conviction de la supériorité des Modernes, apparaissent la nécessité d'un nouvel espace, d'un nouveau temps, de nouvelles valeurs.

Une véritable foi envers le Moderne se fait jour. L'invention de Gutenberg va permettre la diffusion du Nouveau aux populations futures. L'Histoire ne saurait être interrompue longtemps sous l'effet d'un Hasard que les Hommes ne craignent plus d'affronter.

Les initiatives des Marchands et des Princes montrent que la navigation exige des cartes qui ne peuvent être tracées au Hasard. La redécouverte de la géométrie Euclidienne, l'apport de l'algèbre par les Arabes et l'invention de la perspective ruinent les visions fantaisistes de l'Espace. A la terre plane, centre de l'Univers, se substitue le globe comme représentation de la Planète. Ce changement traduit un appel vers les espaces géographiques inexplorés et va privilégier la route de l'Ouest avec la révélation de nouvelles mers, de nouveaux peuples, de nouveaux cieux.

De telles expéditions sont rendues possibles grâce aux Travaux des Ingénieurs, Léonard de Vinci étant le plus connu. Ces personnages, curieux du réel, rêvent de machines destinées à libérer les Hommes. Ils apportent dans la construction et l'équipement des navires des progrès qui permettent d'améliorer leurs performances et de rendre plus sûrs leurs itinéraires.

Mais, avec l'accroissement des distances, se forment des intervalles d'espace et de temps qui font une large place à l'accident relevant de la Nature (tempêtes, épidémies), ou de l'Homme (erreur de navigation, pira-

terie). Le temps conditionne et les expéditions, et les échanges commerciaux. Avant que les demandes d'instruction des gouverneurs parviennent à leur Métropole et en reviennent, le soleil a effectué plusieurs courses.

Le temps qui régit les relations du pouvoir central diffère peu de celui du Moyen-âge. Par contre, la vie Marchande qui s'exerce surtout dans le court terme, ne peut se contenter des rythmes des saisons et des prières. Elle exige une plus grande exactitude pour atténuer les aléas générés par les distances et le commerce Maritime va supplanter les transports Terrestres. Dès le XIV^e siècle, les horloges s'imposent, les montres apparaissent au XV^e et dès le XVI^e siècle, les Portugais utilisent les pigeons voyageurs pour connaître les prix des épices dans leurs différents comptoirs de l'Inde. Etre les plus rapides et respecter les délais : voilà leur Credo.

A une époque où la vue devient le plus important des sens et où, entre l'Homme debout et le monde ne s'interpose plus le voile du mythe, elle permet l'observation effective du réel. les Marchands apprécient, grâce aux lettres de change, la valeur du temps qui s'écoule entre leur livraison et l'encaissement de leur créance. Au XIII^e siècle, Thomas d'Aquin soutient que le temps n'appartient qu'à Dieu et qu'à ce titre, le prêt à intérêt est assimilable à l'usure. Déjà, à son époque, cet interdit est tourné par les autorités royales et religieuses grâce à l'octroi de Bénéfices civils ou ecclésiastiques. Mais avec la Réforme Calviniste, la légitimité du prêt d'argent à intérêt est reconnue. Les sommes prêtées sont un produit de l'Épargne, elle-même fruit du Travail. L'intérêt est d'autant plus légitime que l'épargne doit être investie afin d'augmenter la quantité des biens à la disposition des Hommes. Il s'agit là du pas décisif qui conduit à l'accumulation du Capital générateur de revenus. La Grâce Divine peut ainsi être appréciée en termes quantitatifs.

C'est l'apparition dans le Monde Chrétien des chiffres indo-arabes qui a généré la mentalité quantativiste. Elle va, grâce au nombre, s'infiltrer dans tous les aspects de la vie quotidienne en permettant le passage du momentané au permanent grâce à la monnaie. Les Trésors accumulés par les villes italiennes, Florence et Venise notamment, leurs permettent au XIII^e siècle

de frapper Florins et Ducats, les premières pièces d'or à être mises en circulation depuis plusieurs siècles et qui contribuent à fixer ou à donner aux prix, un niveau international.

Mais à partir du XVI^e siècle, l'Amérique Latine abreuve l'Europe d'or (300 tonnes) et, surtout, d'argent (18 000 tonnes), fruits du pillage et de l'extraction minière. Animée par une masse monétaire sans précédent dans l'Histoire, une nouvelle vie économique se développe où la production est destinée à la vente. La vente, à son tour, doit permettre de rentabiliser l'argent. Elle est basée sur les anticipations des agents économiques en terme de coûts et de prix, rendues possibles depuis que la comptabilité à la génoise (en partie double) leur permet de connaître leurs coûts, de fixer leurs prix, de réduire la part du Hasard en appréciant leurs résultats, grâce aux bilans.

Tous ces éléments sont liés. Les coûts de production conditionnent les prix des marchandises et ceux-ci ne sauraient être durablement, ni très inférieurs, ni très supérieurs à ceux de leurs concurrents. Le volume de leurs ventes et leurs bilans en dépendent. Ils ne peuvent être soumis au seul Hasard. De plus, la monnaie constitue une marchandise comme une autre à travers les cours des changes, la fixation des taux d'intérêt. Dans un ordre en gestation, tous ces prix sont harmonisés dans les bourses de marchandises et de valeurs, et mis en œuvre par les banques.

Dans ce domaine, les Pays-Bas marquent une époque. Aux villes italiennes, a succédé Lisbonne. Mais, les Portugais qui sont allés à la conquête des épices et les ont transportées, ne possédaient pas les ressources humaines suffisantes pour en assurer la distribution. Ils sont supplantés par Anvers, évincé à son tour par Amsterdam dont la Bourse assure la cotation des épices et la négociation des actions de la Compagnie des Indes. De son côté, la Banque d'Amsterdam a la responsabilité du change, du crédit aux entreprises avec la mise en circulation de la lettre de change et des billets de banque.

Première de l'époque, Amsterdam domine le monde commercial et financier jusqu'à la veille du XVIII^e siècle. Illustration de la devise de leur fondateur : « Il n'est nul besoin d'espérer pour entreprendre, ni de réussir pour persévérer », les Provinces Unies constituent à cette époque le havre de la liberté où vont vivre Descartes, pour lequel le doute représente la preuve de la liberté humaine, et Spinoza qui associe liberté, nécessité, loi, devoirs et droits.

Le négoce représente le vecteur dominant de l'évolution historique. Dans le sillage de Magellan, les navigateurs reconnaissent les principaux itinéraires. Ils imposent la liberté de circulation des marchandises qui engendre la libre circulation des idées. Le siècle des Lumières est, tout d'abord, le siècle d'un commerce fructueux. Abandonnant Amsterdam, vaincu et à demi ruiné, il impose à l'Angleterre ses structures économiques et financières ainsi que ses institutions politiques. Après deux siècles de combats maritimes, c'est la Belle Epoque du Bonheur de Vivre, Bonheur que les Constituants des Etats-Unis ont inscrit à une place d'honneur.

Les habitants de l'Europe occidentale commencent à penser que le vaste monde peut travailler à leur enrichissement et à leur plaisir, tandis que les lecteurs de l'Encyclopédie s'initient au progrès des sciences et des techniques du passé et du présent.

Avec les grands travaux d'Archéologie, l'Italie attire ceux qui sont en quête de nouveau. Me voilà tranquille pour le restant de mes jours, écrit de Rome, Goethe en 1786. De fait, la planète n'a jamais bénéficié d'autant de clarté. Après les Humanistes de la Renaissance, les Philosophes des 17^e et 18^e siècles, l'Homme a su acquérir le concept de Justice, l'idée de Loi, le sens du Divin. A partir de plans esquissés par Copernic, poursuivis par Galilée et parachevés par Newton, nouveau Moïse, Kant va travailler à mettre en place une totalité rationnelle.

II. LA BANALISATION DU HASARD ET L'INVENTION DE L'HISTOIRE

La Renaissance et les explorations qu'elle a suscitées ont permis, pendant trois siècles, une accumulation formidable de richesses. Celles-ci ont favorisé les mutations économiques et sociales mais, entre le mouvement qui a fait palpiter les générations du XV^e au XVII^e siècle et celui qui anime le XIX^e et le XX^e, il y a davantage qu'une différence de degrés, mais une différence de nature.

Une lente progression va être suivie d'une expansion de plus en plus accentuée. L'Histoire réapparaît et elle assure la continuité entre le Siècle des Lumières et les époques de rupture qui suivent les révolutions libérales industrielles, tandis que la science devient l'élément essentiel de notre civilisation.

Désormais, pour l'Homme, l'objectif n'est pas seulement de dépasser un Hasard ramené au niveau du quotidien, il est d'accéder au Divin.

L'économie de marché qui s'impose à partir du libre échange à l'extérieur et du laisser faire à l'intérieur, repose sur une philosophie du travail, seule source de valeur. La personne humaine est plus que jamais seule, face à Dieu, à l'état et à l'entrepreneur. Entre ces extrêmes, il ne subsiste plus rien. L'évolution de l'activité économique demeure cohérente tant qu'elle peut-être représentée par un circuit illustrant l'unité universelle du libéralisme et au sein de laquelle le hasard semble évaporé.

Mais, avec la croissance, le cercle se transforme en spirale. L'expansion de la production, la construction des chemins de fer transforment l'environnement et accentuent les risques. Les Mathématiciens définissent les probabilités d'apparition d'événements incertains. Leur utilisation dans les systèmes d'assurance permettent de couvrir les dommages résultant de l'inattendu (erreur humaine, défaillance de matériel), même

en cas de faute de l'assuré. Par ailleurs, l'expansion du salariat, le recul de la solidarité familiale, rendent l'incertain de plus en plus difficile à supporter. Après Hegel qui, dès le premier quart du XIX^e siècle, s'élève contre l'individualisme libéral au nom d'un Etat, Idée Divine, Bismarck soutient que la collectivité nationale peut pratiquer une solidarité dont les individus sont incapables. Il crée, vers la fin du 19^e siècle, le premier système de sécurité sociale dont la formule sera reprise bien plus tard en Grande-Bretagne et en France dans le cadre d'un Etat providence.

Ces dispositions viennent justifier l'intervention de l'Etat que les libéraux acceptent dans le cas de carence de l'initiative privée ou de l'organisation des services publics non rentables. L'aménagement de nouvelles voies de communication, et surtout les dommages causés par les guerres et les crises ont multiplié de telles ingérences que la nécessité de maintenir un niveau élevé de croissance compétitive a consolidé. L'Etat a pris la place, entre l'Homme et Dieu, des groupements intermédiaires chers à Tocqueville avec, pour rôle, de pallier les conséquences du Hasard. Deux aspects se dégagent : ces interventions se banalisent par suite de leur fréquence et de leur évaluation en unités monétaires et leur objectif est d'assurer la continuité dans l'édification du monde car il s'agit désormais d'inventer l'Histoire.

Le XIX^e est le siècle de l'Histoire, mais c'est également celui de la biologie. L'Homme en contribuant à prolonger la biologie par l'Histoire, assure la continuité entre les sciences de la nature et les sciences humaines. Désormais, l'ensemble des disciplines peut évoluer vers leur renouveau.

En effet, les œuvres scientifiques des siècles précédents, notamment de Newton, sont remises en question. Il en est de même de l'œuvre d'Euclide par Lobatchevsky et Riemann. Mais ces constatations ne constituent pas de véritables contradictions. Elles représentent des compléments qui permettent l'achèvement d'une Totalité. Par ailleurs, se sont levées des divinités nouvelles et, notamment, la Science. Nouvelle Religion, ses adeptes connaissent le zèle étroit des nouveaux convertis qui prétendent à tout expliquer, et pour lesquels la recherche d'une plus grande précision

va de pair avec la quête de « structures vraies ». Il importe de rejeter de telles idoles au nom de la science elle-même. Elles ne font que traduire l'exigence que les phénomènes naturels soient permanents et réguliers afin de devenir prévisibles. L'Homme contrôlerait alors le Monde.

A partir de l'Univers phénoménal situé dans l'espace et le temps et dans lequel nous évoluons, pouvons-nous aller apprendre ailleurs ? Cette interrogation, ceux qui la formulent savent qu'il y a des objets dont ils n'appréhenderont pas l'existence. Ils doivent être conscients des limites de leur capacité. C'est seulement alors qu'ils verront s'ouvrir à eux des horizons illimités.

Voir ailleurs, ceux qui veulent progresser sont libres dans le choix de leur itinéraire et des moyens qui leur permettent de mieux connaître l'Univers soi-même et les Dieux. Mais, dans cette démarche probabiliste, le point de départ n'est pas précisément défini.

En 1933, l'Exposition Universelle de Chicago, célébrant un siècle de progrès scientifique, a pris pour thème cette formule : la science découvre, l'industrie applique, l'Homme suit.

Aujourd'hui, l'Homme ne suit plus. Il se refuse à payer les coûts du progrès qui peuvent être évités. Ayant longtemps confondu Prométhée et Faust, l'Homme des Découvertes doit savoir que ni Prométhée, et à plus forte raison, Faust, ne joueront aux dés avec Dieu. Les capacités créatrices de l'Homme ont des limites. Les êtres doivent seulement essayer de modifier, grâce à leur vie, les conclusions amères des poètes : « Il n'est d'autres Paradis que des Paradis perdus ». Peut-être, le Hasard les mettra-t-ils sur le chemin.

Gérard Soulié

ORDRE et MANDALA

des 5 poisons aux 5 sages

« Le pouvoir de la pierre philosophale change le métal en or ; de même le pouvoir des précieuses initiations changera les passions en sagesse. »

Chant du grand Yogui Drombhipa (20 p.31)

Jean-Pierre Schnetzler

Il n'est pas dans notre propos de résumer l'ensemble des connaissances relatives aux mandalas, en raison de l'ampleur du sujet et des textes abondants qui s'y rapportent, facilement accessibles de surcroît. Les aspects psychopathologiques révélés par C. G. Jung (12, 13, 14, 15, 16), les études structurales et symboliques de Raoul Berteaux (2, 3) les exposés sur le tantrisme bouddhique de lama Govinda (9, 10), de Chögyam Trungpa (29) et sur le mandala de Tucci (30), les nombreux recueils iconographiques (1, 17, 22, 23), fournissent toutes les informations désirables. Il nous a semblé plus approprié de vous présenter un exemple précis, enraciné dans la tradition écrite et orale du Bouddhisme tantrique, pour essayer de transmettre un peu de cet art, créateur ou poétique, inspiré des Muses ou des Dakinis, selon leurs appellations en Occident ou au Tibet. Nous avons donc réduit la part des discussions théoriques pour insister sur des aspects pratiques éventuellement utilisables.

1. Qu'est-ce ce qu'un mandala ?

Dans la langue sanskrite mandala signifie cercle, et son équivalent tibétain kyil khor, cercle et centre ou intérieur et environnement. L'insertion du carré dans le cercle, qui a inspiré Jung, est effectivement fréquente,

mais non constante. Ainsi des mandalas tibétains n'incluent que des divisions du cercle, voire un hexagramme, alors que certains mandalas hindoux ne circonscrivent que des triangles entrelacés. L'essentiel semble donc bien être la figure circulaire centrée, avec toutes les significations symboliques du cercle et du centre.

Le mandala est un instrument rituel. Dessiné et coloré, parfois tridimensionnel, ses structures géométriques, les couleurs et les nombreuses figures qui le peuplent, résument un enseignement souvent extrêmement complexe susceptible de plusieurs lectures. Son usage initiatique est double. Il est d'abord utilisé pour la transmission de l'initiation elle-même, puis, accompagné des instructions orales indispensables, il sert de support aux techniques de méditations destinées à faire passer les virtualités transmises de la puissance à l'acte.

Il nous a semblé plus efficace de nous réduire à un seul ensemble symbolique d'un mandala tibétain, limité à une notion fondamentale, dénuée de complexités iconographiques et portant sur des termes psychologiques où se constate aisément l'unité Orient-Occident. Ici comme là-bas, le nez est vertical et la bouche horizontale. Nous avons donc choisi d'exposer le thème alchimique de la transformation des cinq passions de base reconnues par le Bouddhisme, en les cinq sagesse, expressions de la Bouddhité inhérente au cœur de tout être.

Le mandala est la carte d'un monde intérieur qu'il faut explorer et réaliser dans les règles. En lui règnent l'espace et le temps sacrés. La visée de son langage symbolique n'est pas esthétique mais transformatrice. Cosmos orienté, son exploration se fait par une circumambulation dans le sens solaire. Rappelons, à ce sujet, que dans les figurations tibétaines l'Est se trouve en bas et le Sud à gauche de l'observateur.

En général les diverses formations protectrices du mandala sont :
– les murs du palais intérieur carré, le cas échéant ;

- les quatre gardiens des portes dans les quatre directions de l'espace, qui règlent les entrées et les sorties, définissant le mandala comme un système à la fois clos et ouvert ;
- un cercle de lotus symbolisant les six perfections (paramitas), vertus qu'il y a lieu de pratiquer ;
- un cercle de « vajras » ou diamant-foudre symbolisant la pénétration instantanée de l'esprit pur et concentré ;
- les flammes purificatrices de la sagesse.

L'esprit concentré qui visualise les divers symboles, au terme de nombreuses circumambulations et d'expériences aussi répétitives que la respiration, finit par transformer l'être entier, pas seulement ses concepts. Le principe tantrique est celui de l'indissoluble réalité complémentaire du principe alchimique : « solve et coagula ». La moitié correspondant au coagula, (pour les tibétains nommé kyérim), est la phase créatrice qui élabore les formes, suivant les canons traditionnels, les représentations rituelles et leurs sens symboliques, en vue de leur assimilation. L'autre moitié (dzorim en tibétain) est dissolvante et intégrante, car il ne faut rien fixer, même l'excellent et ne s'attacher à rien.

2. Le mandala des cinq vainqueurs

Nous utilisons ce mandala dans la disposition propre à l'école Nyingmapa, telle qu'on la trouve par exemple dans l'ouvrage de Detlef Ingo Lauf (18). Il comprend les figurations des cinq « vainqueurs », ou Jinas, improprement appelés Bouddhas de méditation en Occident, qui se distribuent aux quatre points cardinaux et au centre du carré inclus dans le cercle. Dans chacune des zones de ce jeu quinaire se distribue l'une de ces « passions », qui font apparaître l'aventure humaine comme l'histoire pleine de bruit et de fureur d'un fou contée par un idiot (Macbeth).

A chacun des Bouddhas correspondent, outre une passion, beaucoup d'autres constituants micro ou macrocosmiques dont nous ne parlerons pas, y compris les cinq éléments alchimiques identiques à ce qu'ils sont en Occident. Commençons la description par le royaume du centre.

3. Le royaume de Vairocana

Vairocana (le lumineux) réside au centre et gère l'ignorance, dont le rôle générateur de souffrance est fondamental dans le Bouddhisme comme dans toute tradition où la gnose prédomine. Aucune passion ni émotion perturbatrice ne saurait exister ou perdurer, sans son concours efficace. Nous n'insisterons pas sur ce niveau grossier de la « folie » ordinaire, puisque nous le connaissons tous par expérience, pour indiquer le niveau plus subtil où, les passions une fois apaisées, subsiste encore le voile fondamental de la pensée duelle, qui fera jaillir, à nouveau, les conflits dualistes.

Toute remise en ordre, *Ordo ab chao*, passe par la rectification de cette vision du réel erronée car centrée sur le moi illusoire et, de ce fait, amputée de son fondement transcendant que le Bouddhisme nomme nature de Bouddha, mais qui reçoit ailleurs bien d'autres noms. Si nous redécouvrons, au centre, du monde et de nous-même, la claire lumière de la sagesse, les cloisons artificielles qui sectionnaient les parties se dissolvent et toutes les énergies passionnelles peuvent circuler et communiquer entre elles et avec le centre. A la place des séparations qui, à la fois nous protègent des affrontements conflictuels et les entretiennent, peut surgir une coopération harmonieuse au sein d'un ensemble organique. La connaissance transmute les passions. L'agent de cette transmutation est la sagesse (*prajña*), la lumière divine, le feu céleste.

La première étape consiste en la purification des illusions, par la vue juste contemplative (nous y reviendrons plus loin), qui détache des quatre autres passions cet excrément de « l'attachement ». C'est lui qui confère aux passions leur caractère douloureux et dramatique.

Quel soulagement de voir dans la haine un monstrueux gaspillage d'énergies destinées à protéger un être en réalité invincible.

Que subsiste-t-il de l'orgueil quand on découvre le caractère éphémère d'une identification à un « Je » grandiose, alors que la réalité du non-soi le passe infiniment ?

Quelle joie de découvrir, dans le manque douloureux de notre désir, la prescience de la perfection et de la plénitude déjà présentes à l'intérieur.

Que dire de l'envie douloureuse quand on découvre qu'elle plaçait à tort, chez autrui, les perfections dont le sujet était déjà comblé ?

C'est ce qu'en termes techniques le tantrisme appelle la transformation de l'ignorance en la sagesse primordiale du Dharmadhātu, la loi universelle.

4. Le royaume d'Akshobhya (l'inébranlable)

Il se trouve à l'Est et contient à la fois la conscience discriminative et la passion de l'aversion-attachement. L'aversion (sanskrit, *dvesa*), dont la palette s'étend de la plus discrète répulsion jusqu'à la haine farouche, est l'un des trois poisons fondamentaux, indissolublement liés à l'ignorance et au désir-attachement, qui enferment dans les cycles de la douleur. Ce que je n'aime pas, je l'écarte, l'expulse et, si possible, je le détruis. Il serait en fait plus juste de traduire par « attachement à l'aversion », pour bien marquer que la ligature est opérée par le facteur d'attachement, non par la répulsion seule. L'aversion est indissociable d'une conscience dualiste et discriminatrice qui juge et condamne.

Mais l'exercice de l'aversion possède une relative nécessité. Dans un monde duel, le maintien des limites et des spécificités est obligatoire. Il y a donc une base saine à cette activité, justifiée par un mantra déclarant qu'ultimement tous les êtres sont purs.

On peut se protéger d'un danger intérieur soit en le modifiant par un entraînement approprié, soit en le neutralisant par une barrière répressive consciente, par un refoulement inconscient, ou au pire par une négation suivie d'une projection sur son voisin, mère de la paranoïa.

Les conflits surgissent lorsque l'ignorance et l'aversion transforment une activité nécessaire à la survie de l'individu, en aversion passionnelle à l'encontre de ce qui déplaît à cet individu particulier. Les études psychobiologiques contemporaines, synthétisées par Erich Fromm, ont ainsi permis à cet auteur de décrire ce qu'il appelle la passion de détruire (7).

L'agressivité biologique banale, commune au règne animal et génétiquement programmée, pousse l'individu à attaquer ou à fuir lorsque ses intérêts vitaux sont menacés. Elle est dite défensive, au service de l'individu et de l'espèce, biologiquement adaptative et prend fin dès que la menace a cessé d'exister (7 p. 25).

L'agressivité spécifique de l'espèce humaine est pratiquement inexistante chez la plupart des mammifères. Elle est maligne, non génétiquement programmée, non biologiquement adaptative et persiste après que la menace ait cessé. Elle s'accompagne d'une jouissance spécifiquement destructrice qui la prolonge, car enracinée dans le caractère individuel, elle a tous les traits d'une « passion spécifiquement humaine » (7 p. 26).

L'aversion animale, « bénigne » de Fromm, peut être dite innocente au même titre que tous les autres constituants naturels. Pour retrouver cette innocence il faut supprimer le fonctionnement attaché, égocentrique, et prendre en compte la totalité du réel, interne et externe, en voyant ce qui est comme c'est, grâce à la « sagesse du miroir ». Celle-ci est issue de la transmutation de l'aversion. Ce n'est pas sans motif qu'une tradition bouddhique reconnaît la colère comme le péché mignon des intellectuels : l'usage de la discrimination ne va pas sans mobiliser l'aversion.

L'énergie mise en œuvre par la haine peut être gigantesque. Il est hors de question de s'en priver. La colère banale, l'indignation, la sainte colère, sont de précieux combustibles. Le premier stade de purification consiste à les utiliser tout en les contrôlant. Il faut ensuite analyser le sens de cette émotion, voir ce qu'elle désigne de nous-même, ce qui inconsciemment la nourrit et y trouve son bénéfice, quel est le voile particulier d'ignorance qui transforme une répulsion organique, éthiquement neutre, en une machine de guerre. Ce travail analytique et méditatif, qui nécessite l'investigation du mandala entier, différencie la simple contention utilitaire de l'émotion d'avec l'alchimie spirituelle.

La petite dose de sagesse du miroir présente en chacun de nous, appliquée à la contemplation des illusions qui lient l'aversion naturelle et la transforment en agressivité pathologique, effectue l'opération inverse. Détruisant le lien, elle libère une énergie qui peut s'exercer sagement en conformité avec la réalité globale et non plus avec une caricature de celle-ci.

5. Le royaume de Ratnasambhava

Vers le Sud s'étendent les terres du Bouddha Ratnasambhava (l'origine des bijoux), recteur de l'orgueil et maître de la sagesse de l'identité. Comment, chassant sur ses terres passerons-nous du premier à la seconde ?

L'orgueil jouit abondamment de lui-même, de sa plénitude postulée, et nie tout manque et toute dépendance. C'est dans ce grandiose mouvement d'auto-affirmation que se fonde le moi monolithique, l'usurpateur, le bouche-trou de la vacuité. L'Hindouisme dénonce l'identification erronée avec le moi (ahamkâra) et le Bouddhisme tient celui-ci pour une illusion pompeuse, une grosse bulle vide.

L'orgueil est à la source de maintes folies historiques, on le sait. Notre fabuliste national en a rapporté le drame de la grenouille explosive. C'est contre ce danger que le bouddhisme nous prémunit en enseignant l'irréalité ultime du moi (anattâ), si caractéristique de sa méthode, qu'on appelle parfois celle-ci la « voie de l'impersonnalité ».

Avec l'école tantrique, toutefois, nous allons tenter de découvrir dans La Fontaine une leçon que ce sage n'osait pas y faire figurer. La pauvre bête s'enflant, perdant ses limites et sa vie, pourrait peut-être nous enseigner, aussi, qu'en s'incorporant sans cesse de nouvelles richesses le moi peut aboutir à sa dissolution explosive et à la découverte de la Vacuité. En affirmant successivement des qualités toujours plus sublimes, il réalise finalement l'absence même de toute qualité spécifique comme l'expansion ultime de sa bulléité dévorante.

La méthode est évidemment dangereuse et grosse d'éventuelles déviations mégalomanes. Cependant elle peut mener à la réalisation authentique. Si nous n'étions pas déjà fondés dans la « nature de Bouddha », comme l'affirment de nombreux sutras, il serait impossible d'acquiescer ce qui nous serait étranger par essence.

L'orgueil est donc la trace en nous du diamant. La sagesse est de l'utiliser pour nous reconduire à sa source, au lieu de nous fixer à un stade intermédiaire sur l'éclat de notre propre nombril. Une prudente utilisation de l'orgueil est donc de reconnaître la totalité des éclats du diamant. Cette perception universelle détruit le sentiment de séparation, tout en maintenant la dignité de la nature adamantine, partout reliée à elle-même. Cela évite aussi la fascination par l'UN, dont on connaît les dangers impérialistes, à la mesure de sa toute puissance. L'Orient, lui, parle prudemment de non-dualité, suivant une méthode apophatique.

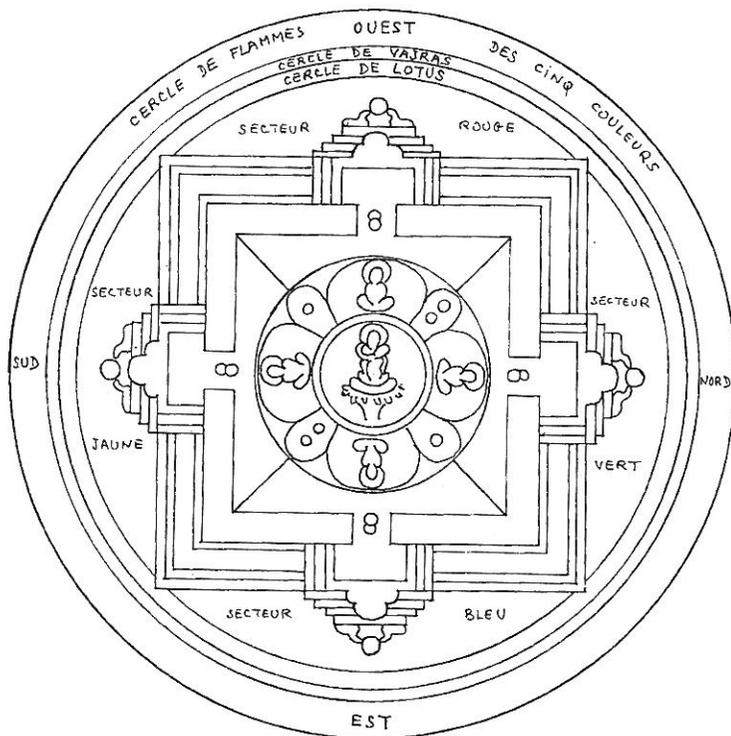
Ainsi, l'orgueil progressivement amené à partout reconnaître l'éclat immortel de la vérité, se transforme benoîtement en la « sagesse de l'égalité », où tout se termine, se mêle et se transfigure en une seule saveur. Pour utiliser une comparaison géométrique classique au Moyen-âge, celle de la sphère omnicentrée dénuée de circonférence (19, p. 93), l'orgueilleux, par la sagesse de l'égalité, abandonne l'exclusivité de son centre en reconnaissant tous les autres.

6. Le royaume d'Amitâbha

A l'Ouest s'étend le royaume d'Amitâbha (lumière infinie) ou Amitâyus (vie infinie), responsable de la gestion du désir-attachement jusqu'à sa transformation en la « sagesse discriminative », celle qui perçoit les différences. On traduit par désir le sanskrit lobha, dont la racine a donné en latin libido, terme qui a connu la fortune en psychanalyse.

Au niveau biologique du besoin l'on souligne sa liaison avec des objets nécessaires à la survie : air, nourriture, etc. Au niveau mental il peut exprimer des nécessités vitales analogues, mais aussi des désirs réfractés au travers de l'histoire propre à l'individu, dont certains sont purement contingents et artificiels.

Dans tous ces cas, besoins et désirs tendent à la conquête et à la jouissance d'un objet, nécessaire ou agréable, réel ou imaginaire, traduisant la



dépendance à son égard. Dans les cas de dépendance imaginaire, on ne peut complètement éliminer celle-ci qu'en usant des moyens thérapeutiques d'une voie complète, psychologique et spirituelle.

Les besoins comme les désirs expriment l'incomplétude de l'être, mais aussi et en même temps une connaissance relative de ce qui, en dehors de lui, peut combler son attente : la soif indique l'existence de l'eau. Ce désir, agent d'aliénation s'il n'est pas connu jusque dans sa racine, lorsqu'il est éclairé par la sagesse mène à l'essence de ce qui transcende l'individu.

Au minimum il faut reconnaître son soubassement naturel et pur de toute culpabilité, tout aussi fondamental que l'aversion dans la préservation de la vie. C'est pourquoi nous proposons de traduire lobha par « attachement au désir ». Supprimer l'attachement c'est détruire ce lien, ce coef-

ficient d'anxiété qui nous fait croire que nous dépendons de la satisfaction de nos désirs. Celui qui n'est plus identifié ni à son corps, ni à son moi, est capable d'affronter sereinement la mort, à plus forte raison la frustration de n'importe quel désir particulier.

Si donc, comme l'enseigne la voie, c'est le détachement qui importe, non la suppression, impossible, des besoins, il suffit de se rendre libre des désirs, sans attente ni regret. Les énergies vitales demeurent dans ce cas intactes, connues dans leur dimension adamantine, utilisées comme un constituant de la réalisation spirituelle. Suivant la « sagesse discriminative », chaque être et chaque situation bénéficient d'une acceptation inconditionnelle, puisqu'ils témoignent d'une différence spécifique unique, tels qu'ils sont. A tout ce qui est il convient de dire : qui c'est, ou encore : amen.

7. Le royaume d'Amoghasiddhi

Au Nord règne Amoghasiddhi (puissance efficace), qui contrôle le cinquième poison, l'envie, destinée à se transformer en la « sagesse tout-accomplissante ». L'envie est une passion dont on dit, dans la mythologie hindoue et bouddhiste, qu'elle caractérise les « titans » (asuras), jaloux des dieux (devas). Ces titans envient la condition lumineuse, paisible et bienheureuse des dieux, dont ils se sentent frustrés, en conséquence de quoi ils les haïssent et leur font la guerre.

Nous pouvons nous appliquer le mythe à nous-mêmes et reconnaître la stupidité de ces titans, qui s'imaginent incapables d'accéder à la condition divine. C'est le même acte d'ignorance haineuse qui les fait se priver de leur nature divine et entamer cette guerre perpétuelle contre les bénéficiaires du bonheur qu'ils se refusent.

L'envie est donc un combiné d'ignorance, de haine et de désir, qui nous fait percevoir une valeur chez autrui dont on se sent injustement privé. Ses racines sont, en général, plongées dans une situation infantile de compétition perdue d'avance avec un membre plus âgé ou préféré de la famille, situation que l'envieux se hâte de perpétuer.

On notera que l'envie est l'inverse de l'une des quatre « demeures sublimes » décrites par le Bouddhisme, la joie altruiste, les trois autres étant l'amour, la compassion, et l'équanimité. La joie altruiste est l'antidote exact de l'envie, une capacité de se réjouir de tout ce qui est beau, bon et vrai, chez autrui. Cette capacité nécessite évidemment qu'on se sente digne d'y participer, même à un niveau modeste, donc qu'on ne s'en exclut pas soi-même en s'infligeant la peine capitale : se couper de sa « nature de Bouddha ».

Lorsque l'envie est reconnue pour ce qu'elle est, la prescience de qualités extérieures qu'il y a lieu de se révéler à soi-même, elle fournit, par l'imitation d'un modèle de perfection, le moyen d'agir de façon juste et efficace. Elle devient source de puissance. La « sagesse tout accomplissante » est donc, tout à la fois, le résultat de la transformation alchimique de l'envie et le moyen de cette transformation.

8. La méthode

Il nous reste à voir de plus près, mais brièvement, la méthode permettant d'effectuer les transformations décrites.

La première condition nécessaire est l'obtention de l'initiation correspondante et des conseils oraux d'un maître qualifié.

Le deuxième point est la pratique préalable d'un niveau suffisant de concentration mentale, par une technique quelconque ; il en existe plusieurs (23). En effet, seul l'exercice permet d'acquérir la capacité de fixer le mental sur un seul point durant de longues périodes, ainsi que le calme et le bien-être intérieurs qui permettent d'affronter les émotions soulevées ultérieurement par la méthode. On ne saurait trop insister sur l'importance de la concentration et des états spécifiques qui s'y développent, les « cnstases » (sanskrit dhyâna), pour la découverte de la paix, condition de l'acuité du regard intérieur. Faute d'avoir d'abord conquis cette heureuse tranquillité beaucoup reculent devant les épreuves et le caractère parfois douloureux des découvertes méditatives, ce qui conduit, au mieux à l'abandon de la pratique, au pire à des troubles mentaux.

Le troisième est la visualisation méditative stable du mandala, dans son ensemble comme dans ses détails. Elle permet au sujet de s'y déplacer, en se concentrant soit sur une partie de l'ensemble quinaire, soit sur les rapports que les parties entretiennent, soit sur la totalité qu'elles forment. A chaque fois les images et souvenirs personnels et les émotions qui y sont liées, peuvent apparaître, être vus, contemplés, jugés et compris, transformés ainsi qu'il convient, sans rien perdre de ce qui constitue la personne... sinon ses illusions.

Ce long travail peut s'étendre sur des années de pratique quotidienne et permet le passage de l'initiation virtuelle à l'initiation réelle (24).

9. Conclusions

A la lumière de ce qui précède, il nous semble qu'on pourrait reconsidérer l'usage spirituel de la confection et de la contemplation de certains objets de la civilisation traditionnelle de l'Occident, tels que les tableaux de Loge (6, 8), le blason (26, 27), les rosaces des cathédrales (4) et les tableaux alchimiques qui constituent de véritables mandalas, surtout dans la production manuscrite du Moyen-âge et l'iconographie imprimée du XVII^e siècle (21).

Les premiers documents iconographiques connus concernant des tableaux de Loge datent de 1744 (8), mais il est certain qu'ils remontent à la période opérative et qu'ils étaient tracés sur le sol à l'ouverture de la Loge. Si l'on rapproche ce fait de ce que l'on sait des tracés régulateurs des marques de la Bauhutte, et de la valeur initiatique de certains tracés géométriques, encore connue aujourd'hui dans le Compagnonnage, on peut penser qu'il pouvait s'agir là d'une méthode de réalisation, voisine en son principe de ce que sont le tracé et la méditation d'un mandala. Il est certain, qu'avec la transcription réalisée une fois pour toutes du tableau de Loge sur une toile peinte, se sont occultés la connaissance nécessaire pour le tracer et l'effort méditatif qui peut en délivrer le message. C'est pourquoi combinée à la récitation par cœur, par le cœur de la planche tracée, cette ancienne tradition a inspiré un essai de restitution opérative dans certaines Loges de rite Emulation (J.-F. Ferraton, 6), mais a aussi fait

l'objet de diverses réalisations, suivant leurs traditions respectives, de Loges du Rite Ecossais Ancien et Accepté et du Rite Ecossais Rectifié.

Il en va de même pour l'invention, le tracé, la mise en couleurs, la contemplation d'un blason, lorsque celui-ci est élaboré pour signifier la «... partie noble, impérissable de l'être qui se montre dans l'eau » (27, p. 155). C'était le cas à la période faste de l'héraldique lorsqu'il existait de véritables initiés parmi les chevaliers et les hérauts. C'est encore le cas aujourd'hui dans certains ordres chevaleresques.

Nous ne pouvons nous étendre faute de place, mais il semble que la compréhension profonde des principes qui régissent la pratique et l'efficacité du mandala, pourraient féconder notre pratique Maçonnique, en nous montrant comment mieux utiliser certains des trésors symboliques qu'elle détient.

Jean-Pierre Schnetzeler

Bibliographie

1. *Art ésotérique de l'Himalaya*. La donation Alfred Fournier. Réunion des musées nationaux, Paris, 1990.
2. Berteaux Raoul. *La voie symbolique*. Lauzeray International, Paris, 1978.
3. Berteaux Raoul. *La symbolique des nombres*. Edimaf, Paris, 1984.
4. Cowen Painton. *Roses médiévales*. Seuil, Paris, 1979.
5. Denis Tcoundroup lama. *De la transformation intérieure*. Dharma, n° 11, 1991, p. 18-23.
6. Ferraton Jean-François. *Le tableau de Loge comme support de méditation et comme lieu du geste*. Travaux de la Loge nationale de recherches Villard de Honnecourt, 2^e série, n° 8, 1984, p. 178-193.
7. Fromm Erich. *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*. Robert Laffont, Paris, 1975.

8. Girard-Augry Pierre. *Considérations sur quelques tableaux de Loge du XVIII^e siècle*. Travaux de la Loge nationale de recherches. Villard de Honnecourt, 2^e série, n° 8, 1984, p. 149-164.
9. Govinda lama. *Les fondements de la mystique tibétaine*. Albin Michel, Paris, 1960.
10. Govinda lama. *Méditation créatrice et conscience multidimensionnelle*. Albin Michel, Paris, 1979.
11. Guendune Rinpoché. *Les émotions*. Dzambala, 24290 Saint-Léon-sur-Vézère, 1990.
12. Jung C.G. *Psychologie et alchimie*. Buchet-Chastel, Paris, 1970.
13. Jung C.G. *Commentaire sur le mystère de la Fleur d'Or*. Albin Michel, Paris, 1979.
14. Jung C.G. *Aion. Etudes sur la phénoménologie du Soi*. Albin Michel, Paris, 1983.
15. Jung C.G. *Psychologie et orientalisme*. Albin Michel, Paris, 1985.
16. Jung C.G. *L'âme et le Soi. Renaissance et individuation*. Albin Michel, Paris, 1990.
17. Lauf Detlef Ingo. *L'héritage du Tibet*. Kümmerly et Frey, Berne, 1973.
18. Lauf Detlef Ingo. *Secret doctrines of the tibetan books of the dead*. Shambhala, Boulder, U.S.A., 1977.
19. *Le livre des XXIV philosophes*. Jérôme Millon, Grenoble, 1989.
20. *Les chants des 84 Mahasiddhas*. Ewam, Paris, 1992.
21. Mac Lean Adam. *The alchemical mandala*. Phanes Press, Grand Rapid, U.S.A., 1989.
22. Mookerjee Ajit, Khanna Madhu. *La voie du tantra*. Seuil, Paris, 1978.
23. Rawson Philip. *Tantra. Le culte indien de l'extase*. Seuil, Paris, 1973.
24. Schnetzler Jean-Pierre. *Initiation réelle et initiation virtuelle*. Travaux de la loge nationale de recherches. Villard de Honnecourt, 2^e série, n° 3, 1981, p. 44-62.
25. Schnetzler Jean-Pierre. *La méditation bouddhique*. Dervy-livres, Paris, 2^e édition, 1988.
26. Sorval (de) Gérard. *Introduction à l'étude du langage symbolique du blason*. Travaux de la Loge nationale de recherches. Villard de Honnecourt, 2^e série, n° 8, 1981, p. 17-43.
27. Sorval (de) Gérard. *Le langage secret du blason*. Albin Michel, Paris, 1981.
28. Tajima Ryūjun. *Les deux grands mandalas et la doctrine de l'ésotérisme Shingon*. 2 vol., P.U.F., Paris, 1959.
29. Trungpa Chögyam. *Voyage sans fin*. Seuil, 1992.
30. Tucci Giuseppe. *Théorie et pratique du mandala*. Fayard, Paris, 1974.

EN SOF et APEIRON

ou

Deux tentatives pour dépasser les limites

William Goldblum

Se sentir relégué hors de portée des différentes modalités de l'infini est sans doute l'humiliation la plus cruellement ressentie par l'homme. Infini du temps, infini de l'espace, de la connaissance, de Dieu... tout autant de domaines dont l'homme voudrait repousser les limites qui le restreignent.

L'étude même du concept d'infini semble être une tentative de briser les forces qui confinent l'homme à l'intérieur de ses limites. Parmi ces tentatives retenons-en deux appartenant à deux aires de cultures différentes : la grecque et l'hébraïque. Ces deux approches de la notion d'infini, c'est-à-dire *apeiron* pour les grecs et *en sof* pour les hébreux, semblent, tant dans leur spécificité que dans leur rapport, d'une richesse étonnante.

Un simple coup d'œil aux mots, montre une similitude puisque *en sof* veut dire en hébreu « sans fin » ou « infini » et *apeiron* « sans limite » donc « infini » aussi. Les deux mots semblent donc manifestement synonymes. Athènes et Jérusalem ont dit la même chose avec des termes différents. Reste à savoir si cette identité est parfaite et sinon jusqu'où peut-elle être maintenue.

Pour donner un fondement solide à notre réflexion, il me semble bon d'examiner ce que signifie le premier terme, *apeiron*, chez le premier

auteur qui en a parlé avec une certaine autorité : Anaximandre. Rappelons que nous n'avons de ce philosophe qu'une connaissance indirecte puisqu'elle ne nous est parvenue que par l'intermédiaire de la seule doxographie.

Nous ne ferons pratiquement aucune référence à ce qu'ont dit les successeurs d'Anaximandre à propos de l'*Apeiron*, pas même à Plotin, car d'une part on perdrait l'exemplarité d'Anaximandre, et d'autre part on s'enliserait dans des glissements sémantiques que même les spécialistes avouent ne pas maîtriser. Nous étudierons en deuxième lieu le concept d'*en sof* dans son milieu kabbalistique avant d'examiner pour finir les rapports de similitude ou d'exclusion que l'on peut établir entre ces deux notions.

1. L'APEIRON

Nous sommes en Ionie, pays grec soumis à l'empire Perse sur la côte ouest de l'actuelle Turquie, entre 600 et 550 avant J.-C. Cela fait à peu près un millénaire et demi que des vagues successives d'indo-européens, venant des steppes de la mer Noire ou des plaines carpato-danubiennes viennent peupler, traversant quelquefois l'actuelle péninsule grecque, une large bande littorale.

Ces Ioniens, ces Achéens, ces Doriens enfin, tous nomades à l'origine, cherchaient sans doute une stabilité qu'ils ont trouvée près de la mer ensoleillée. Ils y fixent leurs campements jusque là itinérants. Ils fondent alors des colonies plus ou moins isolées, plus ou moins en relation les unes avec les autres. Petit à petit un besoin d'unité se fait sentir. Vers le IX^e siècle on voit s'instaurer une première unité : ils se sentent faire partie d'un seul peuple, les Héliènes. Il s'agit surtout d'un peuple dont les balbutiements d'unité se fondent sur une communauté de religion, de langue, de coutumes. Les cités s'organisent. On assiste à la naissance du droit (influencé peut-être en cela par le code Hamourabi), à une rationalisation de la vie

sociale, sans oublier la révolution hoplitique, par laquelle on constate que le combat mené en ordre parvient à un meilleur résultat que s'il y avait une multitude de combats singuliers.

Tout cela est favorable à la création d'une économie mercantile fondée sur le cabotage, ainsi que par contrecoup, à l'apparition d'une «bourgeoisie» qui peut se permettre de lancer les bases d'une réflexion théorique. Tout comme, selon Piaget, l'intelligence formelle s'appuie sur des opérations concrètes qui la précèdent, nous voyons ici la spéculation intellectuelle prendre son essor à partir d'exigences matérielles. S'impose alors un besoin de mettre en ordre la cité, mais aussi d'étudier l'ordre du Cosmos.

De ce passage du concret à l'abstrait, la notion de Logos se détache petit à petit. Ce Logos permet de mettre en ordre les connaissances de manière intelligible. Il devient l'instrument qui permet de scruter, de sonder le cosmos, cette belle totalité vivante qui nous entoure.

Pour expliquer rationnellement ce cosmos, les cosmogonies mythiques et la pensée religieuse ne suffisent plus. Après l'errance, la stabilité ; après le désordre, l'ordre ; après le mythos, le Logos. Ce mouvement n'implique pas qu'on rejette l'existence d'un monde divin pour lui substituer une vision matérialiste, puisque selon Thalès : *Tout est plein de dieux*. C'est avant tout un besoin de rationalisation qui s'impose, et cela sur un fond de démocratisation du savoir. Les prêtres et les poètes n'ont plus le privilège de l'explication. Tombant dans le domaine profane, les thèses explicatives peuvent être librement discutées, voire réfutées.

Il faut bien se pénétrer de l'état d'esprit de ces hommes qui vont se détourner des explications mythiques, du passé imaginaire, du temps, de l'histoire, pour rendre compte de l'origine des choses qui les entourent. Ils veulent réfléchir sur ce qui est présentement constaté, sur le substrat du monde et des choses qui le composent, sans hésiter à *porter atteinte à la foi simple des foules* pour reprendre le mot de Paul Decharme.

Thalès de Milet, en Ionie, sera le premier à proposer une solution, dans la recherche du principe unique, c'est-à-dire : ce dont tout est issu, *ce sans quoi, rien* Thalès veut chercher l'Être véritable, authentique dans la pure abstraction, qu'il établira à l'aide du Logos. Par conséquent il veut aller *au-delà des limites* du monde sensible, de ce qui est perçu ici et maintenant, et propose ainsi le premier une cosmologie dans laquelle le principe constitutif de tout Être, ce dont quoi tout dérive : c'est l'eau. *Thalès a vu l'unité de l'Être, et quand il a voulu la dire, il a parlé de l'eau* nous explique Nietzsche (1).

Bien d'autres philosophes, dont Anaximandre, s'engouffreront dans cette voie inaugurée par Thalès. Ceux que nous appelons les physiologues ou les physiciens d'Ionie ne constituent pas tant une école unique qu'une préoccupation commune, centrée sur la recherche du principe, de l'élément premier, stable et unique ; principe qui réside sous le multiple, le mouvant, le fluctuant, en un mot sous le sensible avec lequel nous sommes quotidiennement en contact.

Nombreux seront les physiologues à proposer des théories variées. Selon Héraclite, par exemple, l'*arché*, c'est-à-dire le principe premier, est le feu ; pour Anaximène, c'est l'air ; Anaxagore, le *noûs* ; Empédocle le voit dans les quatre éléments : thème bien connu sur lequel je ne reviendrai pas. Mais un autre Milésien retiendra notre attention : Anaximandre.

Sans doute disciple direct de Thalès, dont il est de 15 à 20 ans le cadet, il reprendra à son compte ce qui vient d'être dit concernant les préoccupations et la démarche, mais ses conclusions seront originales.

Il est le premier à écrire un livre, malheureusement perdu, *Peri physios*, dans lequel il expose ses idées sur l'explication du cosmos. Selon lui l'*arché*, le principe premier, c'est l'*apeiron*.

On traduit ce terme un peu trop facilement par infini. C'est oublier que le mot « infini » tel que nous l'utilisons aujourd'hui recouvre trois acceptions qui sont selon le contexte :

- L'indéfini au sens vulgaire, par exemple : *je l'ai attendu un temps infini*.
- L'infini relatif, c'est-à-dire le mauvais infini au sens hégélien, et auquel

on ne peut assigner aucune limite, mais qui garde un rapport avec le fini ; l'exemple de choix est celui des droites infinies.

- L'infini absolu, enfin, qui est illimité, qui n'a aucun rapport avec le fini et dont on ne peut même pas concevoir la réalité.

Mais aucun de ces trois sens ne peut s'appliquer au mot *apeiron* tel que l'emploie Anaximandre, au VI^e siècle avant J.C. Pour un Grec de cette époque, ce qui n'est pas fini n'est pas achevé, et donc n'est pas parfait. Il serait par conséquent inconcevable, pour Anaximandre, de mettre en rapport l'idée d'imperfection avec le cosmos, – cette belle totalité organisée, vivante, finie – et par extension avec l'*apeiron* conçue comme le principe de cette totalité finie.

Plutôt que mal traduire le mot *apeiron* et tomber à coup sûr dans le faux-sens, conservons le mot grec, comme signifiant et essayons d'en cerner le signifié.

Pour savoir à quoi correspond l'*apeiron*, il convient de retrouver les résonances concrètes que lui conservait le grec archaïque. Anaximandre est grec, c'est-à-dire qu'il fait partie de ce peuple d'explorateurs marins dont nous parlions plus haut. Certes, naviguant d'une île à l'autre, dans la mer Egée, le caboteur ne perd jamais de vue les repères terrestres, bien connus et bien répertoriés. Cela permet d'ailleurs à Anaximandre de transcrire ces *repères* et passages (*peirata*) sur une surface ; il devient ainsi le premier cartographe. Dans la limite des connaissances de l'époque, je peux aller de repère en repère, de tel endroit à tel endroit. Mais il savait aussi que, passé Anafi, par exemple, il n'y a plus de repère côtier (*apeiron*). Celui qui dépasse alors les limites, les repères, a l'impression de se fondre dans l'*apeiron* qui comprend et déborde les repères. Il faut voir ce principe anaximandrien, ce grand large, ce *sans fond*, sans trace ni repère, comme enveloppé d'un sombre brouillard.

Mais la pensée d'Anaximandre, après avoir pris appui sur ce fond concret de marins, s'envole vers la métaphysique, balbutiante certes, mais grosse d'une richesse longtemps insoupçonnée. *Ce qui est grand, commence grand*, notera Heidegger.

Donc selon Anaximandre, il y a une *arché*, un principe universel sous-jacent à toutes les réalités et qui ne peut être désigné par le nom d'aucun élément particulier (eau, feu, air...). Ce principe, qu'il nomme *apeiron*, par lequel la multiplicité luxuriante des choses existe, ne peut être identique à l'une ou l'autre des substances données, fussent-elles l'eau, l'air, le feu, etc. Mais il doit être capable de donner sans cesse naissance à l'immense multitude de ces substances.

Par conséquent comme il a déjà été proposé, plutôt que de traduire platement *apeiron* par l'*infini* ou même le *non-limité*, il vaudrait au mieux le conserver tel quel, au pire le concevoir comme *ce-qui-n'a-pas-encore-de-limite* ou bien, *ce-qui-n'a-encore-reçu-de-détermination*, expressions, il faut l'admettre, un peu lourdes à manier.

On conçoit que cet *apeiron* soit immortel et indestructible. Dans un texte d'une extrême importance, Aristote nous rapporte que :
« *Tout ce qui existe, ou bien est un principe (arché), ou bien a un principe. Mais de l'infini (apeiron), il n'y a point de principe, car en ce cas il y aurait une limite (péras). Il est au contraire aussi bien inengendré qu'incorruptible en tant qu'il est principe, car ce qui est engendré a nécessairement une fin. C'est pourquoi (...) il n'a pas de principe : mais c'est lui qui semble être principe des autres choses (...) comme le dit Anaximandre.* » (2)

Cet *apeiron* est donc un commencement qui n'a jamais commencé, et qui engendre toutes choses, tout en n'étant pas engendré. Est-il nécessaire de rappeler que nous sommes dans une *Weltanschauung* (3) totalement étrangère à l'idée judéo-chrétienne de création *ex nihilo*. L'*apeiron* est ici l'*urgrund* dont sont issus les êtres, et dans lequel ils retournent à leur mort. Il contient en lui-même les contraires dont la séparation constitue la naissance, et l'union la mort.

Nous pouvons donc reprendre maintenant tout ce qui vient d'être vu et dire que ce « pas-encore-déterminé » doit apparaître comme une masse matricielle qui « engendre » le cosmos et se « matérialise » d'abord dans les éléments (eau-feu-air-terre), puis dans les couples principiels d'oppositions tels que pair/impair, unité/nombre, droite/gauche, masculin/féminin, lumière/obscurité.

(Mais suggérons dès maintenant qu'il vaut mieux éviter de parler avec légèreté de Yin/Yang, les aires culturelles sont bien trop éloignées). Vient ensuite une combinaison de ces couples principaux avec les éléments qui produira le cosmos et tous les êtres qui le peuplent. La description de la divine action du démiurge qui prend modèle sur les idées telle que la rapporte Platon dans le *Timée*, est une bonne illustration de ce qui vient d'être exposé.

Il semblerait qu'il y ait alors une perte d'être – une entropie dirions-nous dans notre jargon contemporain – qui se manifesterait en s'éloignant du principe premier, de l'*arché*, de l'*apeiron*. Mais cette perte ne peut qu'être supposée si l'on se réfère à la seule doxographie, même la plus complète. En revanche elle devient évidente pour les successeurs d'Anaximandre, en particulier chez Platon et Plotin. Le philosophe néoplatonicien Simplicius, au VI^e siècle après J.C. est caractéristique à cet égard. Il affirme que *lorsqu'il y a génération à partir du principe, il y a par là-même corruption selon une loi nécessaire, car ils souffrent punition et payent compensation de leur injustice, selon l'ordre du temps* (4). Dans cette hypothèse, la venue à l'existence serait essentiellement une perte d'être, résultant de la rupture avec une source primitive l'*apeiron*. Naître signifie entrer dans la finitude dont on ne peut sortir que par la mort, qui nous fait retourner au principe, à l'*arché*. Chestov souligne ce point en écrivant : *Anaximandre considère que les « choses » en naissant, en se détachant de l'unité primitive et divine pour atteindre à leur être particulier actuel, ont commis une action impie au plus haut point pour laquelle elles devront en toute justice, subir le châtiement suprême : la mort* (5). Quelques dizaines d'années avant, Nietzsche affirmait plus brutalement, mais dans le même sens : *Anaximandre est le premier qui ait vu que tout devenir est une émancipation coupable à l'égard de l'Être éternel, une iniquité qu'il faut payer par la mort* (6).

Notons que cette « naissance », effectuée par l'*apeiron* qui enfante par scissiparité, selon la formule : *un devint deux*, nous fait penser en termes plus contemporains, à l'expulsion du paradis terrestre qu'est le ventre maternel, et dont la rupture avec l'unité primordiale ne peut aboutir qu'à la mort, après, souhaitons-le, une multitude de « petites morts » qui pourraient passer pour de vaines tentatives de retrouver le chemin du paradis perdu ! Point n'est besoin de faire référence à Freud pour comprendre ce que cela signifie.

Concluons sur cette partie en disant d'un mot que l'*apeiron* est ce tout, d'où tout être provient par différenciation, et où tout retournera pour se fondre en l'unité, sans limite, *infinie*. Je pense avoir montré, pour autant que la doxographie le permet, que nous sommes bien dans une vision que l'on pourrait qualifier de pré-scientifique, en dehors de toute référence et surtout pratique religieuse. Il en va tout autrement de l'*en sof* kabbalistique. Après avoir précisé ce qu'il faut entendre par l'*apeiron* qui surgit de la pensée grecque, tournons-nous vers l'Est, et allons voir ce que signifie l'*en sof*.

2 – L'EN SOF

Un mythe nous raconte que trois initiés ayant découvert au fond d'un puits une porte cédant au nom de malkouth poursuivirent leur trajet de porte en porte, déclinant à chaque fois le nom correspondant à une sephira, jusqu'à ce que, après avoir franchi le kether, leur curiosité fut mauvaise conseillère. La dernière porte, indûment ouverte, libéra un ouragan dévastateur. Un vent violent éteignit une lumière terriblement puissante et les plongea dans l'obscurité : l'*en sof* s'imposait sans que l'on puisse le contenir.

Ce parcours effectué de sephira en sephira résume bien la démarche initiatique : une montée vers le principe qui précède une redescente vers la multiplicité luxuriante du quotidien. Une *anagogé* qui annonce une nécessaire *katagogé*. Une phase ascendante qui nous fait gravir l'échelle mystique avant de redescendre derrière les limites. Cette démarche est bien connue dans la kabbale, et pour la comprendre et pouvoir ainsi dégager ce que recèle la notion d'*en sof* il nous faut mettre en place certains concepts courants manipulés dans la kabbale. Nous découvrirons ainsi cette autre initiative de dépasser les limites du sensible, pour tenter d'accéder à ce qui est hors de la finitude et peut-être gagner ainsi la liberté.

L'étymologie du mot kabbale montre qu'en hébreu *kabbale* veut dire *tradition*. Mais si l'on rapproche ce mot de la racine hébraïque *kibbel* qui veut dire *accepter*, on comprend que la kabbale est l'acceptation de la Tradition hébraïque c'est-à-dire de la Torah, révélée à Moïse sur le Sinaï. Elle

développe non seulement une réflexion mais aussi une pratique mystique et ésotérique. La transmission de cette tradition s'est faite d'abord de façon orale et remonte au moins au II^e siècle de notre ère. Des très rares écrits de cette période qui se prolonge jusqu'au V^e siècle nous sont parvenus. Petit à petit cette pensée s'appuyant sur une pratique, va s'efforcer de dépasser l'aspect religieux qui lui restera cependant indissolublement lié. Elle va progressivement initier une investigation mystique afin d'approfondir la connaissance du monde divin.

Vers le XII^e siècle de nombreux rabbins français, effrayés par les persécutions dont furent victimes les Cathares, s'enfuirent du sud-ouest de la France pour se réfugier à Gérone en Espagne. Parurent alors deux ouvrages fondamentaux : *Le Sepher Yesirat (Le Livre de la Création)*, et *Le Zohar (Le Livre de la Splendeur)*. Les fondements écrits de la kabbale étaient posés. On y apprend que la kabbale nous propose de méditer sur Dieu dont l'essence incognoscible est également physiquement inaccessible. Cependant Dieu se manifeste progressivement par étapes dans ses attributs. Les kabbalistes nous proposent de suivre cette manifestation, non seulement spéculativement mais aussi pratiquement, afin de retrouver l'*Adam kadmon* qui est en nous, selon la voie qui leur est propre. Il semblerait que cette voie est parallèle à celle de l'alchimie avec son V.I.T.R.I.O.L., de la maçonnerie avec la pierre taillée, sans oublier la johannique qui suggère que nous serons tous *comme* des dieux. Quatre chemins parallèles, issus des quatre coins d'une base carrée bien matérielle, et qui convergent vers l'infini, en une immense pyramide. Mais ces différentes voies dont les chemins de traverses sont nombreux, sont sous-tendues par une même aspiration que l'on peut résumer ainsi : *Comment devenir un centre de lumière et mieux tirer profit de notre être, tant terrestre que divin ?*

Moïse Cordovero et l'École de Safed au XVI^e siècle, compléteront ce point de vue en affirmant que Dieu, réel mais inconnaissable, projette sa puissance créatrice hors de son être, à travers quatre plans de manifestation. Celui qui nous est le mieux connu est le dernier puisqu'il est celui qui entoure le monde matériel, celui de l'action, de la fabrication ; il correspond à l'hypostase plotinienne de la Nature où règne l'homme, autrement

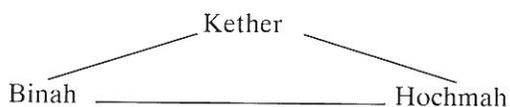
dit en hébreu, pour la kabbale: l'*olam assiah*. Corollaire concernant ce plan : tout ce qui existe dans ce monde est produit par les émanations de la divinité y compris les objets les plus matériels. Nous reviendrons sur ce terme d'émanation, mais signalons dès maintenant, qu'il ne faut surtout pas le prendre dans le sens plotinien qui comprend l'idée de dégradation, de perte d'être. Lorsque les actions effectuées dans ce plan, sur terre, sont bonnes (*mitsva*), l'homme crée alors en quelque sorte, par ses actes de charité, ses prières : des anges. Ces *angelos*, ces *malkhim* sont des messagers qui nous élèvent dans le monde ainsi formé, vers ce qui dépasse nos limites matérielles ; ils nous aident à nous élever vers l'*olam yetsirah*. Ce second plan, ce deuxième monde intermédiaire, grâce aux *anges* qui le peuplent, on peut dépasser ce plan de la formation vers celui de la création : l'*olam ha beriah*. L'accès à ce monde peut s'obtenir par l'initiation religieuse ou maçonnique. C'est un plan plus éthéré que les précédents correspondant au mental dans lequel règnent les *séraphins*, anges supérieurs, purs esprits, qui n'est dépassé que par le monde de l'émanation, c'est-à-dire de l'intelligence divine : l'*olam ha aziluth*, plan correspondant au spirituel. Au-dessus de l'*olam ha beriah*, nul être humain ne peut avoir accès autrement que par intuition. La connaissance totale est en effet hors de sa portée de compréhension. Dans l'*olam ha aziluth*, qui n'est d'ailleurs plus réellement un monde, règne la clarté divine. On est alors déjà *au-delà des limites* qui séparent les mondes précédents ; elles sont comme tombées, effacées. Dans cette unité parfaite Dieu ne se cache plus, et au sein de la lumière totale et infinie du créateur plus rien ne saurait exister comme sur terre dans l'*olam assiah*. Les êtres créés ne peuvent prétendre avoir accès qu'aux trois mondes précédents. Seuls les Prophètes et les grands initiés peuvent avoir l'intuition de l'*olam ha aziluth*, plan du pur esprit, de la capacité d'appréhender directement l'essence des choses dans une *næsis* supérieure.

Mais au-dessus de ces quatre plans décrits par le prophète Ezéchiel dans sa vision de la *merkaba* et qui constituent la base de la kabbale, règne encore une réalité non finie, l'*en sof*.

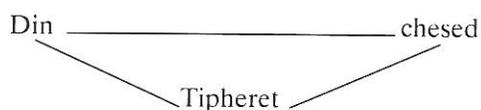
Or le chemin initiatique se présente d'abord comme un chemin analogique qui va des limites du monde sensible (*l'olam assiah*) vers l'*en sof*. Cette *anagogé* est décrite par *Le Zohar* puisqu'il est dit qu'il *met en œuvre un procès de questionnement quant au désir de contacter la Transcendance*

(7). Mais il ne faut pas oublier l'autre mouvement qui, partant de l'*en sof*, redescendra vers notre monde matériel selon une *katagogé*. La descente vers le monde de l'action constitue donc la deuxième partie de l'échelle mystique.

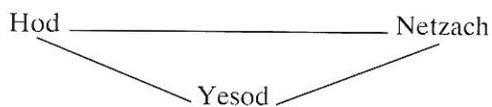
La liaison entre ces divers plans est assurée par l'arbre séphirotique. Au monde de l'émanation correspond le groupe de sephirot :



Au monde de la création



A celui de la formation



Malkuth seul appartient au monde de l'action

Malkuth

La présente étude ne pouvant faute de temps développer la notion de sephirot, il semble nécessaire d'en rappeler les grands principes, puisque ce sont les sephirot qui permettront à notre intelligence d'extrapoler depuis ces manifestations concrètes, vers l'*en sof* incognoscible dont elles sont l'émanation.

Précisons que la plus haute connaissance de Dieu est inaccessible aux moyens limités de l'entendement humain. Mais Dieu se manifeste selon dix niveaux différents qui sont dix attributs divins : les sephirot. Ces dix sephirot sont donc dix points de vue de Dieu, dix émanations sacrées qui correspondent à dix attributs divins. Le nom de ces dix énumérations c'est-à-dire *sephirot* viendrait de *sopher* qui signifie *compter*. Mais certains auteurs tel Roland Goetschel n'hésitent pas à en trouver l'étymologie dans *sappir* qui signifie *saphir*, puisqu'elles reflètent l'éclat de Dieu. Il ne semble pas qu'il y ait contradiction ni opposition mais complémentarité, voire sur-signification.

Chaque sephira est plus ou moins liée aux autres par des sentiers ou canaux qui dirigent l'influence divine. Chaque sephira porte un nom en rapport avec son rôle dans la manifestation divine. Les dix sephirot de l'arbre de vie constituent des représentations allégoriques, les grandes étapes du processus créateur. A travers les sephirot, Dieu devient accessible, connaissable par ses œuvres et ses émanations. Elles sont indissolublement liées les unes aux autres, en un ensemble structuré, et dont aucun élément, aucune sephira ne peut viablement être isolée des autres.

Rappelons que *binah-gebourah-hod* sont alignés, sur la gauche, verticalement, comme si ces sephirot se confondaient avec une colonne (rouge comme la couronne de Basse Egypte), archétype féminin, marquée par la passivité, la rigueur et l'amour ; nous pourrions résumer cela en la nommant B.

La colonne J réunirait *hochmah, chesed et netzah*, archétype masculin ; elle est active, blanche comme la couronne de la Haute Egypte et marquée par la miséricorde et le jugement.

La colonne centrale, celle de l'équilibre et de l'harmonie, appelle trois remarques :

- Tout d'abord, elle comporte quatre sephirot (et non trois comme B et J), *kether, tipheret, yesod et malkuth* et même cinq si l'on tient compte de la presque sephira *daat*, c'est-à-dire, la connaissance qui se situe entre *kether* et *tipheret*.

- Ensuite elles sont à la fois plus proches de Dieu par Kether qui débouche sur l'*en sof*, mais aussi du monde de la manifestation matérielle par *mal-kuth* ancrée dans notre monde sensible.
- Enfin, elle semble bien représenter l'initié entre les colonnes B et J, point de vue intéressant dont il faudra se souvenir quand quelqu'un est placé « entre les colonnes ».

Essayons maintenant de voir les relations établies entre *en sof* et l'arbre séphirotique. Nous allons être obligé de faire référence à un concept précis le *tsim tsoum* qui a surgi au XVI^e siècle à Safed dans l'école de Louriya. Il me semble nécessaire de préciser que la kabbale ne doit pas apparaître comme un texte figé, immuable depuis l'origine, mais une doctrine qui évolue sous l'influence de grands rabbi ou de grandes écoles. Donc, pour comprendre les relations entre le monde créé, l'arbre séphirotique et l'*en sof*, Louriya nous propose de développer la théorie du *tsim tsoum*.

Cette expression signifie *concentration* ou *retrait*. On en trouve l'origine dans le livre *Source de vie* de Salomon Ibn Gabirol. Louriya nous enseigne la raison de l'existence du monde dans l'évidence que *Dieu a voulu voir Dieu*. Louriya fait alors référence à la notion d'*en sof*, dont le terme écrit apparaît pour la première fois chez Isaac Sagui Nahor, dit : Isaac l'aveugle, au XII^e siècle. Selon ce kabbaliste, l'*en sof* c'est le *sans fin*, ce qui est ineffable en Dieu, insaisissable par la pensée. Louriya va reprendre et enrichir cette théorie expérimentée. Pour s'autorévéler en créant, Dieu va dégager un vide, un espace mystique. Dans le *tsim tsoum*, en se rétractant, Dieu ne se retire pas en un point, comme le remarque Scholem (8), mais il prend sa retraite au plus profond de lui-même, loin d'un point, créant ainsi un vide mystique. C'est en retournant dans un espace vide, que Dieu avait dégagé, qu'il va créer l'univers, et que l'existence va se manifester. Tout se passe comme si, dans un premier temps, Dieu comprimait, condensait sa Lumière divine en créant ce vide mystique. Ce premier acte est un acte de limitation volontaire, sans qu'il y ait amputation, ni dégradation de la puissance absolue.

Cet exil de Dieu au plus profond de lui-même est suivi dans un deuxième temps d'une expansion, d'une révélation concomitante à la création volontaire. Elle commence par un rayon de lumière (*kav*) qui se

déploie en créant le monde fini par émanation divine. Mais gardons-nous de prendre ce terme *émanation* dans un sens néo-platonicien, comme nous l'avons dit plus haut, car la création dont il s'agit ici, n'est aucunement une dégradation de la force divine. C'est au contraire un acte de volonté qui aboutit à la réalisation du monde sans que Dieu n'ait cessé d'être absolu, comme le note Casaril dans son *Bar Yochai* (9). Gardons toujours présent à l'esprit ce point fondamental qui est au centre de la théorie du *tsim tsoum*.

Après s'être déployée dans son mouvement créateur, la lumière revient à l'essence de l'*en sof*. Alors un second rayon de lumière jaillit à nouveau de l'*en sof* et apporte de l'ordre dans le chaos. Le processus cosmique se met alors en mouvement. Tout cela peut se résumer en disant que Dieu, l'*en sof*, en donnant la lumière, réalise le *ordo ab chao* que nous connaissons bien.

Maintenant que l'idée de *tsim tsoum* est dégagée et précisée, voyons comment elle s'articule avec l'arbre séphirotique.

Au-dessus de la couronne, *kether*, il n'y a que Dieu, l'*en sof* incognisable qui est recouvert de trois voiles. La réalité la plus proche de *kether* est l'*ayin soph aour*, une *lumière sans fin* qui se condense en la première sephira. Ce rayon de lumière (*kav*) dont nous venons de parler est l'aspect le plus matériel de Dieu qui envahit l'espace vide créé dans le *tsim tsoum*.

Mais ce rayon de lumière manifesté n'est possible que parce qu'il a eu *tsim tsoum* et parce que Dieu est ; il est l'Un qui a pensé. C'est la réalité intermédiaire et pourtant infinie que nous appelons l'*en sof*, deuxième voile du non manifesté ; c'est le lieu de Dieu qui pense Dieu et qui veut créer dans un mouvement d'autorévélation. C'est le lieu de la volonté divine qui veut créer le monde dans le mouvement de l'*en sof* caché qui passe du repos à la création et devient auto-révélation, comme l'explique Scholem (10). Ce Dieu *sans fin*, cet *en sof* est celui qui est partout et qui donc est le tout absolu, sans attribut et qui peut être symbolisé par le Un.

Si l'on tente de dépasser cette ultime limite, qui rappelons-le n'en est pas une, on peut remonter alors à l'ultime source d'avant le *tsim tsoum* : l'*ayin*, le potentiel non manifesté. Si l'*en sof* est l'Un, l'*ayn* est le zéro absolu. *Ayin* signifie *nulle chose*, c'est-à-dire, le néant absolu mais qui est à l'origine de tout être. Joseph Gitakila (11) note un jeu de mot par lequel *ayin* se révélera en *ani*, c'est-à-dire *je* en hébreu. Autrement dit, *ayin* se manifestera en la racine de tout être. Scholem (12) reprend cette idée en disant que la personnalité de Dieu se révèle une puissance colossale, comparable à un *logos spermaticos* stoïcien. Par conséquent, pour résumer, et en prenant le chemin inverse à celui que l'on vient de décrire, par lequel, dans un mouvement anagogique, privilégié dans tout parcours initiatique, franchissant successivement les limites on s'élève de l'*olam assiah*, plan de l'action, vers l'*ayin*. On peut prendre le chemin inverse, privilégié par la Kabbale, par lequel on part de l'*ayin*, potentiel non manifesté qui décide dans un mouvement d'autorévélation, de passer du repos à la création. C'est l'aspect *en sof*.

C'est alors qu'intervient la théorie du *tsim tsoum* selon laquelle *ayin* et *en sof* se rétractent pour laisser un vide dans lequel se manifestera la volonté divine d'abord par le rayon de lumière (*kav*) qui se concrétisera en l'arbre séphirotique.

Cette théorie du *tsim tsoum* est d'autant plus intéressante qu'elle répond aux questions théologiques et métaphysiques suivantes :

– Comment peut-il y avoir un monde si Dieu est partout ?

Mais surtout, Dieu étant partout :

– Comment Dieu a-t-il pu créer le monde *ex nihilo*, s'il n'y avait pas de néant ?

On y apprend encore que la révélation commence par un rayon de lumière, qui jaillit de Dieu et y revient. A chaque étape de la manifestation, un acte de concentration précède et prépare l'émanation.

Notons cependant qu'il s'agit bien du Dieu personnel de la Bible, même si la *spéculation (kabbalistique) a parcouru toute la gamme depuis les tentatives de retransformer l'en sof impersonnel dans le Dieu personnel de la Bible, jusqu'à la doctrine tout à fait hérétique d'un dualisme entre l'en sof caché et le Démiurge personnel de l'Écriture* (13).

3 – ETUDE COMPARATIVE D'EN SOF ET D'APEIRON

G. Scholem (14) écarte d'abord l'idée très connue qui veut identifier l'en sof avec l'apeiron des grecs et faire de ce dernier son origine historique.

Dans le même mouvement, il réfute la possibilité d'un calque du grec en hébreu, car l'apeiron a été depuis longtemps traduit par *bilti baal takhlit* et non par *en sof*. Il ne faut donc pas faire une analogie facile entre l'apeiron d'Anaximandre et l'en sof kabbalistique. Il s'agit de deux notions hétérogènes car situées dans des centres d'intérêt différents.

Charles Mopsick continue dans le même sens en affirmant qu'en fait : *En sof n'est pas un nom parmi les autres noms, il est le signe de ce qui l'excède, et seulement cela*. Quand le *Zohar* dit par exemple *du secret de l'en sof jaillit une flamme obscure* (15), il ne dit pas que du dieu caché, appelé infini, sort une flamme. Ce serait une interprétation très discutable, erronée à l'évidence. Car *en sof* n'est pas une prédication de Dieu, les appellations de *personnel* ou *impersonnel* ne sont pas même pertinentes. Pour la même raison on ne peut pas postuler que l'en sof a une essence cachée, car poser une essence et dire ensuite qu'elle est cachée avec autant d'adjectifs et de négations soulignant son aspect inaccessible, c'est rendre *Le Zohar* inintelligible en le déplaçant vers les chemins de la théologie négative, appelée aussi apophatique (16).

Au cours de ces études, nous avons pu voir toutes les différences qui opposaient les deux concepts, surtout si l'on tient compte de leur envi-

ronnement culturel et cultuel. Si à l'origine de cette réflexion nous avons bien imprudemment postulé une identité de signifiés à partir de signifiants différents, nous nous sommes progressivement rendu-compte des risques que comportait cette coupable confusion des termes.

Il faut bien reconnaître que certains auteurs sont très friands de ce type d'amalgame, mais inviter dans un banquet imaginaire le Prophète à deviser avec les Aztèques, pendant que le Christ surenchérit au propos du Bouddha, n'a jamais donné qu'une piètre conversation de salon, tendant à une logorrhée passe-partout trahissant une paresse intellectuelle que l'on essaie de masquer en prétextant qu'il faut *chercher l'idée sous le symbole*. Cela ne présente aucun intérêt ni culturel ni initiatique.

Il est vrai que l'on pourrait, à ce jeu, faire référence à d'illustres ancêtres. Ne trouvons-nous pas normal aujourd'hui d'adopter, sans le savoir, un point de vue stoïcien en affirmant l'identité de Zeus et de Jupiter, de Vénus et d'Aphrodite, qui, comme chacun le sait, n'est autre qu'Isis c'est-à-dire Hathor. Il me semble que le sérieux de nos recherches ne peut aucunement tolérer le dilettantisme et principalement dans le domaine initiatique.

Ce qui différencie la synthèse de l'amalgame, la réflexion du réflexe, c'est la volonté de préférer l'effort au laxisme, la culture à l'exotisme.

Ce préliminaire critique étant précisé, nous devons rappeler les différences que nous avons rencontrées dans notre développement

Et tout d'abord les auteurs : Anaximandre, en Grèce au VI^e siècle avant J.C., nous parle de l'*apeiron* et seule une doxographie nous parvient. Au contraire l'*en sof* fait partie d'une littérature abondante écrite par de nombreux auteurs souvent très connus, depuis le XII^e siècle jusqu'à nos jours. Elle se réfère également à une tradition orale certainement plus ancienne et dont les sources s'étendent de l'Espagne à la Pologne, de la Prusse à la Palestine, de la Hollande au Maghreb.

Cette opposition sera renforcée si l'on se souvient que le grec parle depuis le cosmos clos, certes encore *plein des dieux* comme le soulignait le maître d'Anaximandre, mais le concept d'*apeiron* ne s'inscrit dans aucune religion. Au contraire, le kabbaliste se situe dans un univers illimité, infini, et l'*en sof* – être plutôt que concept – fait partie d'un système religieux dans lequel cultes et prières sont adressés à un dieu révélé, *personnel* : le dieu d'Abraham, Isaac et Jacob.

Signalons également, sans vouloir clore ces oppositions, qu'avec l'*Apeiron* on n'en reste qu'à une théorie intellectualiste, à caractère pré-scientifique, bien qu'essentiellement de type ontologique et dont l'impulsion profonde est le désir de penser l'Être dans sa totalité. Au contraire, la pratique kabbaliste débouche sur une action quotidienne existentielle fondée sur une expérience personnelle et sous-tendue par une mystique.

Sous cet angle, les deux positions semblent donc être en totale opposition.

Cependant, doit-on, dans une démarche initiatique, en rester à ce qui divise et sépare ? Ce n'est que si l'on garde présent à l'esprit les différences que l'on pourra retenir les convergences et relier ce qui est éparé.

Dans ces deux courants, on cherche à repousser les limites de la connaissance et de l'expérience qu'elle soit rationnelle ou mystique avec une démarche plus pratique avec la kabbale. Ces deux concepts nous invitent à aller au-delà des limites de la perception, du savoir, avec des voies qui leur sont propres. Ces deux démarches sont centrées chacune sur un *concept* qui ne cessera d'évoluer et de s'enrichir faisant du but d'aujourd'hui l'échelon de demain.

De quel côté doit se situer le *cherchant*, qui progresse sur une voie initiatique par rapport à ces deux démarches ? Certainement pas du côté de l'*apeiron* dans la mesure où l'approche est trop intellectuelle et abstraite. L'*en sof* semblerait plus acceptable, car concret et abstrait se répondent dans ce va et vient entre l'expérience et la théorie expérimentée et d'une expérience théorisée. Mais l'aspect eschatologique fondé sur la recherche d'une cause première en rapport unique avec un au-delà religieux semble

bien réducteur et étrié dans une perspective initiatique. La démarche initiatique conduit l'adepte à tenter de dépasser les limites mais en le plaçant dans un autre plan. Ce dernier ne peut être confondu avec les deux concepts étudiés jusqu'à présent, cette différenciation ne signifiant nullement qu'il faille en minimiser l'importance. Le plan plus spécifiquement initiatique est celui où l'adepte est capable de transformation radicale, et cela en vue d'une action, dans le monde de la manifestation. Cette action ne peut s'effectuer selon des *mots d'ordre*, ni en prenant modèle sur des idoles, mais en vue de conquérir la liberté... Cela, c'est une autre histoire.

William Goldblum

1. Nietzsche, *Naissance de la philosophie*, p. 40.
2. Aristote, *Physique* II, 203b6.
3. *Weltanschauung*, conception, vision du monde ; appréciation globale mais non rationnelle du monde et de la vie.
4. Simplicius, *Physique*, 24 dans Diels, 12B1.
5. Chestov, *Le pouvoir des clés*, Paris, 1928, p. 135.
6. Nietzsche, *Naissance de la philosophie*, p. 50.
7. *Zohar, II*, traduction de Charles Mopsick, p. 518.
8. G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*.
9. Casaril, *Bar Yochai*, éd. Le Seuil, Paris.
10. G. Scholem, opus cité p. 233
11. Joseph Gitakila, *La Chaure Ora*, 1714 fgt 108 b.
12. G. Scholem, opus cité p. 234.
13. G. Scholem, opus cité p. 223
14. G. Scholem, opus cité.
15. *Zohar*, I, 15a, traduction de Charles Mopsick, notes complémentaires, Tome II, p. 521.
16. *Apophatique*: concerne une forme de théologie dans laquelle Dieu ne peut être défini qu'en termes négatifs.

LES DEUX CORPS DU ROI

Ernst Kantorowicz

Biblio. des Histoires. NRF Gallimard, 1989, 637 p., 34 planches

Cet essai traite de l'apparition de certaines idoles dans les « religions politiques » modernes à partir du dualisme de la personne et de la fonction au Moyen-âge, dont dérive « L'Etat c'est Moi » de Louis XIV.

Cet ouvrage, lourd de 637 pages, dont 269 de notes érudites, nous intéresse directement par le lien qu'établit une dignité – papale, impériale, royale ou ecclésiastique – avec le divin. L'image des tombeaux des évêques de Cantorbéry, de façon comparable, montre le défunt évêque, revêtu des habits de sa fonction surmontant un péristyle contenant la sculpture réaliste de son propre squelette (Cathédrale de Wells, 1425).

Tout cela provient de l'image de Christologie royale des XII^e au XIV^e siècles. Ce monothélisme royal répond à une unité de personne sans confusion de « substance » puisque la mort de cette « personne mixte » (Plowden Reports) permet le passage de l'esprit mystico-politique du Roi à son successeur, sans modification : « Le Roi est mort, Vive le Roi ». La « Tragédie de Richard II » de Shakespeare, à la fin du XVI^e siècle, n'a pas été imprimée avant Elisabeth, car elle porte en germe la devise de la royauté tout en consacrant son lien divin :

« Faut-il que [le Roi] perde le nom de Roi ?

« Au nom de Dieu qu'on le lui ôte... » (III, 3.145 seq)

Le : « Avec mon propre pouvoir, il blesse ma majesté » traduit bien la trahison du corps naturel par le corps sacré du Roi.

Cette image tardive remonte en fait aisément à la royauté christique de l'Anonyme Normand des XI^e, XII^e siècles : le roi est christomimétique par la grâce de l'onction. Depuis le VII^e siècle, les droits attachés à un office traditionnel, non à la personne, fondent le pouvoir. Ne comprenons-nous pas que ceci est la base de tout Ordre ? Malgré une sécularisation progressive, dès le XII^e siècle de « l'apothéose royale » ou impériale du X^e siècle, celle-ci persiste (même Frédéric II de Sicile s'y réfère !). L'empereur humain par nature, divin par la grâce, a la tête « au delà du firmament » représenté par le voile du Tabernacle suspendu aux 4 piliers évangéliques du Monde. Comme l'image christique, ses pieds, à terre, traduisent l'incarnation et prouvent que l'empereur, en une aurora consurgens, traverse le rideau lui permettant l'accès au Tabernacle, d'où l'image du nimbe d'éternité. Ces pages augustinienes (65 à 72) sont parmi les plus riches et éclairantes de l'évolution spirituelle de la fin de l'Antiquité au Haut Moyen-âge. S'y greffent d'ailleurs évidemment les notions de passage du temps cyclique à l'Ævus ou éon messianique, véritable temps de l'Ame, comme il existe un méta-histoire ou une Jérusalem Nouvelle transcendante.

Ainsi la royauté et la Loi sont-elles liturgiques d'où la querelle de la plénitudo potestatis d'Innocent III contre Frédéric II se présentant comme « Père et Fils de la Justice » « Seigneur et Ministre » B et J dirions-nous. La sécularisation ultérieure de ce corps mystique prévu pour être le serviteur de l'Equité in nullum tempus va dériver d'abord vers une similitude de Christus et « fiscus » autrement dit Etat puis Patrie religieuse et juridique. Le corpus republica double devenant une continuité corporative tout en conservant une unité de personne (non nestorienne) grâce à la notion averroïste de la pérenité de l'ævus ou éon.

Ce Roi double, comme le phénix, ne meurt donc jamais d'où le passage substitutif des rites d'effigie de sépulture ; du lugubre au triomphal, à l'image des « trionfi » romains comparable à Noël lors des décès royaux.

L'apogée de ce livre demeure pour nous, après ces doctes explications, la royauté de l'humain selon Dante et son originale division des pou-

voirs. Il reconnaît spécifiquement au Pape le pouvoir sacramentel, mais – contre les Thomistes – ébranle le lien spirituel – temporel en rendant hommage au pouvoir de l'optimus homo, le philosophe, l'homme religieux mais non confessionnel. Contre les hiéocrates chrétiens, Dante reconnaît les trois vertus théologiques « infusées par Dieu » mais atteste que l'homme a pouvoir de retrouver ses dignités : les vertus cardinales ou « intellectuelles » (Balde) en lui et dans la collectivité initiatique. Après la chute, qui a fait disparaître les 4 astres bienfaisants, le baptême épanouit l'Adam subtil sans supprimer l'Adam mortel. (Deux corps de l'homme). Sept fois pécheur par les étoiles de son front, Dante est parrainé par... Virgile et illuminé par la lumière divine réfléchie de Caton l'Ancien avant de recevoir la transcendante béatitude : « Te sopra te, corone e mitro... ». Ce couronnement de son ange ainsi caractérisé par le cercle de couleur de son double n'empêche pas le : « regarde derrière toi et rappelle-toi que tu es homme. »

Ainsi depuis l'antique « duas personnas habet gubernator » en passant par le « génie d'Auguste » ou le Tabernacle terrestre de la grâce augustinienne – ou même les deux Saint-Jean – Kantorowicz nous montre la constance de la tradition de la voie d'accès au sacré ; à ce titre, cette lecture, difficile, nous est salutaire et assurante.

J. E. Murat

VIE ET MÉMOIRE DU RITE ÉCOSSAIS ANCIEN ET ACCEPTÉ.

ILS FURENT GRANDS COMMANDEURS

par Félix Bonafé et Jean-Paul Delbert

Dans cet ouvrage, magnifiquement illustré, on trace le portrait de cinq grands commandeurs qui ont honoré le rite écossais ancien et accepté et contribué à son développement. On évoque d'abord le fondateur du Suprême Conseil dans notre pays (1804), le comte de Grasse-Tilly, un militaire de carrière qui eut une vie aventure pleine de dangers. Il y a aussi Cambacérès, juriconsulte de première grandeur, et l'unificateur de la maçonnerie sous Napoléon 1^{er}. Après les divisions du Suprême Conseil à la chute de l'Empire et au début de la Restauration, le rite va revivre sous le magistère d'Elie, duc Decazes, un grand commandeur qui rassemble ce qui est éparé et que les maçons garderont de nombreuses années à leur tête. A sa mort, en 1860, il laissera aussi le souvenir d'un grand homme d'état.

Les auteurs évoquent aussi deux grands commandeurs étrangers, peu connus dans notre pays : l'Américain Albert Pike qui fut tour à tour enseignant, explorateur, juriste, général de la guerre de Sécession et poète. Comme maçon son œuvre est considérable. Son livre *Morale et Dogmes* (1872) se lit toujours après plus d'un siècle et cette œuvre a été commentée par Henry C. Clausen.

Le Comte Goblet d'Alviella, un Belge, fut un des plus grands spécialistes de l'histoire des religions. Son œuvre de franc-maçon fut très active jusqu'à la fin de la guerre 1914-1918. Ce souverain Grand Commandeur

écrivit de nombreux ouvrages et les rituels qu'il composa, même s'ils ont été critiqués, retiennent toujours l'attention de leurs lecteurs. Un tombeau ésotérique garde les restes de cet incomparable initié ; la richesse artistique d'un tel monument nous révèle l'intériorité lumineuse de ce haut maçon belge.

Ce livre bénéficie de la forte préface de Bernard Guillemain.

Zénon

LITTÉRATURE ET FRANC-MAÇONNERIE

par Henri Prouteau

(Henri Veyrier, éditeur)

Henri Prouteau est un érudit de longue date qui occupe dans la Franc-maçonnerie écossaise les degrés les plus hauts. Rien d'étonnant qu'il ait voulu rassembler en un gros volume (530 pages) le fruit de ses immenses lectures et de ses recherches de toute une vie. Nous découvrons dans ces textes une succession d'écrivains illustres, académiciens ou non, profanes ou initiés, qui se sont intéressés à la Franc-maçonnerie ou au phénomène de l'initiation. Il n'oublie pas les musiciens qui « écrivent » leur partitions et l'on rencontre des noms prestigieux : Rameau, Gluck, Haydn, Gossec, Mozart, Cherubini, Méhul, Beethoven, Boëldieu, Schubert, Gerschwin, Duke Ellington... quant au profane Wagner, l'auteur n'oublie pas que le *Parsifal* constitue une œuvre initiatique.

Il était facile à Henri Prouteau d'énumérer tous les grands écrivains franc-maçons connus du public : Montesquieu, Voltaire, Lessing, Goethe, Maistre, Littré ou Kipling... Avec intelligence, finesse, clarté, cet analyste fait davantage : il montre le rôle important joué par la Franc-maçonnerie dans la littérature universelle. Et l'on s'aperçoit qu'en dehors des écrivains maçons réputés, il existe beaucoup d'auteurs profanes qui se sont passionnés pour l'ordre maçonnique et dont les œuvres nous renseignent sur leur point de vue relatif à ce sujet. Nous trouvons des jugements dans Lamartine, George Sand, Thomas Mann, Jules Romains. N'était-il pas original de rappeler, par exemple, que dans la sottie *Les caves du Vatican* d'André Gide (profane lui aussi), celui-ci imagine que le Pape Léon XIII n'est qu'un faux pontife. Le vrai aurait été séquestré par les loges. Henri Prouteau a bien vu aussi que les caractères de l'initiation se développent dans l'œuvre de Dante, de Rabelais ou de Thomas Mann. Il ne manque

pas de citer le mystérieux Descartes intéressé par la Rose-Croix. L'étude consacrée à Shakespeare est passionnante, et nous découvrons les allusions ésotériques qui figurent dans l'œuvre du dramaturge anglais, et particulièrement dans *Le Songe d'une nuit d'été*. De la centaine d'écrivains que l'on nous présente, il est dressé pour chacun d'eux une analyse fouillée. On notera que le lyrique franc-maçon Stéphane Mallarmé portait en lui un besoin d'absolu, un idéal de pureté qu'on découvre dans le poème « Azur ». Après avoir lu *Littérature et Franc-maçonnerie*, on s'étonne d'aspects inattendus dans le message de certains écrivains, tel un Mau-passant qui méprisait les Francs-maçons de son époque.

Il faut lire ce beau livre, source d'enrichissement littéraire et maçonnique.

F.B.

LE SENS CACHÉ DES RITES MORTUAIRES

de Jean-Pierre Bayard
(éditions Dangles)

Jean-Pierre Bayard a beaucoup écrit, et tous ses ouvrages sont un enrichissement pour ses lecteurs et notamment *symbolisme maçonnique traditionnel*, en deux volumes, qui est un classique.

Son dernier livre *Le sens caché des rites mortuaires* est également une œuvre excellente. Quant à son iconographie, elle provient de sources sûres. Et selon son habitude, il écrit avec clarté, précision. – Dans cet ouvrage, on découvre les rites funéraires des israélites, des chrétiens, des musulmans, mais aussi ceux d'autres peuplades : Mayas, Egyptiens, Iroquois des Cinq-nations, Zuñi du Nouveau-Mexique, Australiens. Il n'oublie ni les Pygmées, ni les Dogons que nous connaissons bien grâce au beau livre de Marcel Griaule le *Dieu d'eau*, ni les autres peuples d'Afrique.

L'auteur nous montre que la plupart des civilisations rendent un culte aux ancêtres, protecteurs invisibles du groupe, puisque les hommes qui ont quitté notre monde continuent de vivre dans une autre société, « sensiblement de la même manière que lors de leur existence terrestre avec des joies et des peines comparables. » Grâce à ce livre, nous découvrons toutes les pratiques qui entourent ce phénomène de la mort et de la survie à travers les différentes civilisations, religions ou traditions.

En raison de la solide documentation de ce livre, nous pénétrons l'origine préhistorique de nombreux rites et l'importance de la sépulture comme premier habitacle ou temple où la disposition rituelle des corps était très importante ainsi que leur orientation. Jean-Pierre Bayard évoque l'histoire des monuments funéraires des périodes paléolithiques, mégalithiques.

thiques et néolithiques. Quand il parle de l'importance capitale du chef des sociétés primitives et de la qualité de son tombeau, on pense que le phénomène se reproduit encore au temps de Pharaon ; et même dans nos sociétés modernes la tombe du grand chef est toujours exceptionnelle, et il suffit de se référer à la tombe de Napoléon, dans un temple de gloire qui s'appelle les Invalides. Et cet auteur constate aussi une similitude entre les rites funéraires et les pratiques initiatiques.

Avant Jean-Pierre Bayard, notre ami Jacques Trescases publia, en 1983, *La Symbolique de la mort ou herméneutique de la Résurrection* (Trédaniel, éditeur), un très beau livre où il se plaît à reconnaître que la mort n'a pas de sens et qu'elle est même le non-sens de la vie. Aussi fait-il sienne cette pensée tirée de l'Apocalypse : « Ne crains rien, c'est moi le Premier et le Dernier Vivant : j'ai été mort et me voici, vivant pour les siècles et les siècles, détenant la clef de la mort et de l'Hadès. »

En somme deux beaux livres sur la mort et ses rites qui font honneur à ces deux écrivains de talent.

Zénon

Juin 1993

Création : Pierre Caron, CREALIS

Réalisation et impression : J.-B. Quattro