



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

**École doctorale PIEMES
Université Paul Verlaine de Metz
Département de philosophie**

**Laboratoire 2 L 2 S (ERASE)
Université Paul Verlaine de Metz**

ONIROLOGIE ET ONIROCRITIQUE

Perspectives anthropologiques et philosophiques

THESE DE DOCTORAT EN PHILOSOPHIE

Présentée par Jacques Plas

Jury :

- B. Andrieu, Professeur de Philosophie de l'Université de Nancy**
- A. Ould Cheikh, Professeur d'Ethnologie de l'Université Paul Verlaine, Metz**
- P. A. Dupuis, Professeur émérite de l'Université de Nancy (Sciences de l'éducation)**
- B. Goetz, Professeur de Philosophie de l'Université Paul Verlaine, Metz**
- J. P. Resweber, Professeur émérite de l'Université Paul Verlaine, Metz (Philosophie)**
- L. Sosoé, Professeur de Philosophie à l'Université du Luxembourg**

Soutenance 31 mai 2011

SOMMAIRE

AVANT PROPOS

INTRODUCTION

I – PREMIERE PARTIE : le rêve lieu de divination

CHAPITRE I – Avertissement méthodologique

A – Une méthodologie commandée par trois problématiques

B – Le lien de l'onirisme avec la pensée magique

CHAPITRE II – Les oniologies ancestrales et antiques

A – les oniologies anciennes non sémitiques

B – L'oniologie de l'antiquité gréco-latine

CHAPITRE III – Les oniologies paléo-sémitiques et néo-sémitiques

A – Le phénomène de divination chez les sémites

B – L'exposé des principes bibliques implicites et talmudiques

C – Le problème de l'interprétation

II – DEUXIEME PARTIE : la rationalisation des rêves

CHAPITRE I – Une évolution rationalisante de l'oniologie

A – L'onirocritique hellénistique.

B – L'herméneutique juive.

C – Topologie culturelle de ces oniologies

D – Approche typologique.

CHAPITRE II – La pensée musulmane classique au sujet du rêve

A – La culture oniologique anté-islamique des arabes

B – Muhammad Ibn Sîrîn et l'oniologie arabo-musulmane

C – De Al Kindi à Averroès (Ibn Roeshd)

CHAPITRE III – Les contributions de Maïmonide et d'ibn Khaldoun**A – La conception maïmonidienne du rêve****B – Les théories d'Ibn Khaldoun****III – TROISIEME PARTIE : l'imaginaire milieu d'interprétation****CHAPITRE I – Inspiration ou imagination ?****A – La réhabilitation de l'imagination****B – Essai de théorisation du processus de Révélation****CHAPITRE II – La dialectisation bachelardienne****A – Avec Jung : les archétypes au chevet des universaux****B – Avec Husserl : la phénoménologie transcendantale****C – La synthèse inachevée****CHAPITRE III – L'interprétation servante de la thérapie****A – Freud a-t-il été inspiré par sa culture juive ?****B – L'originalité de Freud : le *prima* de la thérapie****C – Le cas *a contrario* de Viktor E. Frankl****CONCLUSION****ANNEXES****BIBLIOGRAPHIE**

La troncation du mot révélation (RÉ / VÉ / LATION), qui s'avère être «un mot valise», est révélatrice, en français du moins. Elle fait, en effet, apparaître trois notions pour nous intimement liées, à savoir le rêve (RÊ / VE), la relation (RE / ... / LATION) et la révélation (RÉ / VÉ / LATION). On peut comprendre que le rêve met le rêveur en relation avec une révélation ou bien qu'une révélation se fait au rêveur par le moyen du rêve.

Chez Homère on trouve cet autre aspect concernant l'onirisme. Le songe manipulateur que Zeus dépêche vers Agamemnon, pour le pousser à s'emparer de Troie. C'est le songe pernicieux et trompeur, le songe qui ment : le men(t)songe.

«La distinction entre le passé, le présent et le futur n'est qu'une illusion, aussi tenace soit-elle.» Albert Einstein (1955)

AVANT PROPOS

Si l'on en croit les écrits que nous possédons sur le phénomène onirique, écrits consignés tant sur les tablettes retrouvées au Proche Orient Ancien, que dans l'Antiquité gréco-latine, ce phénomène du psychisme est non seulement universel, mais encore immémorial. Il est par ailleurs démesuré. Les hommes ont dû rêver «des milliards de milliards de fois» depuis l'aube de l'humanité.¹ Mais ce n'est qu'à partir de l'écriture, voire des peintures rupestres comme celle de la grotte de Lascaux, qu'on possède quelques témoins de ces rêves et qu'on a connaissance de leur contenu. L'activité onirique ainsi parvenue jusqu'à nous, nous apparaît surtout relative à des cas hors du commun. Cela ne représente en fait que l'infime témoignage d'un phénomène d'une ampleur démesurée.

Du reste, on peut distinguer dans le phénomène onirique deux grands aspects auxquels se rattache toute une déclinaison intermédiaire, dans le fait qu'il produit aussi bien des rêves (ou des songes) ordinaires que des rêves (ou des songes) extraordinaires. Artémidore d'Ephèse a, nous semble-t-il, bien vu la chose et nous lui empruntons volontiers sa classification. Par

¹ «Des milliards de milliards», si l'on en croit Julia et Derck Parker qui, dans leur ouvrage, *Les rêves et leurs langages* paru en 1955 (pp. 62 et 63), estimaient que 55,2 millions de français, c'est-à-dire la population de notre pays à leur époque, rêvaient en moyenne dix fois par nuit. Ce qui donnait 552 millions de rêves par nuit et, si on multipliait ce chiffre par 365, cela donnait plus de 100 milliards de rêves à l'époque pour les seuls français en un an. Pour les sept milliards d'hommes que compte notre monde contemporain, on obtiendrait environ 22×10^{12} rêves rien que pour l'année 2010. Une estimation en fonction d'une statistique sur l'évolution de la population mondiale depuis 37.000 ans, aboutirait comme le disent les Parker aux milliards de milliards de rêves (10^{18}) depuis l'apparition de l'*homo sapiens sapiens*.

extraordinaire, il faut entendre, comme il le dit, les songes curieux et les songes divins. Ainsi, «ceux qui ont adressé une supplique à la divinité et qui font un songe contraire à leurs propres désirs se tromperaient s'ils n'attachaient à ce songe aucune signification; mais, lorsque les images apparues au solliciteur ne concordent nullement avec ses demandes et n'ont aucune conformité, ces visions sont appelées "curieuses". Les "songes divins" sont ceux qui sont donnés au dormeur n'ayant rien demandé. Ils peuvent, selon le cas, leur être favorables ou funestes. L'habitude est prise d'appeler "divin" tous les songes qui ne sont point naturels ou communs.»²

On peut noter aussi que ces rêves extraordinaires, rêves que le Docteur Aeppli appelle les *grands rêves*,³ font montre d'une analogie avec le langage et le contenu des mythes et des légendes, quoique ces derniers possèdent une coordination les rendant assez vite et facilement accessible au sens. «C'est, dit-il, la même force créatrice qui est à l'œuvre dans le rêve et dans le mythe.» Ainsi en est-il, par exemple, de l'histoire d'Hercule. On comprend mieux cependant le langage et le contenu des *grands rêves* lorsqu'on est familiarisé avec la mentalité magique des peuples dits primitifs grâce aux ethnographes du XIX^e et du début du XX^e siècles, qui ont pu nous la faire connaître, quand de tels peuples se trouvaient encore dans cet état de primitivité sur notre planète. Il en est de même de la connaissance des mythologies des peuples de l'Antiquité, comme par exemple les sagas grecques ou celles d'autres civilisations.⁴ Notons que ceci permet de comprendre notamment les raisons qui ont présidé à l'élaboration de la théorie des archétypes de C. G. Jung.

En ce qui concerne l'onirisme "ordinaire", il ne nous en est parvenu que des bribes. Très certainement parce qu'il n'avait pas l'importance de "l'extraordinaire" et qu'il ne présentait donc pas d'intérêt ou, en l'occurrence, pas le même intérêt pour leurs contemporains. De même en est-il pour l'onirisme "extraordinaire" qui ne touchait en fait que de hauts personnages (rois, chefs de guerre, héros, grands hommes politiques) et dont le contenu recélait une prédiction souvent ambiguë. Autant dire que cet onirisme extraordinaire ne

² Cf Artémidore d'Ephèse, *La clé des songes*, Livre I, chap. 3. Filipacchi, Paris, 1974.

³ Cf Ernest Aeppli, *Les rêves et leur interprétation*, Payot, Paris, 1951; p. 25.

⁴ Cf Ernest Aeppli, *op. cit.*; p. 25.

représente pratiquement rien, seulement quelques dizaines de cas que l'histoire nous a conservés. Il semble donc difficile de généraliser quoi que ce soit à partir d'une poussière de cas aussi prestigieux et troublants soient-ils. Nous essayerons tout de même d'en tirer quelque chose. Car, il est certain que ces rêves, bénéficiant sans doute à leur époque d'une large audience et même d'une véritable vulgarisation, ont eu une influence, certes difficile à mesurer, mais qui nous semble avoir été considérable. Pourquoi? Parce que le rêve dans l'Antiquité gréco-latine était lié à la divination, et de ce fait, appartenait au champ conceptuel de la pensée magique ou, si l'on veut de la pensée pré-logique comme la qualifie certains auteurs. Il convient donc de déterminer les éléments de ce champ. Nous pensons qu'en extension ce champ enveloppe des dimensions profanes autant que sacrées comme la prévision, le pronostic, le signe, l'avertissement, la prédiction du futur, la prémonition, le présage, la prophétie, l'oracle, la clairvoyance, la vision et d'autres encore, sans oublier le problème de la Révélation qui s'y trouve lié. Au cours de millénaires, la pensée magique s'est perpétuée. On pourrait même dire qu'elle s'est auto-entretenu. Et, alors même qu'on continuait à appliquer méticuleusement des modes opératoires, le sens de ce qu'on faisait, la raison et l'explication des techniques qui y présidaient, s'étaient peu à peu perdus au cours du temps. En même temps, et cela ne peut être mis en doute, la pensée magique a continué, elle aussi, à exercer son influence sur les esprits et sur la culture. Nous verrons que Bachelard s'est attaché, avec la partie de son œuvre traitant de la poétique, à montrer la psychologisation des images, des métaphores, des «métaphores de métaphores» même et de toutes les figures de style et de pensée dont se servent les poètes. Les structures de l'imaginaire sont par définition figuratives. L'image a un contenu dynamique. Une pensée sans image serait incapable de s'exercer. La synthèse de la dialectique bachelardienne nous semble aboutir au rôle incontournable de l'imagination, malgré sa participation immémoriale à la pensée magique. Comme le montre Bachelard, « (...) plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créés et

limités par notre rêverie, car c'est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit.»

En outre, le rêve avait, si l'on peut dire, un rôle religieux et social. Il avait donné consistance à la croyance universelle d'une vie après la mort, qu'il s'agisse de l'immortalité de l'âme ou de la réincarnation, parce qu'il était souvent l'occasion d'apparitions ou d'évocations oniriques de proches décédés. Le fait était d'autant plus important et digne d'intérêt qu'il était considéré par la presque totalité des anciens sans scepticisme et donc en toute bonne foi. Par ailleurs, il intriguait et même fascinait. Il semblait être le moyen par lequel, en dehors des défunts, quelque divinité ou quelque personnage mythique rendait visite au dormeur. Par ailleurs, comme dans le cas de la consultation oraculaire ou de l'incubation, le rêve fournissait des éléments interprétables permettant de formuler ou de conforter un diagnostic et d'orienter ainsi la guérison du patient. Dans ce but, bien avant l'Antiquité égyptienne ou gréco-latine, il existait une utilisation du rêve comme thérapeutique cathartique par les magiciens du Proche Orient Ancien (POA) par exemple ou de la Chine. Avant eux, les chamanes faisaient rêver les malades afin de se faire une idée du mal et se déterminer ainsi dans la prescription d'une médication.⁵ Nous aurons l'occasion de faire allusion à cet aspect social dans notre travail.

Mais, ces témoignages oniriques qui nous sont parvenus parce qu'ils ont été considérés comme des prédictions vérifiées ou parce qu'on a pu juger qu'ils avaient annoncé des événements ayant réellement eu lieu ensuite, ne manifestent, tout compte fait et comme nous l'avons déjà dit, que leur rareté. Il conviendra donc d'en extirper la substantifique moelle, tout en ayant à l'esprit qu'il puisse s'agir de coïncidences.

Pour les post-modernes que nous sommes, le rêve n'est plus du tout cela. Il existe indépendamment de toute mythologie. Il a perdu son caractère irra-

⁵ Cf. A. Cuvillier, Cours de philosophie, Tome I, *Psychologie*, Armand Collin, Paris, 1947; p. 203, qui traite du rôle de ce que Maine de Biran appelle la sensibilité intérieure commandée par les organes du corps. D'après Maine de Biran, cité par Cuvillier, «tels sont les rêves pénibles occasionnés par la plénitude de l'estomac, les embarras de la circulation, etc.» «C'est pourquoi, poursuit Cuvillier, ces états où la conscience est envahie par les images, sont souvent en rapport avec des troubles *physiologiques*, en particulier avec toutes les causes qui produisent l'anémie cérébrale et l'intoxication du système nerveux.»

tionnel, divinatoire et prophétique, et on s'est intéressé de plus en plus aux rêves ordinaires. Dans certains cas, comme nous l'avons dit, tout portait à croire que le rêveur était visité. De nos jours, on considère que c'est le dormeur lui-même qui "se" rend visite. Pourtant, jusqu'à la Renaissance européenne, malgré les réticences de l'Eglise catholique, une oniologie laïque, si l'on peut dire, a persisté avec son système d'interprétation que constituait la clé des songes. Elle a même pu bénéficier exceptionnellement de la caution de quelques autorités de l'Eglise, comme celle de Saint Augustin affirmant que sa mère avait "vu" sa conversion en rêve, neuf ans avant qu'elle n'ait eu lieu. Cependant, à partir de 324 ap. J.C., c'est-à-dire dès les premiers temps du règne de Constantin, les lois de l'Église se succédèrent pour élargir la définition de la magie et rendre illégaux tous les modes de divination. Or le rêve, en tant qu'il est naturel à l'homme, ne pouvait, lui, être condamné comme instrument au service de la magie et restait hors d'atteinte, sinon tout homme aurait été susceptible de condamnation par l'Église. Il aurait ainsi semblé possible que fût même développé une oniologie chrétienne, d'autant que l'Ancien Testament (AT) aussi bien que le Nouveau Testament (NT), comportent suffisamment d'exemples de songes considérés comme inspirés par Dieu.

Pour comprendre l'attitude de l'Eglise, il faut se rappeler qu'elle a emboîté le pas en cela au judaïsme, héritier d'un Yahvisme populaire purifié par la réforme deutéronomiste. La Torah ne condamne-t-elle pas toutes les pratiques magiques qui avaient cours chez les peuples entourant Israël ? Nous aborderons cet aspect dans le chapitre de notre travail où il sera, entre autre, question de l'élaboration d'une typologie. La rigueur ne s'imposait-elle pas aux Israélites, en ces temps de contamination par les peuples environnant, aux mœurs rongées par l'immoralité, aux coutumes idolâtres et aux cultes sanglants comme celui du Molokh ?

On sait à quel point magie et religion ont pu être, par le passé, intimement mêlées, comme ce fut le cas avec ce qu'on a appelé «les religions populaires» ce dont la religion populaire égyptienne est le paradigme et l'archétype. Et on comprend à quel point la religion se devait de se dégager de la magie pour se purifier, alors même qu'elle restait tributaire de la pensée magique.

En comparaison, les mœurs grecques que nous décrit Homère dans son *Odyssée* nous semblent refléter une religion correspondant à un âge mythologique, qui ne se serait donc pas encore séparée (en grande partie du moins) de ses liens avec la magie. C'est en tout cas ce que paraît montrer, entre autres exemples que nous pourrions choisir, et déjà dans la Grèce d'Homère, les rêves que nous livrent l'*Iliade* et l'*Odyssée*. Mais, faut-il se fier aux apparences à partir de quelques maigres exemples ? On peut en discuter.

Ajoutons encore une remarque qui a toute son importance sur le plan de la contextualisation. Le rêve n'est pas condamné par la Torah qui fait preuve d'une attitude nettement positive, contrairement aux Livres prophétiques qui adoptent une position mitigée. Nous y reviendrons.

Enfin, donnons encore une précision. Nous employons le terme *hellénistique* dans un sens très large, pour qualifier tout ce qui a trait à la civilisation grecque et son extension culturelle au-delà des limites mêmes de la Grande Grèce, et diachroniquement depuis ses premières manifestations avec l'époque homérique, jusqu'au VI^e siècle de notre ère. Nous en usons de préférence à "*hellénisme*" pour marquer que nous englobons non seulement ce qui est grec proprement dit, mais encore tout ce qui n'est pas grec mais qui a été généré par la culture et la langue de la Grèce. Ordinairement, le terme *hellénistique* sert à qualifier, comme le dit le *Nouveau Petit Robert*, « la période historique qui va de la mort d'Alexandre à la conquête romaine, et à ce qui se rapporte à cette période d'adaptation de l'hellénisme à l'Orient. » Par ailleurs, ce qui assoit aussi notre utilisation en extension de ce terme, l'adjectif *hellénistique*, comme le note encore ce même dictionnaire, « s'est dit de la langue grecque parlée par les juifs hellénisants. » Ajoutons que de son côté le terme d'"*hellénisme*" ne nous semble pas caractériser en extension l'ensemble de la civilisation grecque et de sa culture, mais plutôt cette civilisation plus spécifiquement grecque dont le siècle de Périclès marqua le triomphe.

«On ne perd pas son temps en recherchant à quoi d'autres ont perdu le leur.» L. Bouché-Leclerc⁶

INTRODUCTION

Catherine David, journaliste au Nouvel Observateur, note qu'«après un siècle de recherches, nous ne savons toujours pas si "le rêve est le gardien du sommeil" (Freud). Mais nous savons qu'il est le gardien du mystère.»⁷ Nous ne savons toujours pas, non plus, ce qui pousse le rêveur à rêver. Sans avoir la prétention de vouloir résoudre cette dernière question, ce qui nous a semblé être une piste et un fil conducteur pour une recherche dans ce sens, c'est la conviction qu'il n'y a pas de vie psychique sans ce qu'Husserl appelait *l'intentionnalité*.

Nous verrons dans la suite du développement de notre recherche que les deux grandes conceptions que nous convoquons, participent, l'une et l'autre, d'une approche assez semblable chez les anciens Sémites si l'on excepte celle, quelque peu différente, des Néo-Sémites. Celle des Grecs a influencé dans ce domaine toutes les autres cultures du bassin méditerranéen. Celle des sémites fut en faveur dans tout le Proche Orient Ancien (POA). Disons dès maintenant que nous sommes amené à faire une distinction que nous justifierons par la suite, entre les paléo-sémites (Araméens de l'est et de l'ouest, Akkadiens en particulier, Chaldéens) et les néo-sémites (Israélites, Judéens, Judéo-Nazaréens, Syriens chrétiens, peuples islamisés).

On peut parler d'empirisme chez les Grecs, malgré le caractère de "systémique" que donne leur application presque biunivoque entre un symbole et la

⁶ Cf la magistrale étude de cet auteur sur l'*Astrologie grecque*, parue en 1899.

⁷ Cf le Nouvel Observateur, 6-12 février 2003.

signification qui y est attachée. Pour l'*ornirocrite* grec (*ὄνειροκρίτης*), tout symbole comme toute image quel que soit leur degré de fantasmagorie, participaient d'une herméneutique fixée par des critères que nous chercherons à déterminer. Cette herméneutique se voulait adaptée au cas par cas. En revanche, parmi les Néo-Sémites, notamment chez les Israélites, l'herméneutique relève de principes bien définis. Comme nous tenterons de le montrer, ces principes juifs s'avèrent universellement recevables parce que conçus et établis dans la généralité, malgré un particularisme de pensée et d'expression. On ne peut nier, cependant, que les techniques d'interprétation hellénistiques puissent présenter, elles aussi, un caractère d'universalité, bien que cela soit plus difficile à mettre en évidence. Nous essayerons de déterminer leurs clés herméneutiques respectives avec l'établissement d'une typologie comparative. À cette occasion, nous nous attacherons à mettre en évidence les ressemblances et les différences qui nous semblent fondamentales.

Nous pensons par ailleurs que la fonction fabulatrice postulée par Bergson,⁸ et qui est sans aucun doute à l'origine de la religion, peut se rattacher à l'activité symbolique du psychisme humain et, partant, intervient également dans le processus du phénomène onirique. Le langage, avec ses mots comme ses images et ses concepts, participe sans doute de la plus ancienne activité symbolique du psychisme de l'homo sapiens. La fonction fabulatrice qui mobilise toute une imagerie ne peut, nous semble-t-il, se développer sans le langage. Et comme l'écrit Pradines dans son traité de psychologie (II, 2, p.162), il n'y a pas de pensée sans image c'est-à-dire non accompagnée d'images. Nous croyons de même que l'image est la source du langage. Pour nous, en tout cas l'image est constitutive du langage et partant de la pensée.

Notre heuristique consistera dans un premier temps à réunir toutes les informations pertinentes concernant l'onirisme, contenues surtout dans les corpus littéraires et scripturaires respectifs des deux grandes cultures considérées, puis dans un second temps à analyser et à comparer les principes ou, en tout cas, les conceptions que nous aurons dégagées à partir de ces infor-

⁸ Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1934; p.105.

mations. Nous ferons néanmoins une incursion dans le *sitz im leben* de ce phénomène onirique, phénomène marquant du psychisme humain. Scrutant la pensée magique dans ce qu'elle a d'universel, nous élargirons notre vision des choses en allant jeter un regard en Asie et en Egypte. Cette étude sera l'occasion, en outre, de tenter de déterminer si l'intentionnalité domine ou non toute la vie psychique. Autrement dit, de déterminer si le rêve est ou non un phénomène du psychisme total. D'ores et déjà il nous semble que répondre d'emblée par la négative reviendrait à mettre en doute l'unité du psychisme.⁹

Le caractère intentionnel de l'onirisme néo-sémitique, en particulier israélite mais aussi arabo-musulman, sera le nœud de notre problématique. Si, comme nous le croyons, l'intentionnalité domine toute la vie psychique, le rêve ne devrait pas y échapper. Husserl nous a semble-t-il montré que la noèse, c'est-à-dire l'acte de penser dans le vocabulaire phénoménologique, est lié à l'intention.¹⁰ La pensée aurait-elle, à elle seule, le privilège de l'intentionnalité? Et alors pourquoi? «Dans la pensée, déclare Husserl, il y a une visée portant sur l'essence des objets et aussi l'essence des actes. Le terme visé dans l'acte même de penser, le noème, concerne l'objet qui, suite à la perception, apparaît aux sens puis apparaît à la conscience.» Ne peut-il y avoir quelque chose de semblable pour le rêve?

Considérant, en outre, le rêve comme une sorte de médium, nous tenterons de montrer sa totale identité avec le songe, et la parenté dynamique qu'il a avec l'oracle, la prophétie, la prémonition, la vision, la voyance. "L'archéologie" de l'onirologie sémitique sera exploitée dans ce sens. Par ailleurs, peut-on parler d'une "onirocritique" hellénistique? Le critère d'une véritable onirocritique n'est-il pas l'abandon d'une conception analogique et symbolique de l'onirisme pour une conception basée sur des principes rationnels d'interprétation? Autrement dit, peut-il s'élaborer une clé des songes rationnelle, scientifique, la véritable clé des songes, comme le pensaient les grecs, notamment Artémidore d'Éphèse? Autrement dit encore, peut-on développer une science des symboles et des images du rêve? De nos jours aussi, Freud semble avoir cherché à y parvenir avec son système psychana-

⁹ Cf Ernest Aeppli, *Les rêves et leur interprétation*, Payot, Paris, 1951.

¹⁰ Cf Husserl, *Méditations cartésiennes* I, 15, Vrin, 31.

lytique. En mars 1915, il «entreprend une série d'articles, destinés, selon ses propres termes, "à clarifier et à approfondir les hypothèses théoriques sur lesquelles un système psychanalytique pourrait être fondé".» Freud avait écrit, en effet, une série de douze articles. Il ne nous en est parvenu, en plus du douzième, que les cinq premiers, qui sont à ce sujet d'une «extrême importance». ¹¹ Pour autant, entre le "système" des Grecs et celui conçu par Freud, il y a toute la différence qui existe entre l'accumulation d'observations, et la recherche de principes thérapeutiques, ou encore entre une méthode empirique et une méthode étiologique. L'empirisme permet d'aboutir, au cours d'un laps de temps suffisamment long, à une sorte de résultat statistique relatif à l'explication analogique de chaque symbole et de chaque image oniriques. On accumule ces résultats, on se les transmet de génération en génération d'interprètes et on finit alors par établir un catalogue d'*analogons*, celui qui donne la clé explicative des songes au cas par cas. L'étiologie, de son côté, s'attache à déterminer la cause des images et des symboles produits par le psychisme et à comprendre le rapport que ces images et symboles peuvent entretenir avec ce qui les engendrent, et cela dans un but clinique. C'est une toute autre philosophie et, en ce sens, ce qui devient primordial c'est l'exégèse du texte du palimpseste mis à jour, une fois que ce dernier a été exhumé de sa cryptotopie. La méthode freudienne est ainsi, comme nous le verrons, très voisine de l'interprétation d'un texte sacré, courante dans le rabbinisme talmudique. L'herméneutique rabbinique ne se conduit pas à l'aveuglette. Elle obéit à des avis énoncés par plusieurs sages, avis qui mobilisent des règles appelées *midoth*. ¹²

Tout ce que nous venons de dire, montre que nous n'avons pas l'intention de nous situer dans le registre scientifique de la neurophysiologie et encore moins de la neurobiologie. Notre souci se cantonne essentiellement aux

¹¹ Cf Freud, *Métapsychologie*, Gallimard, folio-essais 30, Paris, 1968/2002; *Avant-propos des traducteurs. On sait que Freud avait achevé en mai 1915 cinq des douze essais qu'il prévoyait. En août suivant, les sept encore à venir étaient rédigés. Or, seuls les cinq premiers nous sont parvenus. On les regroupe habituellement sous le titre *Métapsychologie*. Freud a-t-il détruit six des sept articles qui n'ont jamais été publiés? En tout cas leurs manuscrits, sauf le douzième (*Vue d'ensemble des névroses de transfert*) n'ont jamais été retrouvés jusqu'ici.

¹² On peut relever à ce sujet les sept *midoth* de Hillel, les treize de Rabbi Ishmael (seconde génération des Tannaïm ; 100 à 130 ap. J.-C.), les trente deux de Rabbi Eliézer ben Yosé ha-Gelili (également seconde génération des Tannaïm).

aspects anthropologiques et phénoménologiques du rêve. D'où les perspectives anthropologiques et philosophiques que nous développerons. Nous convoquerons non seulement Jung et Husserl mais encore et surtout Bachelard.

Avant l'avènement des sciences positives et même encore longtemps après, parallèlement à leur développement, partout les hommes se sont efforcés de comprendre le sens de l'onirisme et ont tenté d'en déterminer le processus. Nous procéderons selon une démarche de recherche textuelle par strates assez semblables à celle de l'*archéologie*. Nous utilisons ce terme d'archéologie parce qu'il montre par avance, comme nous le verrons dans notre approche méthodologique, l'impossibilité d'une ethnographie. Nous serons amené à décrire et méditer cette expérience onirique qui n'a pas eu toujours une simple dimension ordinaire, puisqu'elle a fait appel par le passé au numineux. Dans l'Antiquité, comme nous le verrons, la frontière était floue entre les notions de songe, de vision, de révélation, de prophétie, d'oracle, de divination, de présage, de prémonition, etc. Elle reste encore, de nos jours, ambiguë.

Nous pourrions constater qu'un problème identique sur le plan de l'interprétation existe dans l'onirisme néo-sémitique de l'Arabie pré-islamique, comme par la suite dans l'onirisme présent dans la culture arabo-musulmane qui s'est développée après l'Hégire. Le système d'interprétation d'un Ibn Sîrîn nous semble, comme nous le verrons, plus proche des recettes qu'on trouve encore chez Artémidore d'Éphèse que des principes du traité *Berakhoth* du Talmud de Babylone (TB). Ainsi que la Bible, le Coran se présente comme détenteur d'une Révélation divine, d'où sa sacralisation. Or, dans la mesure où la Révélation coranique est tributaire du songe, la problématique centrale que nous soulèverons sera celle du rôle de l'imagination dans la traduction de cette Révélation. À ce sujet, nous tenterons une synthèse des débats engendrés par la confrontation entre les conceptions des philosophes de la *falsafa* et des théologiens du *Kalam*. Les *falassifa* étaient tous de langue arabe et, sauf un qui était juif, musulmans. Nous convoquerons les principaux, c'est-à-dire, entre autres auteurs de la *falsafa* et outre le juif arabisant Maïmonide, Al Farabi, Ibn Sina (Avicen-

nes), Ibn Roschd (Averroés) et Ibn Khaldoun. Ces débats ont été engendrés entre la *falsafa* et la *mutakalima* à propos de leur divergence de conceptions à propos de cette Révélation. Ceci, à l'époque que nous qualifierons de « classique », qui s'étend du X^e au XIV^e siècle après J.-C..

Comme nous le verrons, c'est tout le problème de l'imagination qui est soulevé par le rêve. D'une part, en tant que le rêve est le médium relationnel permettant à une révélation de s'exercer et de s'exprimer, qu'elle soit considérée comme transcendante et exogène avec un grand R ou autorévélatrice et endogène, avec un petit r ; d'autre part, du fait que l'imagination est le seul outil de traduction à la disposition de l'intellect. D'où, le problème qui se posait aux médiévaux de l'activation des universaux dans le psychisme humain, activation censée engendrer une première traduction en images se combinant pour former une scénique, puis une seconde traduction par le rêveur de la scénique en récit.

Notre perspective philosophique convoquera, comme nous l'avons déjà dit, ce philosophe récent qu'est Bachelard. Nous l'avons choisi, parce qu'il nous semble avoir redécouvert à sa façon, le souci qu'avaient les penseurs médiévaux, tant musulmans que chrétiens et juifs, d'expliquer le lien entre l'existence d'universaux dans l'intellect et la mobilisation de l'imagination pour les traduire en images et ces images en scènes oniriques. Bien sûr Bachelard ne parle pas d'universaux, mais d'archétypes à la suite de Jung. Nous verrons pourquoi ce recours aux universaux chez les médiévaux. Nous tenterons d'expliquer aussi pourquoi Bachelard s'est servi, pour développer ses conceptions originales sur l'imaginaire du rêve et de la rêverie, de la théorie jungienne des archétypes comme de la démarche des alchimistes. Par l'exploitation qu'il fait des archétypes et des procès alchimiques, Bachelard s'inspire des recherches de Jung, mais aussi de Bergson, de Husserl et de Sartre, en ce qui concerne les concepts d'imagination dynamique et d'imaginaire.

Enfin, avant de poursuivre nos développements sur toutes ces questions, il nous faudra donner à nos lecteurs un avertissement méthodologique. Les perspectives de notre travail étant anthropologique et philosophique, il

convenait de fonder l'enracinement de nos hypothèses sur le caractère à la fois relationnel et intentionnel du rêve.

Notre travail sera articulé selon les trois grandes parties ci après qui nous ont été suggérées par notre Directeur de thèse. Première partie : le rêve lieu de divination. Deuxième partie : la rationalisation des rêves. Troisième partie : l'imaginaire milieu d'interprétation.

Ces trois grandes parties sont elles-mêmes développées pour chacune d'entre elles en trois chapitres. Les trois chapitres de la première partie développent, outre un avertissement méthodologique, la perspective anthropologique concernant les oniologies ancestrales et antiques d'une part, ainsi que celles paléo-sémitiques et néo-sémitiques d'autre part. Les trois chapitres de la seconde partie s'intéressent *primo* à l'évolution rationalisante de l'oniologie et *secundo* plus particulièrement à la pensée musulmane relative au rêve, avec une perspective qui, tout en restant anthropologique, anticipe un peu sur notre perspective philosophique de la troisième partie. Nous nous proposons en effet dans les trois chapitres de cette troisième partie de tenter de comprendre d'abord les spéculations des philosophes médiévaux essentiellement musulmans, notamment au sujet du processus de Révélation. Puis d'exposer les contributions de Jung et Husserl ainsi que la dialectisation bachelardienne du processus cognitif (son lien avec le rêve et la rêverie). Enfin d'aborder la nouveauté que constitue l'avènement de la psychanalyse, qui révolutionne avec le freudisme le rapport au rêve.

I – PREMIERE PARTIE : le rêve lieu de divination

«Le passé est une chose toute mentale.» Paul Valéry¹³

CHAPITRE I - Avertissement méthodologique

Un constat préliminaire s'impose. La psychologie antique, au regard du phénomène onirique, nous semble avoir été dominée par le principe d'analogie, s'il convient en l'occurrence de parler de principe, ou encore par une sorte de théorie de l'association des idées qui relèverait de l'affectivité. Le problème à résoudre est celui du mécanisme mental qui y préside, comme en témoigne l'interrogation de Charles Baudouin à ce sujet et que nous pouvons reprendre à notre compte : «Pourquoi et comment, nous dit-il, les idées et les images s'associent-elles, s'évoquent-elles l'une l'autre, notamment en dehors de tout lien rationnel et de tout effort volontaire? Comment comprendre cette marche spontanée, apparemment capricieuse, d'un esprit qui rêve ou qui, à l'état de veille, ne "pense à rien" et qui, ce faisant, songe cependant à mille choses? Depuis Platon et Aristote, cette question a éveillé l'intérêt de philosophes (...).»¹⁴ Cette interrogation soulève notamment la question de l'ontologie de l'image, dont nous reparlerons.

Un second constat, déterminant pour l'orientation de notre travail, s'est imposé. La littérature antique, grecque ou latine, fournit des exemples de rêves qui, presque tous, sont inséparables de la divination et de la prémonition, on pourrait ajouter de la prophétie, malgré notre réticence à employer ce terme attaché à l'Écriture et à la tradition judéo-chrétienne. Il est vrai que ces exemples ont trait à des personnages illustres et que le merveilleux ou l'inexorable s'y attachant, ajoute au providentiel ou au tragique de leurs destinées. Il nous faudra donc analyser dans notre travail le rapport pouvant exister entre la

¹³ *Variété IV*, Gallimard, 1939, p. 129.

¹⁴ Cf Charles Baudouin, *Introduction à l'analyse des rêves*, éd. du Mont-Blanc, Collection action et pensée — 16, Genève, 1945; p13-14.

vision donnée en songe et la prophétie ou du moins la prémonition, et chercher à déterminer les racines magiques des procédés ou méthodes divinatoires. Il nous faudra également, scruter le *sitz im leben* des «démarches d'une pensée symbolique, la magie marquant sa présence quand les symboles se chargent d'évocations numineuses et quand l'action d'un magicien est requise. L'oniromancie, déjà, fait intervenir le sentiment d'inquiétude que le primitif éprouve devant les révélations de son inconscient. »¹⁵ Il nous semble aller de soi que les révélations de l'inconscient passaient chez le primitif pour des révélations numineuses.

Par la suite, dans l'Antiquité gréco-latine, le numineux prit la forme polythéiste que nous connaissons à travers sa mythologie et son panthéon. Avec les *onirocrités*, qui remplacèrent les devins, les chamans, les magiciens et les sorciers, une étape importante dans la rationalisation fut franchie. Auparavant, les images apparaissaient comme des unités psychiques élémentaires, dont les combinaisons devaient expliquer toute la vie représentative, combinaisons qui étaient gouvernées par les lois de contiguïté, de ressemblance, de contraste. Deux images, pensait-on, s'accommodaient d'une association lorsque leurs objets étaient perçus côte à côte, ou bien lorsqu'elles se ressemblaient, ou encore lorsqu'elles formaient un contraste. Les principes bien connus des mécanismes de la pensée symbolique, celui de sympathie ou d'affinité ou au contraire celui d'antipathie ou d'exclusion, jouaient leurs rôles dans le choix des analogies et des symboles. Les anciens n'en vinrent-ils pas ainsi à classer les caractères des termes associés et les différents rapports leur semblant exister, et même entretenir, entre deux images, en particulier les formes ou les couleurs, la coordination ou la subordination. À ce sujet, on peut parler de "recettes" et de catalogues de recettes, mais il est convenu de les nommer *Clés des songes*. Nous reviendrons là-dessus dans la suite de notre travail. Rappelons encore, succinctement, qu'au cours du temps, se sont dégagées les trois techniques d'interprétation que nous allons énoncer, lesquelles correspondent aux phases d'une évolution épistémologique.

Primo, celle dont nous venons de parler, c'est-à-dire la méthode traditionnelle de l'Antiquité. Elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours, avec une hiérarchie de

¹⁵ Cf Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, puf, Paris, 1958; p. 188.

classe, se pratiquant dans les cabinets d'oniromanciens pour la *jet-set* et les gens du *show-biz*, et chez les bohémiens pour le petit peuple. Cette pratique n'a pas vraiment varié depuis le XIX^e siècle, où les grands de ce monde se pressaient chez une certaine Madame Lenormand,¹⁶ et sans doute se pratiquait-elle fort antérieurement au XIX^e siècle. Cette technique est basée sur la valeur prémonitoire et/ou symbolique du rêve. Nous ne possédons, surtout pour les temps archaïques et l'Antiquité gréco-romaine, que des témoignages de rêves extraordinaires. Plus récemment, *grosso modo* sur les deux derniers siècles, le plan des témoignages s'est élargi maintenant au rêve ordinaire.

Secundo, la technique des onirocrites qui, sans avoir totalement abandonné les "recettes" a cherché à dégager des principes interprétatifs, comme ceux d'Artémidore d'Éphèse ou ceux du traité *Berakhoth* du Talmud. Il y a eu là, au début de notre ère, un grand pas vers une rationalisation de l'interprétation. On peut y joindre la tentative au VII^e siècle de l'oniromancien arabe Abû Bakr Ibn Sîrîn, tentative il est vrai encore tributaire des conceptions analogiques préislamiques de la péninsule arabique. Cet oniologue s'est attaché à dégager quelques principes sur lesquels est sensée reposer l'interprétation des rêves.¹⁷

Tertio, les méthodes psychanalytiques, surtout celle de Freud et celle de Jung. Pour Freud, le rêve est l'expression d'un désir inconscient. Afin d'en déterminer le contenu, le rêveur doit pratiquer une analyse qui est fonction de son histoire personnelle. Pour Jung, qui ne dédaigne pas investir le terrain de la

¹⁶ Pour la petite histoire, rappelons que cette oniromancienne «aurait prédit le destin impérial de Joséphine de Beauharnais, sa codétenue des geôles de la Révolution, à travers le récit d'un rêve que cette dernière lui aurait confié ; (...).» Cf Yannick Ripa, *Préhistoire du rêve*, in *L'histoire* n° 246, septembre 2000 ; pp. 50 à 52.

¹⁷ Cf *L'Interprétation des Rêves – Ibn Sîrîn (VII^e siècle)*, Alif éditions, 1998⁴ ; Présenté et traduit de l'arabe par Dominique Penot. Voir notamment pp. 17 et 18. Citons en d'ores et déjà les passages suivants : « Il est préférable que l'interprète comprenne les propos de celui qui a eu la vision. Il doit confronter la vision aux principes qui permettent de l'interpréter. S'il s'agit d'une vision authentique, cohérente et dont tous les éléments ont une portée symbolique, il n'a plus qu'à en donner la bonne interprétation. Si la vision présente une hétérogénéité, il lui faut examiner quelle en est la partie qui mérite un réel intérêt, du fait de sa conformité aux principes de l'interprétation, mais si elle est décousue, et ne repose sur aucun principe essentiel, il ne faut y voir que des songes vains. Si l'interprétation présente une ambiguïté, l'interprète questionnera le rêveur sur son attitude au cours de la prière si la vision avait la prière pour objet par exemple. Et si elle avait pour thème le voyage, il lui faudra le questionner sur ses éventuels voyages, de même qu'il lui faudrait le questionner sur son mariage si la vision portait sur le mariage, etc. Si la vision évoquait des désagréments ou des événements douloureux, il faudrait alors en cacher la véritable interprétation au rêveur et interpréter son rêve, à son intention en termes favorables.» NB le livre des songes *Huliat al-Awliyâ* d'al-Isfahânî fournit des interprétations attribuées à Ibn Sîrîn.

pensée magique, le rêve participe de la réminiscence d'innombrables vieux mythes de l'humanité, qui perdurent dans une sorte d'inconscient collectif. Le rêveur s'identifie à eux pour exprimer ses états d'âme. La découverte en 1959, par Michel Jovet, de ce qu'il a appelé le sommeil paradoxal, a permis à ce chercheur, médaillé d'or du CNRS, de théoriser les aspects fondamentaux de cet état particulier du sommeil. Selon lui, le sommeil paradoxal permettrait de sauvegarder la mémoire de l'espèce. Pour ce chercheur, «le rêve contiendrait en lui la possibilité de réinjecter cent minutes par nuit le patrimoine héréditaire qui fait de chacun de nous un individu différent des autres. Le rêve serait alors un anti-milieu qui pourrait nous permettre de résister à notre environnement. Ainsi en continuant à rêver, l'homme garderait en lui sa véritable nature plus importante que sa propre culture.»¹⁸ Les vieux mythes, dont parle Jung, participeraient-ils de cette véritable nature ou bien, par le biais de la réminiscence, de la seule culture humaine ? Nous nous devons encore de mentionner, car nous l'évoquerons dans notre approche sur l'intentionnalité, l'apport du psychiatre Viktor Frankl qui, à côté de l'inconscient freudien, fait intervenir dans son système interprétatif un inconscient spirituel.

Après ces dernières précisions, résumées succinctement, que nous avons apportées au sujet de l'évolution interprétative rationalisante du phénomène onirique nous pouvons énoncer les trois problématiques qui commandent nos choix méthodologiques. Premièrement, est-il possible d'élaborer une ethnologie du fait de l'absence de contemporanéité ? Deuxièmement, le rêve est-il le produit d'une intentionnalité ? Troisièmement, qu'en est-il des caractéristiques anthropologiques universelles du songe/rêve ? Voyons donc le premier aspect de ce travail préliminaire

A – Un choix méthodologique commandé par trois problématiques.

Une ethnologie du phénomène onirique est-elle envisageable à défaut, aujourd'hui, d'une véritable ethnographie ? En effet, pourrait-on élaborer une

¹⁸ Cf *Le Sommeil et le Rêve*, Ed. Odile Jacob, Paris, 1992 (?), où Michel Jovet affirme que le rêve, particulièrement développé chez les mammifères, notamment chez l'homme, est apparu, il y a au moins 130 millions d'années chez les vertébrés supérieurs, oiseaux et mammifères.

ethnologie alors qu'une ethnographie est désormais impossible, dès lors qu'il n'y a plus de possibilité d'immersion ? Il n'y a, en effet, pratiquement plus de peuplades primitives en ce XXI^e siècle, et le passé ancestral aussi bien qu'antique ne peut pas se revivre.

Seule possibilité : élaborer une véritable anthropologie du rêve dans les deux grandes cultures hellénistique et sémitique. Il conviendrait pour cela de considérer les cultures *lato sensu*, comprenant donc leurs héritages protohistoriques voire préhistoriques. Considérons ces cultures dans la diachronie. Elles peuvent être bornées supérieurement à la fin du Moyen-Âge afin d'englober l'islam en tant que cette religion participe de la culture sémitique. Encore que, les deux cultures se perpétuant jusqu'à la Renaissance européenne et même après, il faudrait pour la culture gréco-latine préciser qu'elle n'est en complète veilleuse qu'à notre époque post-moderne. Ce qui, en revanche, n'est pas le cas des deux grandes familles de la culture sémitique, du fait de la continuité vivace du judaïsme et de l'islam jusqu'à nos jours.

Les racines des deux cultures hellénistique et sémitique plongent dans un passé observable d'au moins trois millénaires. Elles remontent même à l'apparition de l'écriture au Proche Orient Ancien (POA), c'est-à-dire à près de 5200 ans, pour les cultures-mères paléo-sémitiques. Évidemment, plus on remonte dans le temps, moins le phénomène est consigné scripturairement.

1 - Une irréalisable ethnologie.

Il nous paraît nécessaire de ne pas nous contenter d'affirmer l'impossibilité d'une ethnologie. Il convient d'exposer notre argumentation à ce sujet. D'après la définition moderne du terme "ethnographie", qu'en donne le Robert, nous devrions faire une «étude descriptive» du rêve dans les divers groupes humains (ethnies) participant de ces types de cultures, et mobilisant leurs caractères culturels, religieux, sociaux, etc. Il s'agirait ensuite de comparer leurs représentations et leurs systèmes d'interprétation. Il est évident que, s'agissant de cultures antérieures au quinzième siècle après J.-C., elles ne sauraient être approchées qu'à travers des textes. Il n'est manifestement plus possible, en notre XXI^e siècle, de s'immerger dans la Judée d'avant J.-C. ou

encore moins de revivre à l'époque des Patriarches hébreux et à plus forte raison, de revivre à l'époque paléo-sémitique, pour enquêter sur des songes, dont nous reparlerons, tels que les songes d'Enatoum, de Goudéa ou de Gilgamesh. Il est impossible, de même, de s'immerger dans l'Hellas d'Artémidore d'Ephèse et *a fortiori* dans la Grèce de Platon ou d'Aristote et à plus forte raison dans celle d'Homère.

Ainsi, il résulte de ce qui vient d'être dit qu'il est impossible d'en avoir une expérience concrète, individuelle et personnelle en rejoignant les coutumes, les croyances, ainsi que les thèmes mythiques par le contact physique, linguistique et sociologique. Il faudrait, en effet, pouvoir être un observateur minutieux de tous les aspects de la "*vie indigène*", ce qui est le premier pas *sine qua non* pour comprendre les *créations culturelles* d'un peuple comme l'a intuitionné Franz Boas (1858-1942), le père de *l'anthropologie physique*.¹⁹ Ainsi que le dit Bonte-Izard, une «enquête ethnologique a pour but de connaître et de comprendre la vie de l'individu telle que la vie sociale la modèle, et la façon dont la société elle-même se modifie sous l'action des individus qui la composent.»²⁰ Et, nous voyons bien que nous ne pourrions pas le faire *stricto sensu*, faute de contact physique car nous sommes dans l'impossibilité de remonter dans le temps. En tout état de cause, nous n'avons pas le choix.

¹⁹ Cf © 2003 Encyclopædia Universalis France S.A. «La nomination de Franz Boas à la première chaire d'anthropologie de l'université Columbia en 1899 marque un tournant majeur dans l'histoire de la jeune discipline. Les thèses évolutionnistes sont alors dominantes, avec Lewis Morgan aux États-Unis et, en Grande-Bretagne, Edward Tylor qui occupe depuis 1875 la première chaire d'anthropologie, à Oxford. Le diffusionnisme défendu par Boas va les détrôner. Il prend sa source dans la géographie culturelle allemande de Friedrich Ratzel et Adolf Bastian et, au-delà, dans la tradition intellectuelle allemande représentée par les frères Wilhelm et Alexander von Humboldt : le premier développe les *Geisteswissenschaften*, incluant linguistique, histoire et psychologie ; le second a contribué par ses observations de terrain au développement d'une réflexion sur les relations entre l'homme et son milieu. Boas s'inspire encore de la psychologie collective de Wilhelm Wundt et de l'anthropologie physique de l'antidarwinien Rudolf Virchow, fondateur, en 1869, de la Société berlinoise d'ethnologie, d'anthropologie et de préhistoire. L'influence de Boas sur l'anthropologie culturelle américaine se prolonge dans les travaux de ses élèves : Kroeber, Lowie et Sapir. En France, l'Institut d'ethnologie de l'université de Paris ne sera fondé par Lucien Lévy-Bruhl qu'en 1927.»

²⁰ Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, puf/Quadrige, Paris, 1991; art. Boaz; pp. 116 à 118. L'exemple de Franz Boas est emblématique. Il «fut l'un des tout premiers à comprendre que la langue et la culture jouent un rôle aussi important que l'hérédité biologique et que la maîtrise de la langue est un moyen essentiel de l'enquête ethnologique.(...). Il fut aussi un précurseur en soulignant le rôle qui revient, dans la production du langage, à l'activité inconsciente de l'esprit. L'étude de la langue apparaît comme une sorte de paradigme pour l'étude de tous les autres systèmes symboliques dont les principes organisateurs échappent normalement à la conscience des sujets parlants ou pensants.»

Mais pour élaborer une approche anthropologique, nous avons deux atouts. *Primo* sinon la parfaite connaissance des langues grecques et sémitiques (hébreu, araméen, arabe), du moins la quasi-perfection des traductions en français des *productions culturelles* à notre disposition dans ces langues. *Secundo* l'importance du corpus de textes que nous possédons dans les deux cultures en question. Compte tenu de cette solide et importante richesse scripturaire, nous considérons qu'à défaut d'entreprendre une synthèse ethnologique, une perspective anthropologique relative aux onirologies et aux onirocritique y suppléera.

2 - Le rêve comme produit d'une intentionnalité.

Nous pouvons maintenant envisager de développer le second aspect méthodologique de notre travail, qui est une tentative d'approche du rêve en tant que produit d'une intentionnalité, ce qui va du reste dans le sens de la psychologie d'aujourd'hui.

En effet, la psychologie classique considérait le rêve comme un désordre psychique, présentant la forme la plus passive de l'imagination, avec une foule d'images, s'associant et se groupant autour d'une sensation affective ou organique. Son contenu qui était jugé absurde et sans valeur pratique, tend à être envisagé aujourd'hui comme un acte psychique ayant un sens et dont la production est déterminée par des lois précises, notamment d'association. Les psychologues n'ont-ils pas observé que, pendant le rêve lui-même, il arrive au rêveur de se demander s'il ne rêve pas, ce qui prouverait l'exercice de la raison en veille sous-jacente ? Bien que cette intervention de la pensée réfléchie à l'intérieur même du processus onirique soit le plus souvent vague et fugitive, on ne peut nier ce fait. Il s'inscrit en contradiction avec l'affirmation que dans le sommeil, les centres cérébraux de la pensée abstraite et réfléchie cessent toute activité. D'un autre côté, la psychanalyse a théorisé sur ce qui semble n'être que fantaisie, voire absurdité dans le processus onirique, en y voyant plus une souplesse opérative inhérente à ce processus qu'une absence absolue de contrôle intellectuel. Elle a mis en évidence, de façon expérimentale, le rôle des tendances, des émotions, des passions, des complexes, des pulsions. L'approche psychanalytique moderne pourrait-elle,

dès lors, s'inscrire en faux avec notre conception du rêve, en tant que nous le considérons comme le produit d'une intention phénoménale ? Nous ne le pensons pas. Le rêve a, selon nous (mais nous n'avons pas l'exclusivité de cette opinion), un contenu informatif. Il est le vecteur porteur d'informations participant de l'intentionnalité.

Cette intentionnalité est, comme nous le croyons et l'avons dit, une caractéristique propre à toute la vie psychique. Le problème est de déterminer l'origine, le caractère et le moteur de cette intentionnalité qui s'apparente quelque peu à l'intuition. Le rêve apparaît comme un mode de communication d'informations que l'appareil psychique cherche à faire advenir à la conscience. Il a de toute évidence une fonction informative, certes intuitive et endogène. Aurait-il aussi cette sorte de fonction informative transcendante, exogène, que semblent dénoter la prémonition et surtout la prophétie ? Pouvoir répondre par l'affirmative à cette question permettrait d'éclairer ne serait-ce que l'onirisme sémitique, tout au moins dans ses dimensions biblique et talmudique.

Cela nous conduit à faire une remarque sur un point que nous avons déjà effleuré. Contrairement à la Torah qui, en ce qui concerne les rêves, fait preuve d'une attitude plutôt positive, les Livres prophétiques adoptent une position plutôt mitigée pour ne pas dire hostile. Nous expliquons ce fait en rappelant que si les prophètes ont obtenu leurs prophéties en songe, Moïse est, selon la Torah, le seul prophète absolu parce qu'il a été favorisé par des théophanies.

Le rêve, pourtant, est un phénomène psychique que connaissent tous les mortels. Cela voudrait-il dire que la frontière entre le songe et la vision n'est pas nette ? Le songe participe d'une certaine ambivalence. Très souvent le songe s'apparente à un simple rêve, parfois il communique à l'homme révélations et intuitions prophétiques considérées par les théologiens comme provenant du monde surnaturel. « De telles expériences sont fréquemment mentionnées dans la Bible en tant que "visions" ou comme des songes, accordés à des individus *élus*, voire comme des paroles "vues" (Gn 15, 1 ; Nb 22, 20 ; Is 29, 7 ; Jb 33, 14-16). Les véritables prophètes reçoivent généralement leur inspiration de cette façon. »²¹

²¹ Cf le *Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme* (DEJ), à l'article *rêves*, pp. 976 à 978.

Les rêves établissent des liens nouveaux entre les éléments de l'état de veille et les multiples souvenirs accumulés dans la mémoire. Cela peut nous suggérer que le rêve procéderait plutôt d'un acte associatif. Cependant, comme il associe des éléments porteurs de sens avec des visions insensées de l'imagination, il pourrait être considéré comme un état auto-modifié de la conscience. Nous en voulons pour preuve, répétons-le, que certains sujets sont conscients qu'ils rêvent.²² Ce genre de questions nous semble avoir un lien d'une manière ou d'une autre avec le *paranormal*. Un détour par la parapsychologie s'imposerait si nous en avions les compétences, mais nous ne pourrions manquer, le cas échéant, d'y faire allusion voire de faire une incursion dans un domaine qui rebute les esprits rationnels et scientifiques.

C'est ainsi, en effet, que dans *les états frontières de la conscience*, tels l'hypnose, la télépathie, l'agonie, et d'autres encore comme par exemple la méditation, la relaxation, gît une part encore peu explorée de certains phénomènes psychiques qui relèvent de la psychologie trans-personnelle voire de la parapsychologie. Or, c'est justement dans ces *états modifiés* par rapport à la conscience en état de veille, que surgissent assez spontanément des phénomènes comme la vision ou la prémonition. Depuis les années soixante du siècle dernier, des scientifiques ont entrepris l'investigation de ces *états modifiés* afin d'en comprendre les aspects tant physiologiques que parapsychologiques.²³ C'est dire que cela suscite de l'intérêt, mais que l'on balbutie encore dans ce domaine.

La tentation de collusion entre les cas étranges de l'oniromancie et la parapsychologie existe. Franklin Rausky dans un article, cite quatre cas étranges dont il précise que ce « ne sont que quelques exemples parmi des milliers dans la vaste bibliographie des études de parapsychologie, une discipline qui prétend analyser scientifiquement les phénomènes psychiques paranormaux, étranges, mystérieux, énigmatiques, incompréhensibles, inexplicables, les "phénomènes psy", comme la clairvoyance (...), la télépathie (...), la prémonition (...), le rêve prémonitoire (...).» Après avoir rappelé que la parapsychologie est

²² Cet état auto-modifié ne dépend pas de la volonté consciente du sujet mais d'un processus physiologique qui peut avoir diverses causes. Cf infra dans notre chapitre sur l'Asie, le cas du rêveur en état de suggestion au seuil de la mort

²³ Cf Christine Hardy, *La science et les états frontières*, les éditions du Rocher, Paris, 1989.

jugée, par l'ensemble des membres de la communauté internationale des psychologues, chimérique et obscurantiste, il relève cependant quelques noms de chercheurs contemporains. Tels les époux Rhine aux U.S.A., Hans Bender en Allemagne, Emilio Servadio en Italie et Rémy Chauvin en France, qui «osent se lancer dans l'aventure scandaleuse et sulfureuse des "phénomènes psy".» En Israël, Jacob Bazak, auteur d'un ouvrage intitulé *Le-Maala min Ha-Houchim* (למעלה מן החושים),²⁴ s'est penché sur la perception paranormale dans la littérature biblique, talmudique, rabbinique, cabbalistique et hassidique. D'après cette recherche, il ressort que les sages de la tradition juive ont admis la possibilité de l'existence de pouvoirs psychiques hors du commun et pour ainsi dire paranormaux, mais qui ne seraient pas prophétiques, ni démoniaques, et donc purement naturels. Maïmonide, comme nous le verrons, admettait que certains individus puissent posséder le don exceptionnel de prévoir l'avenir. Selon Rausky l'explication de cette capacité, est à voir dans le fait qu'il existe des sujets doués de pouvoirs télépathiques. «(...) la télépathie serait liée à l'imagination humaine». Elle provoquerait chez les sujets télépathes «des visions où vérité et illusion se mélangent.»²⁵

Fermons la parenthèse que constitue cette incursion dans l'étrange et le paranormal, aspects qui ne sont pas absents du tout de l'anthropologie de l'onirisme. Quoique qu'il s'agisse d'un sujet tabou, et donc encore peu étudié, il a pour nous un rapport avec l'intentionnalité. Passons maintenant aux caractéristiques anthropologiques du rêve.

3 - caractéristiques anthropologiques universelles du songe/rêve

Peut-on parler d'une parenté existant entre le songe et le rêve ? C'est à quoi d'abord nous allons répondre maintenant. En grec, il existe deux termes pour désigner le phénomène psychique du rêve. D'une part : ὄνειρος, qui signifie *songe, rêve*,²⁶ et d'autre part ἐνύπνιον qui a en plus le sens de *vision pendant le sommeil*, (...). On voit que ce terme, utilisé par Homère et traduit le plus

²⁴ Titre hébreu de l'ouvrage qu'on peut traduire en français par *Au-delà des sens*.

²⁵ Cf dans Actualité Juive Hebdo n° 857, du 21/09/04, cet article de Franklin Rausky, intitulé : *P... comme parapsychologie*.

²⁶ Et tous les autres mots construits sur cette racine, pour signifier ce qui est propre à l'interprétation des songes, tels : ὄνειροπολικός, ὄνειροπολος, ὄνειρο-κπιτικός, etc.

souvent par songe par les traducteurs de l'Iliade et de l'Odyssée,²⁷ ne semble pas distinguer ces deux vocables existant en français. On peut objecter qu'il existe aussi le mot grec ὄναρ utilisé par Eschyle et signifiant *songe, rêve* ; certes *rêve nocturne* mais également *rêverie*, qui peut advenir de jour comme de nuit, donc sans qu'il y ait sommeil. On ne peut faire la différence que par le contexte. En français, en tout cas, les deux termes qu'on utilise sont synonymes et s'appliquent pratiquement à un seul et même phénomène psychique. En hébreu, c'est la même chose. En effet, les mots français « songe » et « rêve » correspondent au seul terme hébreu חלום (*halom*), comme au seul terme araméen חלמא (*hélema*). C'est pourquoi, par exemple, deux traducteurs différents du Talmud traduisent, dans le traité *Bérakhoth*, le terme *halom*, par "songe", comme c'est le cas de Moïse Schwab, et par "rêve", comme le fait Edmont J. Safra. En arabe, le rêve se dit *hâlam* (حلم), mais ce mot est traduit par divers auteurs par *songe* et le Coran (Cf le verset 6 de la Sourate XII, relative à Yussuf le Joseph du Coran) utilise le terme d'*énigmes* (لاحا دبت = *al-'ahâditi*), sur lequel nous reviendrons. Sans doute, ce terme veut qualifier le contenu des rêves de Joseph, plus que ses rêves eux-mêmes.

Étymologiquement, en français, rêver vient d'un mot qui signifiait *vagabonder* (XIII^e siècle)²⁸, et songer vient de l'italien *il sogno* signifiant le sommeil. Cette distinction nous semble connoter une différence dans l'état où se trouve la conscience. On peut en effet rêver dans un état diminué de veille, sous l'effet d'une drogue ou sous l'empire d'une somnolence. Le songe ne peut, nous semble-t-il, avoir lieu que pendant le sommeil. Ces précisions ne nous semblent pourtant pas pertinentes sur le plan de l'utilisation de textes anciens dont le vocabulaire ne connaissait pas subtilités et nuances modernes.

Venons-en maintenant aux caractéristiques anthropologiques du songe/rêve.

²⁷ Mario Meunier, par exemple, dans sa traduction française de *l'Iliade* d'Homère, emploie le terme « songe ». La traduction française de *l'Odyssée* d'Homère, publiée chez Ernest Flammarion (Paris, 1929), sans indication du traducteur, que nous utilisons, se sert également du mot « songe ».

²⁸ Cf le *Nouveau Petit Robert*, Paris, 2001, qui dit : rêver v. (1) – XIII^e «vagabonder»; probablement d'un ancien verbe *esver* (cf. *endêver*), gallo-romain *esvo* « vagabond », etc.

Dans la diachronie comme dans la synchronie on peut relever les trois caractéristiques principales du phénomène onirique que sont l'universalité, l'omniprésence et la contextualité. Ces caractéristiques se présentent comme des constantes ou des invariants.

La première caractéristique est l'universalité du rêve. Ce phénomène psychique existe depuis toujours chez l'homme, et chez tout homme, primitif ou moderne, jeune ou vieux, quelle que soit la race. Sa nature mystérieuse a intrigué l'humanité bien avant que l'écriture et l'histoire en fassent mention. On peut penser que dès la préhistoire il s'est institué autour des songes toutes sortes de croyances, de cultes et de thérapies. Les sorciers faisaient rêver leurs patients pour disposer d'informations interprétables et pouvoir ainsi orienter leurs diagnostics et leurs soins tant psychiques que médicaux. Les chamans provoquaient pour eux-mêmes ou chez leurs consultants des délires oniriques, non seulement pour guider les décisions communautaires, mais encore pour les aider à prescrire médications, jeûnes et cures.

La seconde caractéristique est son omniprésence dans la vie psychique. Le rêve occupe chez l'homme une bonne partie de sa vie nocturne soit 90 minutes par jour en moyenne. Trois-quart environ des rêves se rapportent au vécu de la journée précédente, le quart restant pouvant faire intervenir des faits vécus dans la semaine écoulée. Sans oublier l'enfance et l'adolescence qui peuvent avoir des répercussions sur le contenu du rêve. Bien qu'il soit difficile de reconnaître les éléments de la vie quotidienne intégrés au rêve d'un tiers, les rêveurs arrivent à retrouver dans leurs songes les différentes traces de leur propre «passé proche ou lointain.» Le phénomène onirique, comme l'a proposé Jung, constitue une expression imagée de la réalité psychique qui explore des solutions aux problèmes posés par la vie diurne. Bien que les *senarii* catastrophes y soient courts et relativement rares, agressions, frustrations et anxiété y dominent. Parmi les différents rôles joués par le rêve, celui d'une *catharsis* semble de loin considéré comme le plus courant. D'après nombre d'auteurs dont Freud, les cauchemars sont liés aux traumatismes causés par les drames personnels. On peut y ajouter des causes telles que les situations d'exploitations sociales inhumaines, de catastrophes naturelles, de guerres, de révolutions ou aujourd'hui d'attentats terroristes. On sait, par

ailleurs que la fréquence des mauvais rêves augmente dans les périodes de stress.²⁹ Remarquons que le contenu anxigène des rêves n'est pas né avec ces observations de Jung, de Freud et d'autres auteurs, observations qui sont acceptées comme vraies et établies de nos jours. Ce caractère anxigène existe depuis l'aube de l'humanité.

La troisième caractéristique du phénomène onirique est sa contextualité. Le décor est celui de la vie de tous les jours, même si parfois il existe des reconstitutions mentales de décors du passé, reconstitutions influencées sans doute par les documents historiques ou littéraires (descriptions livresques, décors de théâtre, dessins et peintures, actuellement décors, scènes et atmosphères de films.) Pour cette troisième caractéristique, convoquons à l'appui quelques exemples : le songe de Pharaon dans la Genèse, le songe d'Enatoum, l'ishakkou de Lagash, ou celui que Goudéa qui reçoit en songe l'ordre de reconstruire l'Eninnou, le principal temple de Lagash.³⁰ Ceux de Gilgamesh, qui sont interprétés par sa "mère" (c'est-à-dire la Grande Reine, la déesse Ninsoun) ou son ami Enkidou.³¹ Ou encore la célèbre histoire du

²⁹ Cf Science & Vie, n° 220 Hors série, septembre 2002; art. de Joseph de Koninck, *De quoi rêve-t-on? A la source des rêves*; pp. 88 à 91.

³⁰ Cf L. Delaporte, *La Mésopotamie*, Paris, 1923, pp.172 à 174.

³¹ Cf Gilgamesh, cerf, Paris, 1982, pp. 13 à 15; puis pp. 29 à 31; puis pp. 42 et 43; puis pp. 46 et 47; puis p. 51 et p; 67. Voyez par exemple à la Colonne V versets 20 et suivants de la première tablette. Le récit y débute par deux rêves de Gilgamesh et l'explication qu'en donne sa mère, la Grande Reine, la déesse Ninsoun : « O Enkidou, renonce à ta violence ; le dieu Shamash aime Gilgamesh. Anou, Enlil et Ea lui ont donné une vaste intelligence; et avant même que tu sois sorti de la steppe, Gilgamesh voyait dans Ourouk des rêves à ton propos. (En effet) après s'être levé, Gilgamesh avait ainsi révélé à sa mère un rêve qu'il venait d'avoir : – "Ma mère, j'ai vu un rêve durant cette nuit (...)". Suit le récit du rêve. La mère de Gilgamesh, « Ninsoun, la sage, la docte, l'omnisciente » explique le rêve, mais derechef il dit : "Ma mère, j'ai vu un second rêve (...)" (Col. VI, vv 1-5) Ninsoun explique cet autre rêve, lui prédisant sa rencontre avec un homme fort dont il fera son compagnon. Cet homme fort, n'est autre qu'Enkidou, la réplique de Gilgamesh crée par Arourou, la Grande (déesse). « Ainsi Gilgamesh dévoila-t-il ses rêves » (Col. VI, v.28). À la col.V de la seconde tablette, il est question d'un oracle envoyé par le dieu Shamash, qu'on peut supposer néfaste, dans l'incertitude du texte causée par une cassure de la tablette. Les vv 221 à 222 nous disent en effet : « Gilgamesh appela son ami et il examinèrent l'oracle [qu'il leur envoyait. Des yeux] de Gilgamesh coulaient des larmes. » Les Anciens bénissent et conseillent notre héros, puis formulent pour lui des souhaits notamment que la nuit lui « apporte des songes qui (le) réjouissent et que (le dieu) Lougalbanda (l') assiste (...) ». Notons que tout au long du récit le vocabulaire garde une connotation religieuse : prière, oracle, assistance divine, libation, invocation, songes, imploration, encens, incantation, oblats, hiérodules grandes prêtresses, hétaires, temple et bien sûr dieux et déesses. Le fil du récit renoue avec le rêve dans la quatrième tablette où il est question de cinq rêves et de leur explication dans les Col. I à IV. Gilgamesh recherche une assurance auprès, semble-t-il, de Shamash, faisant deux libations à ce dieu : « Montagne, apporte-moi un rêve qui me soit un présage [favorable... » dit-il par deux fois, selon un texte très mutilé donc lacunaire. Il en fait le récit à Enkidou : « [je vais te raconter] le rêve que je viens d'a[voir (...)] » Enkidou lui explique ce premier rêve et affirme

prophète Daniel.³² On pourrait y ajouter les songes mentionnés dans le Nouveau Testament, notamment les Evangiles, et ceux de Mahomet, dans le Coran. Nous reparlerons ultérieurement de tous ces songes. Comme le montrent tous ces songes, le contexte est bien, et toujours, celui de l'époque où ces songes ont eu lieu et ont été consignés par écrit. L'histoire, et donc le contexte réel (ou reconstitué) que s'est approprié le psychisme du rêveur, sont au rendez-vous de l'onirique.

Les deux premières caractéristiques n'ont nul besoin d'un long développement. Il s'agit de constats. Mais ils prouvent que le rêve, dont l'existence est également attestée chez les mammifères, joue un rôle indispensable à la vie psychique. La troisième caractéristique apporte un élément prouvant qu'au moins pour "l'habillement" du rêve, on se sort pas *un lapin du chapeau sans qu'il n'y soit déjà*.

4 - Indissociabilité du rêve et de la réalité

Mais, à partir de ce que nous venons de dire sur la contextualisation, on ne peut manquer d'en inférer que rêve et réalité sont indissociables. Parmi plusieurs arguments militant en faveur de la contextualisation, on peut relever

qu'il est favorable. (Col. I, vv. 16617 puis VV. 30 à 39, puis vv. 50 à 52. Notre héros a un second rêve qui lui semble funeste, son ami le rassure par ses explications. (Col. II, vv. « à 17). Le récit se continue par un « troisième rêve qui survient après les préparatifs déjà décrits pour les deux premiers songes (...) » Ce nouveau rêve est aussi désagréable que le second : « Mon ami, je viens de voir un troisième rêve tout à fait effrayant. (...) L'ayant écouté, Enkidou pour expliquer son rêve dit à Gilgamesh : » Une cassure empêche d'avoir l'explication de ce troisième rêve ainsi que le récit du quatrième dont n'est ainsi conservé que le commentaire (col. IV) : Le rêve que tu a[s vu mon [ami], en voici l'explication : Houmbaba, comme un di[eu (?)...Avant qu]e la lumière ne paraisse, [...contr]e lui nous obtiendr[ons la victoire. Houm]baba contre qui nous sommes irrités [...] nous triompherons de lui[... » (Col. IV, vv. 1 à 7). Gilgamesh fait des offrandes et demande un cinquième présage. Mais le texte est cassé au moment où le sommeil s'empare de lui et le cinquième rêve nous est perdu. La sixième tablette contient encore un rêve, cette fois d'Enkidou, qu'il raconte à son ami. (Col. I, vv. 192 à 195). La septième tablette débute par un avertissement donné en songe. En fait Enkidou tombe malade (Col.I, vv. 1 à 19), il se met à délirer (on interprète ainsi les vv. 36 à 49 ses invectives contre « la porte »). Puis Gilgamesh s'interroge sur les propos étranges de son ami mourant qu'il prend pour un rêve extraordinaire. (Col. II très mutilée, vv. 16 à 25). Enkidou fait encore deux derniers rêves oppressifs : (Col IV, vv. 11 à 54) sur les enfers et la mort puis (Col. VI, vv. 1 à 17) « un rêve inexplicable » que le reste du texte n'élucide pas. De la huitième à la douzième tablette, il n'est plus question de songes, mais de quête de l'immortalité.

³² Cf. E. Aeppli, *Les rêves et leur interprétation* Payot, Paris, 1951; p. 89.

l'existence d'un travail rationnel de l'esprit au cours du rêve. Rappelons ici les rêves concernant la résolution de problèmes tel que celui très connu rencontré par Champollion avec la pierre de rosette. Armand Cuvillier cite par ailleurs le cas d'un archéologue qui avait essayé vainement de déchiffrer les inscriptions de deux petits fragments d'agate supposés provenir des bagues de quelque babylonien. S'étant couché une nuit, accablé de fatigue, il s'endormit profondément et rêva. Dans ce rêve, un prêtre de l'antique Nippour lui apparut, qui le conduisit au trésor du temple de Bel. Là, ce prêtre lui révéla que les deux morceaux d'agate étaient deux fragments extrêmes d'un cylindre votif (...). Une fois éveillé, l'archéologue réunit les deux fragments et arriva ainsi à reconstituer l'inscription.³³ Andrew Lang, qui rapporte aussi ce rêve, ajoute qu'étudiant les manuscrits des Stuart en exil, il fut intrigué de voir souvent que le papier sur lequel étaient écrites les lettres du prince Charles et du roi, était comme brûlé et que l'encre avait un aspect singulier. Un matin en se réveillant, la vérité lui apparut tout à coup : on s'était servi d'encre sympathique et le papier avait été passé au feu ou traité par des acides. (...).³⁴ Alfred Guillaume cite lui aussi, à propos des songes véridiques, le cas de Herman V. Hilpert, professeur d'assyriologie à l'université de Pensylvanie, qui s'était vainement évertué à déchiffrer l'écriture gravée sur deux petits fragments d'anneaux d'oreilles en agate. La nuit, il vit en songe le prêtre qui avait fait vers 1300 av. J.C. la paire d'anneaux.³⁵

En ce qui concerne ce travail intellectuel au sein du rêve, citons entre autres ouvrages, celui de Wilhelm Moufang et W. O. Stevens, intitulé *Le mystère des rêves*.³⁶ Ces auteurs y rapportent des rêves d'artistes (poètes, écrivains, peintres et musiciens). Selon leurs dires, des peintres comme Corot, Raphaël ou Dürer, ont vu des images dont ils se sont fidèlement inspirés. De même que certains musiciens célèbres ont entendu *en rêve*, comme le relatent par exemple Haendel, Mozart, Schubert³⁷, Schumann ou Wagner des morceaux

³³ A. Cuvillier, *Manuel de philosophie* Tome I Psychologie ; Armand Colin, Paris, 1947 ; pp. 592 et 593. Cuvillier précise qu'il en fait le récit d'après Jastrow, *La subconscience*, 62-63.

³⁴ *Ibid.*, 63.

³⁵ Alfred Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites*, Payot, Paris, 1950 ; p. 275.

³⁶ Deux rives, 1956 avec une préface de Jacques Bergier, et Heilderberg, 1953 ; pp. 54 à 62, puis pp. 65 à 70.

³⁷ C'est le psychiatre Alfred Hoche qui « admet dans son livre *Le moi du rêve* que Schubert rêvait de nouvelles mélodies », comme le rapportent Moufang et Stevens. Par ailleurs, en ce

(ouverture, sonate, chœur, lied, etc.) qu'ils transcrivirent à leur réveil. Ces mêmes auteurs font état de rêves de savants comme par exemple le mathématicien Condorcet ou le chimiste Kekulé, grâce auxquels ils trouvèrent la solution à leur problème, alors même que celle résistait à leur recherche à l'état de veille.³⁸ On peut parler de créativité onirique dans les cas bien connus ci-dessus. Kekulé découvrit dans son sommeil, comme on le sait, le caractère cyclique de la structure moléculaire du benzène. Le physicien Niels Bohr rêva, en une nuit, les bases de la théorie sur le nuage atomique.

Sans vouloir insister sur ces inspirations obtenues pendant le sommeil, nous tenons encore à rapporter deux cas étranges qui pourraient passer pour des canulars. D'abord celui du compositeur Giuseppe Tartini qui dans son sommeil, conclut en rêve un pacte avec le diable. Ce dernier, avec son propre violon, se mit à jouer une sonate d'une exquise beauté. Cette sonate que Tartini transcrivit à son réveil devint *La Trille du Diable*. Ensuite le cas à peine croyable de l'écrivain Robert Louis Stevenson qui disait avoir réalisé une grande partie de sa production littéraire entre le rêve et l'état de veille. Son célèbre *Docteur Jekyll et M. Hyde* aurait été composé ainsi. Il aurait affirmé, par ailleurs, qu'il pouvait faire des rêves suivis et qu'il parvenait à reprendre le fil d'un rêve d'une nuit à l'autre, rêvant en quelque sorte sur commande !

On peut admettre, avec ces auteurs, que le phénomène du sommeil, comme celui conjoint de la somnolence ou du demi-sommeil, soit propice, grâce sans doute à la détente du psychisme, à ce genre d'inspirations. Ces phénomènes oniriques donneraient «libre cours à une synthèse d'images que les efforts du cerveau éveillé» refouleraient. À notre sens, cette courte accumulation de cas célèbres reste trop modeste pour qu'il soit possible de prouver avec une certitude absolue qu'ils ne sont pas simples coïncidences. On peut soutenir toutefois le contraire. On peut en effet alléguer que, contrairement aux célébrités, la quasi totalité des "coïncidences" advenues pour de petites

qui concerne Haendel ils écrivent : « Lorsque Haendel composa son *Messie*, il fut un jour à court d'inspiration. En rêve, il entendit le chœur final de son oratorio, et cela si distinctement, qu'il n'eut plus qu'à l'écrire à son réveil. »

³⁸ W. Moufang et W.O. Stevens, *op. cit.* ; pp. 62 et 63 ainsi que pp. 70 à 73.

gens est tombée dans l'oubli, faute d'avoir été consignée par écrit. D'où la posture souhaitable d'incertitude sur cette question, que nous faisons nôtre. Relevons un autre aspect qui n'apparaît pas clairement de prime abord. Il s'agit du rapport existant entre le phénomène onirique et des pratiques culturelles telles que la divination, la prophétie ainsi que des concepts tel que ceux de destin, de prédestination, de Providence divine. En quoi, par exemple, l'idée de destin peut-elle être liée au rêve ? Cela nous conduit à chercher à comprendre comment rêve et pensée magique se nourrissent l'un l'autre.

B – Le lien de l'onirisme avec la pensée magique.

Se donnant comme une technique prétendant utiliser des puissances mystérieuses, la magie s'est présentée jadis comme capable d'agir sur la nature. Elle utilisait des formules ou des rites pour obtenir des résultats à l'encontre même des lois de la nature. Or, qui dit magie, dit aussi magicien. Il fallait un sujet pensant pour pratiquer la magie. Ce sujet cherchait à s'expliquer les phénomènes qu'il voyait, parce qu'il convoitait "l'efficace". Il projetait dans la nature sa subjectivité humaine. Notre présent objet n'est pas la magie proprement dite, d'ailleurs nous renvoyons nos lecteurs à l'excellent article de R. Devisch dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*,³⁹ sur la magie, notamment les regards évolutionnistes et comparatifs. Notre objet est seulement ici la pensée magique.

1 – L'essence de la pensée magique

L'essence de la magie consiste précisément dans cette projection de la subjectivité. Explicitons par quelques exemples simples la projection en question : l'orage gronde parce que le ciel est en colère, le soleil se lève et se couche, et il se couche parce qu'il est fatigué, de même il se relève quand il s'est reposé. L'essence de la pensée magique découle de l'essence même de la magie.

³⁹ Cf. Bonte-Izard, *Quadrige/PUF*, Paris, 2002² ; p.p. 431 à 433.

"Ainsi que l'avaient constaté les ethnologues du siècle dernier, l'attitude magique est unanimement partagée par les primitifs quelle que soit la peuplade. Il y a comme un sens inné des choses qui découle de l'apparence quand ce n'est pas de l'évidence, faisant office de vérité. Cette mentalité ancestrale est restée vivace dans les esprits jusqu'à nos jours, imprégnant la pensée humaine. Elle a pris corps dans le langage, dans les images, les figures de pensée et les métaphores qu'il véhicule. De ce fait celles-ci restent couramment utilisées. Ce qu'on appelle la pensée magique se tient dans l'ombre à côté de la pensée rationnelle, prête à exercer son influence sur elle, et pour ainsi dire intimement mêlée l'une à l'autre.

La pensée magique n'a que peu de rapport avec une volonté de puissance, de bienfaisance ou de maléfaisance, même si très marginalement une capacité de nuisance peut être recherchée par la pratique de la sorcellerie. Elle est bien plutôt tributaire, encore de nos jours, d'ancestrales strates porteuses de charges affectives ou émotionnelles, et se présentent liées à des "tonalités" telles que par exemple l'enchantement, la crainte ou la fascination, etc.

Relevons que dans son article, Devisch rappelle que «jusqu'à nos jours (Hallpike, 1979) on n'a cessé de prétendre que la pensée magique caractérise la pensée primitive de la même manière que celle de l'enfant.» Et qu'«elle ne serait pas sans analogie avec des formes de défense, même névrotique, devant l'angoisse ou d'autres sentiments d'aliénation.» Elle présenterait par ailleurs «un aspect caractéristique de la pensée prélogique de l'enfant et de son désir narcissique (Roheim).» Nous souscrivons bien sûr à ces quelques renseignements intéressants de Devisch au sujet de la pensée magique. Cet auteur se focalise surtout sur la magie, il n'aborde qu'incidemment dans son article la pensée magique. Nous verrons que Bachelard, en traquant la «psychologisation» de l'image poétique, nous apporte une somme considérable d'éléments au sujet de cette pensée magique. Il ne l'appelle du reste pas ainsi. Comme Bachelard, qui a théorisé sur cette question dans sa "poétique", Devisch semble admettre que «des processus cognitifs primaires» s'intègrent à «nos émotions et nos expériences corporelles non verbalisées.» Tandis que la magie, au XXI^e siècle, est en voie de disparition totale, la pensée magique

en revanche perdue, parce qu'elle relève des structures indélébiles de l'affectivité.

Notons que Devisch dit encore que la pensée magique «est attentive à tout ce qui est anormal ou exceptionnel, telles certaines caractéristiques individuelles innées (psychiques : télépathie, voyance ; physique : difformité, gémellité, épilepsie) ou sociales (...).» De ce point de vue, la "visite" des défunts en songe, qui est un cas de voyance particulier, est une expérience onirique très courante et très intéressante pour notre réflexion.

2 – Tanatos, onirisme et pensée magique.

La croyance en une vie après la vie, provient sans nul doute de rêves de défunts. Ceux-ci semblent venir pour s'entretenir avec le rêveur, lui prodiguer des conseils, l'aider à résoudre un problème⁴⁰. De là, le sentiment populaire assez répandu que les défunts veillent sur les vivants pour les protéger, mais aussi les importuner. De là aussi, sans doute, une des raisons du culte des morts dans certaines civilisations. Cependant, certains rêveurs favorisés par la visite d'un ou plusieurs parents défunts témoignent d'une présence réelle qui les impressionne. L'impression est renforcée par l'intention qui semble être généralement bienveillante (le défunt veut du bien au rêveur) et par les conséquences positives qui s'en suivent. Mais parfois aussi l'intention semble malveillante (le défunt paraît vouloir du mal au rêveur).

Voici un exemple suivant paraissant digne de foi du rôle mystérieux, réel ou imaginaire, prêté aux défunts. Nous n'aurions sans doute jamais connu les treize chants de la Divine Comédie de Dante, qui avaient été un moment égarés après la mort du poète, sans un rêve étrange. Toutes les recherches pour les retrouver étant restées infructueuses, on admit alors que Dante n'avait pas achevé le *Paradiso*. Nous savons cela et la suite de l'histoire, grâce à la *Vie de Dante* de Boccace. Cet auteur raconte qu'on poussa les deux

⁴⁰ W. Moufang et W.O. Stevens, *op. cit.* ; p. 77 rappelle l'exemple qui figure dans *De cura pro mortuis gerenda* de saint Augustin : « (...) Cela se passait à l'époque où Augustin demeurait encore à Milan. Un jeune homme se vit réclamer le paiement d'une dette contractée par son père défunt. Le créancier lui présenta une reconnaissance dont le jeune homme ignorait l'existence. Il en ressentit un vif chagrin. C'est alors que son père lui apparut en rêve et lui dit où se trouvait la quittance. Il la retrouva effectivement à la place indiquée, et le créancier malhonnête dut rendre la reconnaissance qu'il n'avait pas remise. »

fil du poète, Jacopo et Piero, à écrire une fin pour la Divine Comédie. Or, quelques mois après cette décision, Jacopo eut pendant son sommeil la "visite" de son père. Jacopo lui demanda s'il était bien vivant. Sur quoi son père lui répondit qu'il l'était mais de la vraie vie qui n'est pas celle de ce monde. Puis Jacopo lui demanda s'il avait terminé la Divine Comédie. Son père lui affirma qu'il l'avait bien terminée et lui indiqua où se trouvaient les chants égarés. Avec Piero Giardino, un ancien élève de son père, Jacopo se rendit dans la maison où le poète était mort. Les deux hommes y découvrirent effectivement le manuscrit des treize chants manquants qu'on avait tant cherché. Doit-on soupçonner Jacopo de supercherie ? Nous ne voulons ni ne pouvons trancher sur ce point.

Comme le conseille avec humour Rabelais⁴¹, si l'on a peur des morts on peut user de *sciomanie*, c'est-à-dire de la divination par les ombres des défunts. Les morts et leurs ombres apparaissant en rêve, ils étaient sensés connaître l'avenir comme les dieux. C'est ainsi, par exemple, qu'un défunt aurait prédit à Pompée l'issue de la bataille Pharsalique.

3 – le lien de la pensée magique avec la divination et la prophétie.

Nous verrons que, dans les deux grandes cultures que nous convoquerons pour notre recherche, le phénomène onirique semble enfermé chez les anciens dans le cadre de la divination ou de la prophétie : de la divination pour la culture hellénistique ou paléo-sémitique, de la prophétie, et plus particulièrement de la Révélation, en ce qui concerne la culture religieuse néo-sémitique qu'elle soit juive, chrétienne ou musulmane. Ce phénomène onirique nous semble même commandé par elles. Nous nous expliquerons sur ce sujet. Cela nous a conduit à y voir un lien entre une pensée archaïque tardivement rémanente dans les représentations culturelles humaines et le rêve. Comme nous l'avons déjà dit, nous préférons appeler *magique*, cette pensée qu'on qualifie souvent de pré-logique et qui a perduré jusqu'à nos jours dans les productions culturelles humaines. Tout un travail d'évolution intellectuelle a cependant été entrepris par les scientifiques et les philosophes pour

⁴¹ Rabelais, Livre III, chap. XXV de *Pantagruel*, où sur le mode humoristique l'auteur passe en revue toutes les mancies pour le besoin de Panurge qui veut être conseillé sur l'avenir.

démythologiser cette pensée magique et parallèlement développer la pensée rationnelle. Ce travail se poursuit de nos jours, mais nous sommes convaincu que la pensée magique ne peut pas totalement disparaître. Elle est en effet inhérente à l'activité de l'imagination.

Citons longuement Gilbert Durand qui s'attaque à une critique générale qu'il est possible de faire des théories ayant minimisé l'imagination. Et cela, «soit en pervertissant son objet, comme chez Bergson où il se résout en un résidu mnésique, soit en dépréciant l'image comme un vulgaire doublet sensoriel préparant ainsi la voie au nihilisme psychologique de l'imaginaire sartrien. La psychologie générale, fût-elle timidement phénoménologique, stérilise la fécondité du phénomène imaginaire en le rejetant purement et simplement ou alors en le réduisant à une maladroite esquisse conceptuelle. Or c'est à ce point qu'il faut avec Bachelard revendiquer pour le philosophe le droit <à une étude systématique de la représentation> sans exclusive aucune. Autrement dit, (...), la phénoménologie psychologique a toujours coupé entre le noumène signifié et le phénomène signifiant, confondant le plus souvent le rôle de l'image mentale avec les signes du langage tels que les définit l'école saussurienne. Le grand malentendu de la psychologie de l'imagination, c'est finalement, chez les successeurs de Husserl et même de Bergson, d'avoir confondu, à travers le vocabulaire mal élaboré de l'associationnisme, l'image avec le mot. Sartre, (...) arrive peu à peu, (...), à mésallier l'image avec la famille sémiologique. Finalement pour Sartre l'image n'est même pas, comme pour Husserl, un <remplissement> nécessaire du signe arbitraire, elle n'est qu'un signe dégradé. (...) il est capital de remarquer que dans le langage, si le choix du signe est insignifiant parce que ce dernier est arbitraire, il n'en va pas de même dans le domaine de l'imagination où l'image — aussi dégradée qu'on puisse la concevoir — est en elle-même porteuse d'un sens qui n'a pas à être recherché en dehors de la signification imaginaire. C'est finalement le sens figuré qui seul est significatif, (...). D'où le nécessaire retour (...) à une phénoménologie naïve, préparée par un long désintéressement scientifique.»⁴²

⁴² Cf Gilbert Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992² ; p.p. 23 à 25.

Bachelard que nous convierons dans la partie de notre perspective philosophique, établit sa conception du symbolisme imaginaire sur le dynamisme créateur de l'imagination, lequel est en même temps organisateur et homogénéisateur de la représentation. Non seulement donc, l'imagination est la faculté de créer des images mais cette création plastifie, par la puissance dynamique de l'imaginaire, l'image cérébrale fournie par la perception. Autrement dit, l'image mentale, représentation par l'intellect de l'image cérébrale, est déformée par ce qui s'y agrège de retentissement affectif, émotionnel ou autre.

On ne peut penser sans images. On a voulu une pensée débarrassée de l'image, affirmait Pradines dans son *Traité de Psychologie* (II, 2, p. 162), parce qu'«on a voulu qu'elle ne fût même pas accompagnée d'images» ; Cela ajoutait-il, «conduisait à chercher une pensée incapable de s'exercer.» Nous verrons, à l'occasion de notre perspective philosophique, que la dialectisation bachelardienne du savoir a conduit Bachelard à envisager une synthèse et même à nous en donner les prémisses. Il convient de considérer que cette synthèse soit inachevée, comme nous le montrerons. Nous pensons que cet épistémologue a envisagé, au terme de son œuvre scientifique, qu'il n'était pas possible de faire l'économie de l'inévitable psychologisation dans le processus diachronique du savoir et que l'*Aufhebung* conservait sinon la totalité de cette psychologisation, du moins des résidus assez importants.

4 – L'imagination serviteur de la pensée magique et de la pensée logique.

La pensée magique était et reste une pensée qui se nourrit d'images. On peut dire qu'elle était et est toujours un métalangage exploitant les représentations symboliques que sont le mythe, la métaphore, la parabole, l'allégorie, la prosopopée, l'apologue, bref toutes les représentations fournies par toutes les figures de mots et de pensées inventées pour donner du sens. À défaut de posséder les concepts synthétiques et partant abstraits que développera par la suite l'intelligence spéculative, elle s'appuyait sur un tel arsenal figuratif, lequel exigeait toute une herméneutique pour dévoiler et donc comprendre son contenu. Nous appuyant sur ce que nous venons de dire au sujet de cette

indestructible psychologisation, et ayant une vision dialectique de la constitution du savoir, nous pensons qu'on ne peut plus l'évincer.

Chez les Anciens, on peut relever même une posture magique. Elle consistait à vouloir capter les forces vitales du devenir grâce à une attitude imaginative, pour tenter de donner du sens aux évènements, aux choses et au monde. C'est pourquoi, ils ont cherché à les expliquer au moyen d'une *mythologie* signifiante. Un dessein éternel semblait alors s'accomplir au sein même du devenir collectif. Même pour un destin individuel, cela nous semble avoir été perçu comme tel. Les structures de cet imaginaire travaillant au service de la pensée magique, se manifestent bien à notre pensée logique comme bâtie à partir des grands schèmes, tournant notamment autour d'*Éros*, de *Chronos* et de *Thanatos*. Évidemment ce n'est plus le cas aujourd'hui.

Mais, en tout état de cause, on ne peut réduire cet *imaginaire magique* à la *folle du logis* que la raison finira un jour par soumettre. Nous sommes incités à penser ces structures imaginaires par définition *figuratives*, en termes de contenus dynamiques qui se déploient selon deux types de fonctionnalités. Il y a une fonction imaginative diurne qui obéit à une intention déterministe car il faut être performant dans le vécu quotidien et une fonction imaginative nocturne qui travaille dans le relâchement pendant le sommeil. Cette dernière qui ne subit plus la pression immédiate de la quotidienneté, est alors le jouet d'autres pressions qui font défiler devant la conscience les images du rêve. On peut voir dans la rêverie un état intermédiaire, pas tout à fait diurne et pas tout à fait nocturne. En ce sens, on subodore que la pensée magique procède du rêve autant que de la rêverie, qu'elle en est tributaire, et vice versa que le rêve et la rêverie sont nourris par cette pensée.

Encore un mot sur ce sujet. On peut rapprocher notre concept de fonction imaginative de la capacité fabulatrice, déjà évoquée *supra*, théorisée par Bergson. Comme le postulait ce philosophe, une telle capacité "commandée par la vie", aurait eu jadis (et encore aujourd'hui) pour fonction de remplacer l'instinct lequel, par suite de l'évolution, fait défaut chez l'homme. Sans nous appesantir à nouveau sur cette intéressante approche bergsonienne, disons encore que, d'après celle-ci, cette fonction fabulatrice serait axée sur les représentations hallucinatoires que l'élan vital engendre chez l'homme. Ces

représentations s'opposeraient à la force dissolvante de l'intelligence. La fonction fabulatrice jouerait, en plus souple et plus étendu, le même rôle que l'instinct en voie de disparition chez le «sapiens sapiens». Elle maintiendrait la cohésion sociale du groupe, menacée par la tendance à l'égoïsme et l'individualisme. Tendance à l'individualisme que crée le développement de l'intelligence. Elle viendrait aussi conforter le besoin de l'homme de se projeter dans l'avenir et, c'est ce qui nous intéresse ici, ouvrir une brèche dans un destin individuel voué à la mort. Cette projection est nécessaire pour le persévérer dans son être, tant ce besoin et cette persévérance se nourrissent d'espoir.

Par ailleurs, comme les Anciens l'avaient bien vu, toute destinée humaine se présente comme une énigme qui ne trouve sa solution, comme sa conclusion, qu'au seuil de la mort. L'homme a besoin de sens. La capacité conférée à l'animal par l'instinct est, chez l'homme, nous venons d'en parler, minée par l'intellect. Or, il lui faut garder confiance dans ses entreprises grâce à des habitudes sociales et à des productions culturelles satisfaisant son besoin de sens. Il a ainsi développé un besoin de croire et, en tout premier lieu, de s'appuyer sur l'activité de son imagination et de son intelligence pour tout cela.

Nous en avons terminé avec ces considérations méthodologiques qui ont porté sur l'impossibilité d'immersion physique dans des cultures du passé, sur l'intentionnalité qui préside à la dynamique onirique, sur les caractéristiques anthropologiques du phénomène et son lien avec la pensée magique. En ce qui concerne notre questionnement sur la possibilité ou non d'élaborer une ethnographie du rêve, et par conséquent d'en faire une ethnologie sérieuse, nous décidons de nous engager dans une approche la plus concrète possible d'une anthropologie de l'onirisme, à partir de la documentation sur l'Antiquité et sur le Moyen Âge que nous possédons.

«Nous nous alimentons (...) à cette expérience que des milliers de générations ont amassée et qui devient perceptible sous forme de symboles.» Ernest Aeppli⁴³

CHAPITRE II – Les oniologies ancestrales et antiques.

Nous nous intéresserons d'abord dans ce présent chapitre à l'anthropologie ancestrale (protohistoriques et antiques) de l'onirisme. Nous attachant à montrer la dimension universelle du rêve. On ne peut, en effet, contester l'existence de ce phénomène psychique dans l'espace comme dans les temps les plus reculés que l'on puisse scruter. Et cela aussi dans les lieux autres que ceux des cultures sémitiques considérées dans notre travail. Pour ce faire, nous explorerons dans un premier temps les oniologies anciennes non sémitiques, comme non hellénistiques. Cela nous donnera en même temps un aperçu de celles de l'Égypte, de l'Inde et de la Chine. Puis, dans un second temps, nous aborderons l'oniologie de l'antiquité précoce gréco-latine. Le but est de porter au dossier que les caractéristiques anthropologiques du rêve ne sont pas restreintes aux seules cultures faisant l'objet de notre étude. Et que, par ailleurs, il en est de même de la culture qui a la plus grande ancienneté connue dans le passé afro-méditerranéen, à savoir l'Égypte. Elles sont ainsi universelles aussi bien dans la diachronie que dans la synchronie. Entrepreneons donc, tout d'abord dans ce chapitre, cette exploration des oniologies anciennes non sémitiques.

A – Les oniologies anciennes non sémitiques

Nous ne retiendrons, dans cette première partie, que quelques cas connus ayant surtout pour objet de souligner, comme nous le souhaitons, la dimen-

⁴³ *Les rêves et leur interprétation, op. cit.* ; p. 24.

sion universelle du rêve, dans les temps anciens et mêmes archaïques. C'est surtout chez les primitifs, et moins loin de nous en Égypte et en Asie, que nous choisirons ces exemples de rêves. Ceux-ci, comme on le verra, seront liés à la divination et relèveront de l'univers magique.

La divination nous paraît, en effet, devoir se fonder sur un microcosme construit par l'homme en imitation du macrocosme, comme le pense J. Vernant.⁴⁴ Ce système consisterait à "singer", si l'on peut dire, par la création d'un *analogon*, une atmosphère ou situation numineuse. Il ne serait qu'une application très large du principe de l'homéopathie. Ce principe est naturel à la pensée symbolique des primitifs, laquelle est présente dans les rituels magiques ou religieux et, comme l'a montré Piaget, présente aussi dans la pensée infantile. Le présage, du fait de sa participation à l'ambivalence du numineux, conduit au rite magique. Les diverses méthodes divinatoires des primitifs permettent une prédiction subtile de l'avenir. En fait, le magicien tire parti du caractère d'incertitude présentée par la méthode utilisée, et qui permet de multiples possibilités d'analyse et d'interprétation. De ce fait, la divination paraît relever du pronostic plutôt que d'une prédiction. Un présage peut d'ailleurs avoir une signification contraire à ce qu'on est naturellement enclin à supputer et donc à attendre. Du reste tout signifiant symbolique exprime une dualité intrinsèque. Pour prendre une comparaison, ce signifiant est un peu comme le Yin-Yang,⁴⁵ lequel est chargé de positivité et de négativité.

Autrement dit, il y a donc un double signifié et l'interprète joue sur le basculement possible de la prédiction qui a en quelque sorte le visage de Janus. On peut y voir aussi une ressemblance avec le principe homéopathique. On sait que l'homéopathie peut, dans certains cas utiliser des substances toxi-

⁴⁴ Cf J. Vernant, *La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines*, in *Journal de Psychologie*, 41^{me} année, n° 3, Juillet 1948. Cité par Jean Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, puf, Paris, 1958; p. 187.

⁴⁵ Cf *Le dictionnaire des symboles* de Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, Robert Laffont, Paris, 1982; p. 1032. D'après cet ouvrage, et de ce que l'on sait de l'esprit chinois ancien, le Yin-Yang est représenté par un Hexagramme qui résume la dualité recélée par une montagne dont on sait que leurs versants sont l'un ombreux et l'autre ensoleillé. D'où les aspects inhérents à toutes choses connotés par le Yin-Yang, que sont l'obscur et le lumineux, le terrestre et le céleste, le négatif et le positif, le féminin et le masculin, etc. . Le Yin n'existe que par rapport au Yang et inversement. Ils sont inséparables et le rythme du monde procède de leur alternance. «C'est en somme l'expression du dualisme et du complémentarisme universel.»

ques qui à doses infimes se révèlent être des médicaments alors qu'à une dose atteignant le seuil de toxicité, ils deviennent des poisons mortels. L'interprète, se situant sur le fil du rasoir, se garde d'un mauvais résultat possible en prévenant son consultant d'une possibilité de retournement en négatif (défavorable) d'un présage qui aurait pu être positif (favorable). D'où des réponses ambiguës, d'où les précautions opératoires de la magie, d'où aussi la recommandation faite au consultant par l'interprète, de la prière et du jeûne pour obtenir la faveur ou le succès escompté, d'où peut-être aussi le choix de procédés magiques plus techniques pour se prémunir par avance contre les aléas du résultat supputé par l'interprète, etc.

«Les mages chaldéens, avaient varié presque à l'infini les procédés (...); bélomancie, ornithomancie, ophyomancie, etc. Les Grecs et les Latins ne leur furent guère inférieurs. Mais, souvent, à la simple application du principe du symbolisme, s'ajoutent des conditions qui font intervenir une source d'efficacité proprement magique.»⁴⁶ Ce caractère magique du mode opératoire nous conduit à faire une incursion dans les pratiques des primitifs, avec le chamanisme.

1 - Le rôle du rêve chez les primitifs. Le chamanisme.

«Par le rêve, le primitif communique avec les êtres sacrés, avec les ancêtres et les morts et repense ses rites dans l'atmosphère mythique.»⁴⁷ Le rêve était donc un moyen pour le primitif, parmi d'autres supposés efficaces, de communiquer avec un univers mythique habité par le numineux, les ancêtres totémiques et les héros légendaires des temps anciens. La charge numineuse de cet univers, qu'on peut qualifier de "spirituel" ou mieux de surnaturel, donne l'illusion au rêveur de bénéficier d'une évasion hors des limites de la condition terrestre et d'avoir la faveur d'un commerce avec les puissances numineuses. A. P. Elkin écrit à propos du totémisme en Australie du nord-ouest⁴⁸ : «L'ancien temps des héros est le temps du rêve, mais non pas le rêve passager de la nuit. C'est plutôt l'éternel temps de rêve de la réalité

⁴⁶ Cf Jean Cazeneuve, *op. cit.*; pp. 187 et 188.

⁴⁷ Cf Jean Cazeneuve, *op. cit.*; p. 308.

⁴⁸ Cf A. P. Elkin, *Totemism in North-western Australia (The Kimberley division)*, in *Oceania*, n° 20, 1932-1933; pp. 257-296.

spirituelle à laquelle une signification historique est attachée». ⁴⁹ Le temps du rêve participe de l'incompatibilité générale qui sépare le sacré du profane. De même que le rêve qui se produit au cours du sommeil est en quelque sorte séparé, exclu de la veille, de même la vie profane et la vie religieuse ne peuvent coexister dans les mêmes unités de temps. La fête religieuse, du moins chez les primitifs, est comme le reflet et la commémoration collective d'un passé mythique, pendant le temps où elle se déroule. La fête est donc, sur ce plan, apparentée au rêve qui, lui, plonge ses racines dans une mémoire et un passé individuels. ⁵⁰ Aussi bien, nous soutenons à plusieurs reprises dans notre travail que la pensée magique participe du rêve. Et nous assimilons ici la fête religieuse à une sorte de temps de rêve, qui la fait, pour nous, tributaire de la pensée magique.

Par ailleurs, Lévy-Bruhl, dans son livre *La mentalité primitive* cite de nombreux exemples de la fluidité des images dans le mythe. Comme on retrouve cette même fluidité dans le rêve, on a là un point de comparaison permettant d'entrevoir la parenté du mythe avec le monde du rêve. «Les primitifs, avance Jean Cazeneuve, ont d'ailleurs conscience de ce fait. Ainsi, dans de nombreuses langues australiennes et papoues, certains mots désignent à la fois le rêve et le mythe. » ⁵¹

2 - Les oniologies autres que sémitique et hellénistique.

Ainsi que nous allons le voir maintenant, la topologie du rêve ne peut être restreinte aux zones de cultures sémitique, celles du Proche Orient Ancien (POA), et aux zones de culture hellénistique, celles du bassin méditerranéen, exception faite de l'Égypte avant l'ère ptolémaïque. Pour autant, à titre d'exemple, l'Asie sera notre seul champ d'investigation, ne souhaitant pas alourdir notre propos et n'ayant du reste pas de documentation sur d'autres aires culturelles. Nous savons, grâce à l'égyptologie et aux découvertes effectuées depuis presque deux siècles dans l'aire du POA, qu'«en Égypte et Mésopotamie anciennes, des "livres de rêves" spécifiques étaient compilés à

⁴⁹ Cf A. P. Elkin, *op. cit.*; p. 265, cité par Caseneuve, p. 308.

⁵⁰ Cf Jean Cazeneuve, *op. cit.*, 1968; pp. 307-308.

⁵¹ Cf Jean Cazeneuve, *op. cit.* p. 307.

l'usages de devins spécialisés.»⁵² Dans ces civilisations, le rêve était un moyen d'annoncer l'avenir et de permettre un contact avec les dieux. Voyons donc dans un premier temps ce qu'il en est particulièrement de l'Égypte ancienne.

3 - La religion populaire de l'Égypte : la collusion entre songe et oracle

Comme l'a montré l'archéologie, on croyait en Égypte vers 2700 av. J.-C., donc sous la X^e dynastie, qu'il était possible d'obtenir par le moyen du rêve, une révélation de l'avenir. Nous aurons tendance à parler d'une *oniromancie aristocratique* par rapport à celle du commun des mortels, dont nous n'avons pas de traces, mais qui n'en existait certainement pas moins. En effet, les dieux semblaient apparaître plutôt aux grands de ce monde, pharaons ou rois, parce que leur histoire nous en a été restituée par l'archéologie et l'épigraphie. Nous savons aussi qu'il existait des spécialistes de l'interprétation des rêves, sorte de délégués des dieux appelés «scribe de la maison de vie.»⁵³ Les égyptiens, qui pensaient être redevables aux dieux pour leur don des signes hiéroglyphiques, admettaient que ces mêmes dieux étaient les auteurs des songes. Charge était aux scribes, hommes connaisseurs de l'écriture, de les interpréter. Ils étudiaient les visions nocturnes s'appliquant à en déterminer le sens, entre autres procédés par le secours des méthodes hiéroglyphiques, nous explique Henri Vidal.⁵⁴

Il était nécessaire à ces "spécialistes" de recourir à des règles d'interprétation répertoriées dans des formulaires, appelés clef *des songes*. Quelques fragments de ces recueils égyptiens nous sont parvenus qui permettent de nous faire une idée de leur système d'interprétation. «Les premiers identifiés datent de la XIII^e dynastie (vers 1750 av. J.-C.). (...) A chaque objet rêvé correspond une signification (...)»⁵⁵

En Égypte, la religion populaire comportait, entre autres, trois aspects : la consultation des oracles, qui était une pratique ancienne qu'on trouve depuis le début du Nouvel Empire (1539 à 672 av. J.-C.), le recours aux vi-

⁵² Cf DEJ, art. *Rêves*, Cerf, Paris, 1993; pp. 976 à 978.

⁵³ Voir à ce sujet Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, puf /que sais-je? n° 3176, Paris, 1997; p. 12.

⁵⁴ Cf la notice rédigée par Henri Vidal dans la *Clef des songes*, *op. cit.* ; p. 19.

⁵⁵ Cf Sophie Jama, *op. cit.*; p. 13.

sions du songe, plus ou moins provoquées, et l'emploi de procédés magiques, la magie ne se distinguant guère en Égypte de la religion. Il y avait donc d'abord, à l'époque ptolémaïque puis romaine, la persistance, héritée des époques antérieures, de la pratique très répandue consistant dans la consultation des oracles. Elle demandait l'aide d'un prêtre qui se faisait l'interprète des dieux. Il y eut parallèlement, à partir du IV^e siècle avant J.-C., le phénomène d'incubation c'est-à-dire la recherche de visions en songe que l'on favorisait en allant passer la nuit dans des temples. On se faisait interpréter ces visions par des onirologues (et plus tard par des onirocrites) professionnels.

Les songes avaient souvent trait à des guérisons ou aux moyens de se soigner et de guérir. A. Moret affirme que la maladie ressortissait de cette thérapeutique cathartique. «La maladie, dit-il, ressortit de ces cas; l'être qui la cause est un adversaire (*kheft*)», tel que Seth ou Aphosis, voulant «imposer sa volonté à Râ et à tout dieu», «que seul le magicien sait dépister et peut maîtriser, de même qu'il chasse revenants, morts errants qui envoient de mauvais songes, etc.»⁵⁶ Développée et aménagée à la "sauce" égyptienne, «cette dimension religieuse de l'onirique (...) s'était répandue en milieu égyptien». Elle n'en était pas moins d'origine hellénistique, du fait d'une immigration grecque remontant au moins, comme l'atteste Hérodote, au VII^e siècle avant notre ère.⁵⁷

Le troisième aspect, enfin, de cette religion populaire égyptienne consistait dans l'utilisation de la magie. Celle-ci était très usitée dans la vie courante et le fut à toutes les époques. Les formules de la vieille magie égyptienne, déjà tributaires de tout l'apport du POA, notamment de la Perse, se trouvaient combinée avec les recettes et invocations grecques.⁵⁸ Des documents, en général de compilations tardives, sur ces pratiques magiques

⁵⁶ Cf A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, La renaissance du livre, Paris, 1926; d'où nous tirons les fragments de citations qui émaillent notre propos (p. 472).

⁵⁷ On sait que les contacts entre l'Égypte et la Grèce sont anciens. La remarque d'Hérodote sur «la venue des Grecs en terre égyptienne pendant et après le règne de Psammétique I^{er} (664-610 av. J.-C.) (...)» permet de se faire une idée de l'ancienneté de leur immigration, composée notamment de marchands et de mercenaires qui s'y installèrent. Cf Bill Manley, qui convoque à ce sujet Hérodote sans donner de référence, dans son *Atlas historique de l'Égypte ancienne*, Editions Ancient, Paris, 1998; p.110.

⁵⁸ Cf le travail de séminaire en Egyptologie, chez le Dr. S. Bickel, Université de Fribourg, qui est relaté par Florian Verdet, dans *L'image de l'au-delà en Égypte ptolémaïque et romaine*, internet, avril 2003.

(notamment rituels de mise en condition du local ou du préparateur) nous sont parvenus en démotique ou en grec. Ils contiennent des listes très hétéroclites de divinités égyptiennes, babyloniennes, grecques, à invoquer. La magie, en l'occurrence, dans ses velléités de contact avec l'au-delà, pouvait présenter quelque rapport avec le rêve, en tant que ce dernier semblait constituer une image d'un monde parallèle à celui de l'éveil. Les deux mondes pouvaient avoir des connexions secrètes et donc obscures pour les non initiés des rites magiques.

Cela dit, ajoutons que «les égyptiens se préoccupaient beaucoup de leurs songes et Pharaon en tout premier. À ce sujet, convoquons quelques anecdotes significatives. Le prince Thoutmosé étant allé à la chasse, fatigué, s'endormit à l'ombre du sphinx. En songe, il vit le dieu qui lui ordonnait de le débarrasser du sable qui l'étouffait et lui promettait en récompense une royauté prospère. Le prince ne se fit pas répéter l'ordre. Dans les circonstances les plus graves, Pharaon tenait compte des songes. En l'an V de Mèrènphtah, par exemple, les Tyrsènes, les Sardanes, les Lyciens, les Achéens et les Libyens attaquèrent en masse le Delta. Le roi voulait marcher contre eux, mais Ptah lui apparut en songe et lui ordonna de rester et d'envoyer des troupes dans les territoires occupés par l'ennemi. Quand le songe ne semblait pas clair, Pharaon convoquait ses interprètes. Le Joseph de la Bible fit sa propre fortune en interprétant le songe des vaches grasses et des vaches maigres et celui des épis. Un roitelet égypto-nubien, — l'Éthiopie était une autre Égypte — vit pendant une nuit deux serpents, l'un à sa droite, l'autre à sa gauche. Il s'éveilla. Les serpents avaient disparu, ce n'était qu'un rêve. Les interprètes discernèrent qu'un brillant avenir était réservé au rêveur qui, tenant déjà la haute Égypte, allait bientôt conquérir l'Égypte du Nord et faire paraître sur sa tête le vautour symbole du sud et le cobra symbole du nord.

Les particuliers (lettrés sans doute !) qui n'avaient pas d'interprète attitré se contentaient de consulter un ouvrage du genre de celui qui couvre le papyrus *Chester Beatty III*, qui est d'époque ramesside (XX^e dynastie, 1186 à 1069 av. J.-C. environ). Cet ouvrage est divisé en deux sections. La première section comprend les songes des suivants d'Horus considérés comme

l'élite des égyptiens. Les songes des suivants de Seth sont donc traités à part dans une seconde section. Si l'ouvrage avait été complet, peut-être nous serait-il parvenu d'autres procédés divinatoires. Car, à l'époque d'Hérodote (484-425 env. av. J.-C.), il y avait sept oracles d'existence vénérable en Égypte qui avaient chacun ses procédés en la matière. Mais nous n'avons que le début de la seconde section. C'est donc seulement par les songes des suivants d'Horus que l'on peut, malgré les lacunes assez nombreuses du papyrus, avoir une idée de ce à quoi rêvaient les égyptiens et comment ils interprétaient leurs rêves.

Dans un grand nombre de cas l'interprète procède par analogie. Un bon rêve annonce un profit, un mauvais rêve une catastrophe (...). Si l'on est plongé dans le Nil, on est lavé de ses péchés. Mais tous les cas ne sont pas aussi simples. L'interprétation ne pouvait être à la portée de tout le monde sinon la clef des songes n'eût servi à rien.⁵⁹

Il y avait donc des cas où le rêve avait des significations imprévues. En voici un exemple cité par Pierre Montet : «Faire le pilote dans un bateau n'a rien de désagréable. Le prince Amenhotep se livrait volontiers à cet exercice. Cela annonce pourtant la perte d'un procès.» Il est vrai que personne n'eût osé intenter un procès à un prince.

«Quelquefois, l'interprète se tire d'affaire par un jeu de mots.» En voici deux exemples toujours cités par Pierre Montet : «Manger de la viande d'âne présage un agrandissement, parce que *âne* et *grand* sont deux homonymes. Et s'il est mauvais de recevoir une harpe, c'est que *boiné* (harpe) fait penser à *bin* (mauvais). »

Autre caractéristique de l'oniromancie égyptienne : elle faisait appel dans un grand nombre de cas simples au principe d'analogie, si l'on peut parler là de principe. Par exemple, si le rêveur a vu en songe qu'on lui donnait du pain blanc, c'est bon et il lui adviendra des choses qui lui feront plaisir. Et si le rêveur regarde en songe le fond d'un puits c'est mauvais signe, il encoure le risque d'être jeté en prison. Un autre principe, celui de mise en garde, servait l'interprète qui "naviguait" avec prudence dans les méandres périlleux de l'interprétation. Mais, la personne qui fait un rêve alarmant ne

⁵⁹ Cf Pierre Montet, *La vie quotidienne en Égypte au temps de Ramsès* (XIII^e – XII^e siècles avant J.-C.), Hachette, Paris, 1946; pp. 46 à 49.

devait pas désespérer pour autant. Ce "principe" de l'avertissement se trouve souvent, pour ne pas dire en permanence, dans la Bible. Nous n'en fournirons qu'un seul exemple, celui des vaches maigres et des épis brûlés de la Genèse au chapitre 41, mais il est emblématique. C'était un avertissement dont il fallait tenir compte plutôt que l'annonce d'une catastrophe inéluctable.

Après ce passage par l'Égypte, voyons ce qu'on peut dire de l'oniologie asiatique avec les grandes cultures de l'Inde, de la Chine et avec le bouddhisme tibétain. Notons aux éditions du Seuil, le précieux ouvrage des *Sources Orientales II*, intitulé *Les songes et leur interprétation*, Paris, 1959. Il traite de l'onirisme de peuples et civilisations suivantes : Égypte ancienne – Babylone – Hittites – Canaan – Israël – Islam – Peuples altaïques – Persans – Kurdes – Inde – Cambodge – Chine – Japon. Ne voulant alourdir notre travail nous n'avons pas voulu explorer exhaustivement cet ouvrage et nous sommes contenté d'exploiter nos propres connaissances sur ce sujet.

4 - L'Asie : Inde, Chine et Tibet.

En Asie, nous convoquons les témoignages que nous empruntons pour la plupart au savant travail d'Anna-Marie Esnoul⁶⁰. Nous retiendrons nous même, suite à notre propre recherche, ceux des *Véda*, assez succincts mais vénérables et celui du *Livre des morts tibétains*, encore appelé *Bardo Thödol*. Nous évoquerons également la clé des songes chinoise du roi Chou.

Voyons d'abord le témoignage de l'Inde dont il ressort que le rêve a toujours eu dans le monde indien une grande, importance, qu'il ait été brahmanique ou bouddhiste. Il est essentiellement constitué, pour les plus anciens de ces documents littéraires et techniques, par quelques quatrains de l'*Atharva-véda* et du *Rig-véda*. Nous le compléterons par des considérations tirées d'un *Pariçishta*, un supplément de l'*Atharva-véda*.

«Un certain nombre de strophes dans le *Rig-véda* et l'*Atharva-véda* parlent de mauvais rêves comme d'une calamité comparable à la transgression d'un interdit, à une maladie ou à un sort : c'est-à-dire l'intervention d'une inten-

⁶⁰ Cf *Les songes et leur interprétation*, contribution d' Anne-Marie Esnoul , éditions du Seuil, Sources Orientales, Paris, 1959 ; pp. 207 à 247.

tion malveillante. Des hymnes particuliers de l'*Atharva-véda* sont destinés à préserver de l'effet des mauvais rêves.»⁶¹ Nous citerons les deux seuls quatrains que nous avons pu trouver, quoiqu'il ne s'agisse que d'allusions :

«*La lumière par quoi tu refoules les ténèbres,
ô Soleil, le rayon par quoi tu éveilles l'univers entier,
abolis avec eux, chasse loin de nous la disette de vivres, la
cessation du rite, la maladie, le mauvais rêve !*» *Rig-véda* 10, 37.

Et encore :

«*Quiconque aujourd'hui, Dieu Soleil
passera entre toi et moi,
nous essuyons sur lui le mauvais rêve,
la souillure et les infortunes.*» *Atharva-véda* 13, 1.⁶²

On peut tout de même tirer de ces rares versets que, d'un côté, le *Rig-véda* met le mauvais rêve sur le même plan catastrophique que la disette, la cessation du rite et la maladie, de l'autre, l'*Atharva-véda* considère le mauvais rêve comme aussi néfaste que la souillure et les infortunes. Nous n'avons rien trouvé au sujet du bon rêve. Mais nous verrons avec les *Upanishad*, que l'état onirique peut dans certaines conditions du mental se donner la capacité d'exploiter des domaines qui lui sont fermés à l'état de veille, domaines que nous qualifierons de transcendants.

Un des suppléments (*Pariçishta*) de l'*Atharva-véda*, le soixante huitième, distingue trois types de rêves spécifiques qui dépendent du tempérament et des influences astrologiques. Mais quel que soit le type de rêve, certaines règles s'imposent à l'interprète. Seul un rêve, dont les images sont non conformes à la réalité, est porteur d'un présage éventuel. Des rites permettent de neutraliser les conséquences d'un mauvais rêve.

Il existe, par ailleurs, une littérature oniologique tardive fournissant des clés des songes assez semblables, du fait de certains symboles universels, à ce qu'on trouve dans beaucoup d'autres cultures. On retrouve, par exemple,

⁶¹ Cf Jean Servier, *La magie*, puf, que sais-je?, n° 413, Paris, 1993; pp. 97-98.

⁶² Nous tirons ces citations des Védas, du recueil paru dans la collection dirigée par Jean Chevalier, *Le trésor spirituel de l'humanité*, aux éditions Planète, Paris, 1967; pp. 95 et 351.

la loi des contraires qui, sans être systématique, s'applique plus à rendre positives des images néfastes que l'inverse.

Enfin, des traités de médecine s'attachent à déterminer les symptômes que peuvent révéler les contenus oniriques et permettre ainsi un diagnostic. Là encore, il y a similitude avec d'autres oniologies dans diverses cultures. Cette concordance est la manifestation, selon nous, de racines qui plongent dans le lointain passé de la pensée primitive. Ces similitudes reflètent en outre l'universalité des préoccupations humaines.⁶³

Anne-Marie Esnoul, qui a plus particulièrement étudié les songes et leur interprétation dans l'Inde, mentionne la vieille théorie des quatre états dont on retrouve la trace dès les *Upanishad*. Cette conception d'apparence physiologique est en réalité basée sur une sotériologie et une eschatologie propre aux représentations métaphysiques et mystiques de l'Inde archaïque et sur lesquelles a fleuri le Brahmanisme. Selon elle, l'âme humaine prend naturellement trois de ces quatre états à savoir la veille, le rêve et le sommeil, états qui sont instables. Le quatrième étant l'identité au Brahman, le tout impersonnel, l'Absolu non-qualifié qui n'est pas accessible sans préparation mentale. Dans l'état de rêve, l'âme humaine se meut et se donne alors la capacité d'explorer des *terrae incognitae* inaccessibles à l'état de veille, en particulier le Brahman : «Celui qui, joyeux, se meut en rêve, celui-là c'est l'âtman ; il est immortalité, sécurité : c'est le Brahman.» (*Chandogya Up.* VIII, 1).⁶⁴ Le côté libérateur et autonome de cet état onirique est affirmé par la *Praçna Upanishad* (IV, 5 et 6), lequel explique que l'esprit (*manas*) «pendant le rêve expérimente son magique pouvoir d'accroissement. Ce qu'il a vu, il le revoit ; ce qu'il a entendu, il le réentend ; ce qu'il a éprouvé en d'autres lieux, en d'autres contrées, il l'éprouve encore et encore. Ce qu'il a vu et ce qu'il n'a pas vu, ce qu'il a entendu et ce qu'il n'a pas entendu, ce qu'il a éprouvé, réel ou irréel, lui le Tout, il voit tout cela. Mais lorsqu'il est envahi de clarté surnaturelle, cet esprit ne voit plus de rêves ; alors la béatitude s'établit en son corps.» Nous avons là une

⁶³ Nous nous sommes inspirés pour établir ce témoignage sur l'Inde, de deux ouvrages :
1) *Le livre des rêves*, de Ripert, Michelet et Maillard, Albin Michel, Paris, 2000; pp. 39-40.
2) *La magie*, de Jean Servier, puf, que sais-je?, n° 413, Paris, 1993; pp. 97-98.

⁶⁴ Cf *La contribution d' Anne-Marie Esnou*, *op. cit.* ; pp. 207 à 247.

description d'un état qui pourrait s'apparenter au sommeil profond, lequel constitue une première tentative d'unification de l'être, unification qui ne s'atteint qu'avec le sommeil de béatitude. C'est le sommeil sans rêve, celui de la plongée dans l'immortalité. Comme le souligne Anne-Marie Esnoul, qui cite la *Kaushîtaki Upanishad*, c'est un retour de l'homme vers son centre, de redéploiement comme dans le cas de la mort : «Quand un homme endormi ne voit aucun rêve, il s'unifie dans le souffle : en lui rentre la parole avec tous les noms, en lui rentre la vue avec toutes les formes, en lui rentre l'ouïe avec tous les sons.» (*Ka. Up.*, III, 3)

De leur côté les Chinois, toujours très pragmatiques, ont cherché à établir une relation entre huit manifestations de l'état de veille et six aspects du rêve. Ces manifestations, qui sont en fait des événements de la vie et pour ainsi dire inhérents à l'activité quotidienne, seraient à l'origine des aspects oniriques en question. C'est ce processus d'action des événements sur le psychisme qui constitue l'antique clé des songes du roi Chou. D'une part, les événements sont le deuil, la douleur, la mort, la naissance, la joie, les circonstances, l'action et le désir (d'obtenir quelque chose). D'autre part les répercussions sur le psychisme créent les six "états d'âme" : celui qui est causé par la joie (*Hi Mong*), celui qui est causé par l'effroi (*Kinh Mong*), celui qui est causé par les paroles du jour (*Wou Mong*), celui qui est causé par la peur (*Ngo Mong*), celui qui est causé par les pensées du jour (*Seu Mong*) et celui qui ne requiert pas d'émotion préalable (*Tcheng Mong*). À partir de chacun de ces états d'âme, l'onirologie de Chou prodiguait des conseils existentiels pour avoir de bons rêves. Par exemple, adopter une hygiène alimentaire, modérer les relations sexuelles, avoir des pensées guidées par la bonté, l'amour et la charité, maîtriser les sentiments de tristesse, d'angoisse, de haine, de pessimisme.⁶⁵

Examinons maintenant, le témoignage que nous croyons devoir tirer du bouddhisme tibétain par le truchement des rêves de l'agonie. La tradition bouddhiste s'intéresse, en effet, au cas du rêveur en état de suggestion au seuil de la mort, autrement dit à l'agonie, et pendant son passage "entre

⁶⁵ Nous avons utilisé pour traiter la conception chinoise de l'onirisme, le petit opuscule de Bruno Argoud, intitulé *L'onirisme*, Editions Morisset, 1997; pp. 12-13 et 17.

deux", le *bardo*,⁶⁶ au terme duquel ce rêveur "subirait" les expériences de l'après mort. Nous pensons que cette science eschatologique a été acquise grâce à des grands maîtres agonisants attentifs à décrire à leurs disciples le processus de leur propre fin. Il est possible aussi que des récits aient été faits par d'autres maîtres revenus du seuil de la mort (sortie du coma). Il faut donc faire une analyse critique de l'extrapolation développée à partir de ces expériences pour l'après mort.

Le *bardo* constituait un état intermédiaire de 49 jours entre la mort et la renaissance. Cet "entre deux" serait vécu par le mourant d'une manière onirique. Il ne serait donc que le produit des enregistrements de son mental. Le *Bardo Thödol*, ou *Livre des morts tibétains*, enseigne en effet et «affirme de manière répétée que ce qui est perçu dans le plan du *bardo* est dû entièrement au propre contenu mental de celui qui le perçoit. Qu'il n'est pas de visions, de dieux ou de démons, de cieux ou d'enfers autres que celles qui naissent des hallucinations karmiques de formes-pensées constituant la personnalité. Celle-ci est un produit impermanent s'élevant de la soif d'existence et de la volonté de vivre et de croire. »

Le *Bardo Thödol* décrit en détail les visions qui ne sont autres que des fantasmes ni plus réels, ni plus médiats que les mauvais rêves des mauvaises consciences. Il soutient que le mécanisme de la transmigration détermine, par le jeu des attractions et des répulsions, la physionomie de l'être qui s'incarne : parents, sexe, situation sociale, etc. L'être ne serait ainsi que le produit bien réel d'une personnalité, celle-ci étant elle-même le jouet de ses illusions et de ses fantasmes. L'interprétation du rêve proprement dit, celui vécu pendant le sommeil, découle pour ainsi dire de cette eschatologie bouddhiste tibétaine. Elle conduit à postuler que, pour les conceptions bouddhistes, les visions du sommeil ne sont autres que le produit des formes-pensées (dues à la force karmique) constituant la personnalité, identiques à celles subies au moment du *bardo*. Il faut donc tenter de s'en détacher dès la vie présente en empruntant *le sentier des bons souhaits* qui protège des hallucinations du rêve nocturne comme de celles du *bardo*.

⁶⁶ *Bardo*, terme de la langue pali. Litt. : *Bar* = entre + *Do* = deux. C'est un état "crépusculaire". Le livre des morts tibétain — *Bardo Thödol*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1975.

Par le présent développement nous avons simplement voulu, en expliquant pourquoi, nous justifier d'aborder la question de l'eschatologie bouddhiste tibétaine. Ainsi, nous ne perdons pas de vue la caractéristique anthropologique d'universalité du rêve, ne serait-ce qu'à travers ses productions culturelles très différentes dans l'espace et dans le temps.

Après cette exploration, ayant eu surtout pour but de faire le constat d'une universelle dimension ancestrale et même archaïque du rêve, abordons une seconde partie qui aura trait à l'oniologie proprement hellénistique avec la Grèce et Rome.

B – L'oniologie de l'Antiquité gréco-latine.

Dans le bassin méditerranéen, et surtout chez les Grecs et les Romains, le phénomène psychique qu'est le rêve revêtait une incontestable dimension anthropologique et, plus particulièrement, sociologique, politique et religieuse. «Dès la haute antiquité, les rêves, leur narration et leur interprétation jouissaient d'un grand crédit. Il y avait des interprètes de métier. (...)» L'interprète avait, si l'on peut dire, un rôle social, rôle qui a existé dans toutes les sociétés et cultures humaines, comme nous l'avons déjà vu avec les égyptiens. «A Rome, chacun pouvait communiquer au Sénat un rêve qui lui paraissait être d'importance pour le destin de la patrie.» L'interprétation était payante, ce qui montre la considération dont jouissait l'onirisme.⁶⁷ Aussi nous analyserons ce phénomène anthropologique, d'abord chez les Grecs, puis chez les Latins. Nous l'aborderons en commençant par des précisions linguistiques et définitionnelles (mancies, religion et médecine ; rêve et oracle ; divination et avertissement). Puis, nous montrerons que les anciens croyaient en l'existence d'une instance supérieure présidant au rêve et que les visions entrevues en songe avaient pour eux une signification cachée. Cela permettra de comprendre la raison de la pratique des mancies, notamment de la divination, et de la profession de devin qui paraissent à

⁶⁷ Cf Ernest Aeppli, *Les rêves et leur interprétation*, *op. cit.*; p.89. Cf aussi l'art. de Yannick Ripa, *La préhistoire du rêve* dans la revue *L'Histoire* n° 246, Sept. 2000, pp. 50 à 52.

juste titre pour l'esprit moderne ressortir de la pensée magique. À cette occasion, nous rappellerons la conception platonicienne du songe et de la divination, au sujet de laquelle Platon distingue celle qualifiée d'artificielle de celle qualifiée de naturelle. Nous évoquerons par ailleurs les deux sortes de divinations conçues par Cicéron.

Ainsi, commençons par les Grecs, avec un rappel de précisions linguistiques et définitionnelles que nous avons déjà partiellement énoncées dans notre avertissement méthodologique.

1 – Athènes, la Grèce et les Grecs.

Il existe deux termes en grec pour désigner ce phénomène psychique qu'est le rêve selon que l'on considère le phénomène dans sa globalité ou qu'on s'intéresse aux visions proprement dites. Ce sont d'une part : ὄνειρος, ου, (ός) = songe, rêve; et d'autre part ἐνύπνιον, ου, (τό) = 1- vision pendant le sommeil, songe, rêve (...) || 2- (...). On a aussi les termes : ὄνειροπολικός, ή, όν pour signifier tout ce qui concerne l'interprétation des songes; ainsi que : ὄνειροπολος, ος, ον, adjectif qualifiant l'art d'interpréter les songes. Et, bien sûr, ὄνειρο-κπιτικός, ος, όν, pour signifier ce qui est propre aux principes d'interprétation des songes.

Autre précision, sur la divination cette fois. Platon distingue la divination inductive ou artificielle (ἐντεχνος, τεχνική) de la divination intuitive ou naturelle (ἀτεχνος, ἀδιδακτος). «La première se fonde sur l'observation des phénomènes perçus par le devin; elle est, dit Platon, "la recherche de l'avenir par le moyen des oiseaux et d'autres signes"; il s'agit d'une activité saine et rationnelle dans sa méthode, bien qu'elle s'appuie évidemment sur des présupposés irrationnels. La seconde au contraire consiste en une sorte de folie (*mania* en grec, *furor* en latin) ou d'extase, en une possession divine; elle est celle des prophètes et des prophétesses : Sibylles, Pythies, Bakis, qui sont considérées comme directement inspirées par la divinité sans l'intermédiaire d'aucun signe sensible. Cette activité est donc une activité entièrement surnaturelle à la fois dans son principe, dans son mode et dans ses effets. Cette seconde forme de divination est, pour Platon, de beaucoup la

plus haute, et c'est à elle seule que s'applique, étymologiquement, le mot de *mantiké*, qui serait apparenté à *mania*.»⁶⁸ Par extension de sens, la *mantiké* (*μαντική*), littéralement en grec l'art de prédire l'avenir, s'entend aussi de la divination inductive, d'origine très ancienne, pratiquée par les devins (*μάντις*).

Cicéron, chez les latins, distingue, quant à lui, deux sortes de divinations (*divinatio, onis*), l'une étant due à l'art (traduisons à la technique), l'autre à la nature.⁶⁹ Mais cela est très proche, pour ne pas dire identique à la distinction que fait Platon. Il reste à vérifier si Cicéron a utilisé ou non le terme prophétie (*prophetatio, onis*), terme venu du grec et adopté dans la langue latine, mais qui semble d'un emploi plus tardif chez les auteurs latins.

Il y a aussi la question des classifications.⁷⁰ Sophie Jama, nous dit dans son *Anthropologie du rêve*, que «la croyance en une possible divination par les songes n'est pas pour autant diminuée. Elle se précise même à travers une *classification*. Artémidore d'Ephèse, au II^e siècle, oppose les rêves (*enupnion*) aux songes (*oneiros*). Si les premiers ne témoignent que de la réalité présente (...), les seconds ouvrent à une connaissance de l'avenir. Parmi eux il convient de distinguer les songes *theorématiques* (*theorêmatika*), pour lesquels l'accomplissement est identique à ce qui a été vu, des *allégoriques* (*allêgorika*) dont les images représentées demeurent obscures et nécessitent une interprétation. C'est à ces derniers que s'adresse la "clef des songes" qui prolonge le célèbre traité *Onirocriticon*.¹»⁷¹ Cette classification est pour nous importante. C'est du reste pourquoi nous avons voulu citer quasiment *in extenso* ce commentaire de Sophie Jama, qui nous semble bien résumer la conception du rêve chez les anciens. En effet, avec les songes *theorématiques*, nous concédons qu'il puisse s'agir de prophétie (bien que nous répugnons à user de ce terme pour ce qui n'est pas biblique), puisqu'il y a accomplissement identique à ce qui a été vu. Et cela peut renvoyer dans ce cas, à une altérité transcendante.

⁶⁸ Cf Robert Flacelière, *Devins et Oracles grecs*, puf/que sais-je?, n° 1280, Paris, 1965; pp.12 et 13.

⁶⁹ Cicéron, dans son traité intitulé : *Sur la divination*.

⁷⁰ Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, puf /que sais-je? n° 3176, Paris, 1997; p. 18.

⁷¹ Comme l'indique l'exposant 1, revoyant à la note n° 1 en bas de page 18 de son livre, Sophie Jama, se réfère à Artémidore, *Onirocriticon, la clé des songes*, Vrin, Paris, 1975; pp. 19-21.

Macrobe, dans son *Commentaire du songe de Scipion*, décrit cinq genres d'apparitions nocturnes «reconnus par l'Antiquité» pour déterminer ce que fut l'expérience de Scipion. Macrobe, on le sait, a rapproché le récit de Platon dans l'épilogue de sa *République*, à savoir l'histoire d'Er messenger de l'au-delà, mort et ressuscité, avec la conclusion de Cicéron dans sa propre *République*. Cicéron y développe à propos de Scipion un mythe tout aussi eschatologique. Trois, parmi ces apparitions nocturnes, méritent notre attention, c'est d'elles que relève l'expérience onirique de Scipion. Il y a tout d'abord le songe (*somnium* qui correspond à *oneiros*). Ce sont ensuite la vision (*orama, visio*) et l'oracle (*oraculum, khrêmatismos*). Le songe, la vision et l'oracle se prêtent à la divination. Les deux autres types d'apparition sont le rêve (*insomnium* qui correspond à *enupnion*) et le spectre (*visum* qui correspond à *phantasma*). Rappelons ici pour bien insister sur la différence, nous l'avons déjà vu *supra*, qu'en hébreu il n'existe qu'un seul terme *halom* (חלום), pouvant se traduire indifféremment par rêve ou songe, et de même en araméen avec le seul mot *hélema* (חלמא). Il classe les songes par rapport au rêveur en ce qu'il lui est particulier ou étranger ou commun avec d'autres. Il les classe aussi en ce qu'ils peuvent de plus «concerner la chose publique ou l'universalité des choses». Macrobe par son polymorphisme est à l'opposé sur ce point du monolithisme biblique.

Ces précisions linguistiques étant faites, évoquons encore cet autre phénomène anthropologique qu'est la pythomancie, divination faite par une invocation à Apollon, qui se pratiquait chez les Grecs. Nous pensons que ce phénomène est en rapport avec le rêve et nous y voyons aussi un lien avec cet autre phénomène, présentant beaucoup de similitudes, qu'est l'incubation.

On entrevoit, du fait de toutes les ramifications anthropologiques présentées par le phénomène onirique, qu'il enveloppe de multiples et mystérieux aspects. Disons, tout de même d'emblée, que la neurophysiologie qui cherche à percer le comment mystérieux du rêve, et partant pourrait permettre de percer celui de son "au-delà" anthropologique, a approfondi quelques pistes depuis un demi-siècle en vérifiant certaines hypothèses. De ce fait, les rêves apparaissent aux scientifiques comme une émanation biologique

corporelle et la cause du rêve n'a plus alors, pour beaucoup d'entre eux, un caractère exogène.⁷² Mais ne pourrait-on renvoyer dos à dos deux explications tout aussi plausibles ? Celle d'une impression faite sur les sens par l'émanation biologique en question qui est, semble-t-il, désormais établie. Et celle, traditionnelle, d'un phénomène impressionnant le psychisme au point d'agir sur les sens, ce qui est tout aussi établi. Ne voit-on pas les effets sur le visage ou sur le corps, du fait d'un événement extérieur qui provoque par exemple la peur ou la colère, en l'occurrence rougissement, blémissement, tremblement, évanouissement, sueur, etc. ?

On ne peut pas affirmer que, pendant le sommeil, le dormeur soit totalement déconnecté du monde extérieur et que le phénomène onirique n'ait aucun rapport avec un événement extérieur perçu plus ou moins confusément par ce dormeur. Le célèbre rêve de «Maury guillotiné», entre autres semblables, écarte, à moins de qualifier ces rêves de supercheries, toute affirmation catégorique.⁷³ On trouve dans le *Journal de Psychologie*, 1936 (p. 124 et s) une discussion à ce sujet. Rien n'assure cependant que Maury n'était pas en train de rêver de la Révolution au moment où tomba la flèche de son lit sur son cou. Celle-ci, s'étant détachée, était tombée sur ses vertèbres cervicales, à la façon du couteau d'une guillotine. Certes, on peut sans doute s'appuyer sur des témoignages de ce genre pour arguer d'un déclenchement possible du rêve à partir de sensations externes et élaborer ainsi une théorie des stimuli exogènes, mais on ne peut extrapoler et en appeler à des "interventions" qui auraient un caractère transcendantal. Malgré tout,

⁷² Cf Sophie Jama, *op. cit.*; pp. 7 et 8 : «Interpréter un rêve, c'est s'efforcer, à partir de son récit, de répondre à la question : *pourquoi* ? le rêve. Dans la société occidentale, la psychanalyse avec son cabinet de consultation est passée reine dans cette activité. Le *comment* ? du rêve appartient plutôt au domaine de la neurophysiologie qui, voilà une quarantaine d'années, a proposé et vérifié quelques hypothèses. Depuis ces découvertes, les rêves ne sont plus considérés comme provenant de l'extérieur de nous mêmes Ils sont une émanation biologique de notre corps et la "voie royale" d'accès à notre inconscient.»

⁷³ Cf Maury, *Le sommeil et les rêves*; p. 161. Maury y raconte son rêve : «J'étais un peu indisposé, et me trouvais couché dans une chambre ayant ma mère à mon chevet. Je rêve de la Terreur; j'assiste à des scènes de massacre, je compare devant Fouquier-Tinville, toutes les plus vilaines figures de cette époque terrible; je discute avec eux; enfin, après bien des événements, que je ne me rappelle qu'imparfaitement, je suis jugé, condamné à mort, conduit en charrette, au milieu d'un concours immense, sur la place de la Révolution; je monte sur l'échafaud, l'exécuteur me lie sur la planche fatale, il la fait basculer, le coupe-ret tombe, je sens ma tête se séparer de mon tronc; je m'éveille en proie à la plus vive angoisse, et je sens sur le cou la flèche de mon lit... Cela avait eu lieu à l'instant, ainsi que ma mère me le confirma et cependant c'était cette sensation externe que j'avais prise pour point de départ d'un rêve où tant de faits s'étaient succédés.»

on ne peut nier que le rêve soit souvent amorcé par des "événements" ou "interventions" externes de nature pas toujours vraiment définie. Ce qui est sûr, c'est que les éléments, à l'aide desquels le psychisme élabore le rêve, sont fournis par les sensations actuelles et par les souvenirs de perceptions passées, ou par des représentations culturelles.⁷⁴ La question reste donc ouverte.⁷⁵

Voyons maintenant la médecine hippocratique.⁷⁶ Ne doit-on parler que d'une dimension naturelle de cette médecine ? Nous pensons, avec Jacques Jouanna que la dimension surnaturelle, impliquant une médecine magico-religieuse avec les guérisons miraculeuses des sanctuaires d'Asclépios, a été probablement affabulée. Elle s'est perpétuée par le moyen d'une tradition « mise en circulation par le clergé d'Asclépios pour détourner à son profit la gloire du grand médecin de Cos. »⁷⁷ Le terme d'Asclépiades a été souvent employé *lato sensu* comme synonyme de médecins en général parce que leur art était placé « sous le patronage d'Asclépios, le dieu de la médecine à l'époque classique. » La science accumulée de père en fils après dix neuf générations jusqu'à Hippocrate avait abouti à une médecine clinique faisant ombrage et surtout concurrence aux devins. Il est vrai que Pline l'Ancien, retraçant l'histoire de la médecine au commencement de ses *Histoires naturelles* (livre XXIX) affirme qu'il était d'usage pour les malades guéris d'apposer, dans le Temple de l'île de Cos dédié à Esculape, des *ex-voto* avec l'inscription du traitement qui leur avait rendu la santé, afin d'en faire profiter d'autres malades atteints du même mal. Que ces guérisons aient pu être jugées miraculeuses par la suite, voire insinuées comme telles par les prêtres, le pas a pu être franchi. « Certes Asclépios opère des guérisons, parfois instantanées, et toujours au cours du sommeil, ou "incubation" », comme à Épidaure. « Les stèles rédigées par les patients témoignent de miracles au sens technique du mot, c'est-à-dire de résultats difficilement explicables par la raison ou la nature. » Ce qu'il faut néanmoins

⁷⁴ Cf Paul Foulquié, dans son *Précis de philosophie*, tome I, *Psychologie*, Paris, 1950; p. 174.

⁷⁵ Voir le cours de philosophie de A. Cuvillier, Tome I *Psychologie*, Armand Collin, Paris, 1947; pp.168 à 170 où il est question des sensations internes (organiques, viscérales, cénesthésiques).

⁷⁶ Cf Jacques Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris, 2004 ; pp. 19, 46, 277, 282 sqq., 293.

⁷⁷ Cf Jacques Jouanna, *Hippocrate*, Fayard, Paris, 1992 ; p. 35.

retenir, c'est la régression du divin dans l'explication des maladies ; « (...) des médecins assistent les malades et les traitent aussi scientifiquement et psychologiquement, et l'on vient de plus en plus à Épidaure, comme à Pergame, pour y suivre, sous la protection divine, de véritables cures. »⁷⁸

Le cas de Delphes, où on venait plutôt pour des oracles que pour des guérisons, doit encore ici d'être examiné. La pythomancie était pratiquée dans l'antiquité grecque par une invocation faite à Apollon, vainqueur du serpent Python. Apollon était adoré à Delphes. Dans l'Antiquité, c'était la fameuse *pythie*,⁷⁹ autrement dit une prêtresse, qui rendait les oracles d'Apollon, au temple de Delphes vers le commencement du printemps. La prêtresse entrait dans le temple, et après un jeûne de trois jours, puis un bain dans la fontaine de Castalie en Phocide (fontaine chantée par les poètes parce que ses eaux produisaient un enthousiasme poétique), elle faisait une prière solennelle, et prenait place sur son siège, un trépied⁸⁰ placé au dessus d'un trou. De ce trou s'exhalait une vapeur ayant sans doute des propriétés hypnotiques. De plus, elle mâchait des feuilles de laurier dont les propriétés narcotiques sont connues et immémoriales.⁸¹ Dès que cette vapeur commençait à l'agiter, tout son corps frémissait, ses cheveux se dressaient, puis sa bouche écumante et convulsive proférait des paroles obscures mais qui étaient sensées avoir un caractère prophétique.⁸² Les prêtres recueillaient ces paroles sibyllines et les interprétaient ordinairement d'une manière ambiguë. L'oracle et l'interprétation avaient pour contre partie une offrande au temple. La *Pythie* présentait, d'après les descriptions qui en ont été faites, un comportement analogue au sujet qui parle en rêvant au cours du sommeil. Mais il est clair qu'elle devait ce comportement au fait qu'elle était droguée par les effets narcotique et hypnotique conjugués des vapeurs et des feuilles de laurier utilisées.

⁷⁸ Cf Paul Petit, *La civilisation hellénistique*, puf, Que sais-je ? n°1028, Paris, 1965 ; p. 72.

⁷⁹ Le mot *pythie* provient du grec πυθων, nom du serpent Python, ou de πυθω, nom de la Phocide où se trouvait Delphes.

⁸⁰ Moyen utilisé par des devins connus, comme par exemple Nostradamus.

⁸¹ Le laurier-cerise, originaire d'Asie mineure, antispasmodique et narcotique, est utilisé en pharmacopée pour calmer la toux. Dangereux à forte dose et à l'accoutumance. Il est probable que la vapeur permettait l'inhalation par la pythie des substances volatiles générées par des feuilles de laurier. Les narcotiques proprement dits, sont à la fois des anesthésiques généraux, des analgésiques et des hypnotiques; mais ce qui les caractérise c'est l'état de *bien-être* et celui de *délire intellectuel* qu'éprouve le patient après une période d'*excitation*.

⁸² Cet état de conscience second peut être diagnostiqué comme étant une transe.

Artémidore d'Ephèse⁸³ dans le Chapitre I du premier livre de son *Oneirocritica*, propose une Théorie de l'onirique. Il donne la définition générale du songe que voici : «Songer est un mouvement ou une conformation de l'âme qui, sous les aspects les plus divers, annonce les biens ou les maux futurs.»⁸⁴ Il nous dit : «Certains songes représentent une image simple et directe de l'événement qu'ils présagent. Ainsi un homme songea que le navire sur lequel il voyageait, sombrait. Au matin le navire fit naufrage et le songeur ne se sauva qu'avec un très petit nombre de passagers. D'autres songes ne montrent que des symboles allégoriques dont il faut déterminer le sens. Les choses ou événements vus dans ces songes ont une signification cachée.»⁸⁵ Comme le note le commentateur Henry Vidal, Macrobe a très justement défini ces songes comme «la vue d'une chose représentée allégoriquement qui a besoin d'interprétation.»⁸⁶

Les anciens l'avaient bien compris : il n'y a pas de rêve sans interprétation du récit de celui-ci et inversement. Or nous savons et l'avons dit, le rêve est universel, omniprésent et contextuel. Quoiqu'il puisse y avoir des exceptions. Admettons-le, puisqu'on le sait grâce à l'Iliade, que Ulysse ne faisait pas de rêves. Mais, d'une part il s'agit d'un personnage légendaire (exempt de rêve), et d'autre part il était poète et chantait ses propres poèmes, tandis que les chants d'Achille étaient inspirés par les dieux.⁸⁷ Et tout laisse donc penser qu'Ulysse avait de la nostalgie pour le monde du rêve. Dans l'Iliade, au chant II, Zeus envoie un songe trompeur à Agamemnon pour l'engager à combattre et s'emparer de Troie.⁸⁸ L'intervention de Zeus est à l'origine du

⁸³ Né probablement à Ephèse au second siècle de notre ère, sous le règne du pieux Antonin. Cultivant l'oniromancie, il est l'aboutissement de tout un savoir antérieur qui remonte à la nuit des temps.

⁸⁴ *Op. cit.*; p. 29.

⁸⁵ Cf Artémidore d'Ephèse, *La clé des songes, ou les cinq livres de l'interprétation des songes, rêves et visions* ou *Oneirocritica*, Traduit du grec et commenté par Henry Vidal. Introduction de Gérard Legrand. Filipacchi, Paris, 1974; p. 29.

⁸⁶ Cf Artémidore d'Ephèse, *op. cit.*; p.29.

⁸⁷ Cf l'article de *La Croix* du 16/12/04 (p. II) à propos de Pietro Citati qui relit l'Iliade et l'Odyssée comme deux fictions modernes.

⁸⁸ Cf la traduction de Mario Meunier de l'Iliade d'Homère, éd. Albin Michel, Paris, 1956; pp. 41 et ss.

Songe pernicieux envoyé à Agamemnon. «Pars, lui dit-il, et rends-toi, Songe pernicieux, vers les agiles vaisseaux des Achéens. Entre dans la tente d'Agamemnon l'Atride, et rapporte-lui très exactement tout ce que je veux. Ordonne-lui d'armer en masse les Achéens aux têtes chevelues, car il pourrait s'emparer de la ville aux larges rues des Troyens. (...)»⁸⁹

Dans l'*Odyssée*, Pénélope est favorisée d'un songe par Minerve, la grande déesse de la sagesse, des arts, et de la guerre. L'épouse d'Ulysse, vivant en effet dans la douleur de n'avoir pas revu son époux au retour de Troie, repousse les prétendants qui, briguant sa main, la pressent d'en finir avec cette attente. Ceux-ci ont pris possession du palais et convoitent ses richesses. En secret, Télémaque est parti à la recherche d'Ulysse, son père, sur un coursier certes rapide, mais si frêle qu'il s'expose ainsi à braver dangereusement les innombrables tempêtes de «l'immense empire des ondes». Pénélope finit par l'apprendre. Elle est «frappée d'une douleur mortelle», car le destin ne lui offre que l'alternative de perdre son fils chéri naviguant sur une mer de tous les dangers ou, s'il en réchappe et lui revient, à périr de la main de cette troupe de prétendants qui «n'attend que le retour du jeune Télémaque pour lui plonger un fer dans le cœur». Comme il tarde à revenir et qu'elle est sans nouvelles, elle craint qu'il ne soit mort. «Amies, s'écria-t-elle sans interrompre ses sanglots, les dieux ont voulu que je fusse la plus infortunée des femmes. D'abord j'ai perdu le meilleur des époux (...). Et maintenant je pleure encore mon fils, l'idole de mon cœur; il a disparu avant d'être connu de la renommée; il m'a été ravi de ce palais par les tempêtes, sans que la nouvelle ait frappé mon oreille.» Sa servante, la vieille Euryclée lui conseille d'invoquer Minerve. Ce qu'elle fait, lui demandant de lui rendre son fils et de détourner «loin de cet enfant les traits des hommes barbares qui aspirent à sa main.» La déesse, alors, «crée un fantôme [qui] a tous les traits d'Iphtimé, fille d'Icare femme d'Eumèlus, roi des Phères.» Et tandis que Pénélope a fini par trouver le sommeil, elle envoie ce fantôme nocturne dans le palais d'Ulysse, pour lui annoncer en songe que son fils reviendra, et pour s'employer à la rassurer. Car, ce fantôme, ce spectre d'Iphtimé, lui apprend que c'est la grande Minerve qui la visite. Celle-ci, en personne, guide son fils.

⁸⁹ *L'Illiade*, Chant II, traduction de Mario Meunier; p. 41.

Pénélope s'empresse alors de s'enquérir d'Ulysse. Avant de s'évanouir, le «fantôme sorti des ténèbres» déclare : «Je ne puis te dire (...) si cet infortuné est vivant. Plutôt que de prononcer un oracle vain et trompeur, je dois garder le silence.(...). Le sommeil abandonne les yeux de la fille d'Icare. Charmée du présage heureux de ce songe, que lui envoie le ciel au milieu de la nuit profonde, elle en conserve une image distincte; il a flatté quelque temps sa douleur.»⁹⁰

Nous voulons encore rappeler succinctement le rêve d'Hécube, l'épouse de Priam, roi des Troyens. Selon la narration qu'en fait d'Euripide dans sa tragédie des Troyennes, quelque temps avant la naissance de Paris, sa mère Hécube, «avait rêvé qu'elle mettait au monde un flambeau dont le feu se communiquait à la ville de Troie.»⁹¹ Ce présage parût si fâcheux à Priam qu'il ordonna de faire périr le nouveau-né. Hécube arriva cependant à tromper le roi et à sauver l'enfant en le tenant éloigné du palais, parmi les bergers de la montagne.»⁹² Comme nous l'avons déjà dit et le redirons, pour les anciens de l'Antiquité grecque, au moins de l'Antiquité proto-historique, tout homme aussi grand fut-il, ne pouvait échapper à son destin. Les anciens pensaient que s'il leur arrivait d'en être avertis en songe par les dieux, ceux-ci s'interdisaient d'intervenir pour changer ce destin.

Ainsi, comme beaucoup le pensent, s'étant penchés sur le problème du rêve, on voit que les grecs croyaient, du moins Homère en est-il le témoin, à l'existence d'une instance supérieure suscitant, construisant et dirigeant le rêve. En l'occurrence, dans le cas de l'Iliade, cette instance supérieure est Zeus en personne.⁹³ C'était, semble-t-il, à cette conclusion qu'en étaient arrivés les Grecs de l'époque d'Homère.

On voit aussi que la contextualisation ou, si l'on veut, l'habillage du rêve, joue un rôle non négligeable dans le décor. L'instance numineuse qui se

⁹⁰ Cf Homère, dans *L'Odyssée*, Chant IV, Ernest Flammarion éditeur, Paris, 1929. Sans nom du (ou des) traducteur(s). Nous avons emprunté à cette traduction les diverses citations qui émaillent notre résumé du songe de Pénélope.

⁹¹ Cf Euripide dans les *Troyennes*, 919, sq.

⁹² Cf A. M. Guillemin, *Récits mythologiques*, Hatier, Paris, 1946; p. 66.

⁹³ Cf Aeppli, *Les rêves et leur interprétation*, Payot, Paris, 1951; p. 17.

profile au sein du psychisme dans le phénomène onirique, évolue. Dans le contexte anthropologique d'une société primitive où s'exerce par exemple le chamanisme, on aura naturellement des scènes de chasses, de repas rituels, de cérémonies magiques. Dans le cas d'une société ayant des croyances mythologiques où prédomine l'oracle, on aura des apparitions ou des *scenarii* comportant des images symboliques en forme d'avertissement. Les dieux et déesses du panthéon (Zeus, Minerve, etc.) interviendront. Le destin du rêveur (ou celui d'autres personnes pouvant être concernées) en est l'enjeu, qu'il s'agisse d'avertissement ou de décision arrêtée et inéluctable. Le symbolisme est par ailleurs en rapport avec l'imagerie de l'époque. Ce symbolisme se constate dans l'Odyssée, avec le rêve de l'aigle qui massacre les vingt oisons nourris dans la cour du Palais.

À l'époque de Platon, qui n'est plus archaïque comme celle d'Homère, si la mythologie est encore très présente et si la pensée magique est loin d'avoir totalement disparu, on perçoit néanmoins une évolution dans l'idée que l'élite intellectuelle se fait du rêve. Platon, dans *La République*, qui semble faire une distinction entre deux sortes de songes, n'en fait pas en réalité. Tout dépend de la qualité d'âme acquise et donc sollicitée. Voyons cette conception platonicienne du songe.

Dans le Livre VII, à propos du dialogue avec Glaucon au sujet de la dialectique, Platon affirme qu'il y a des esprits capables, du moins ils essaient, «de saisir scientifiquement l'essence des choses.» S'ils sont exceptionnels dans l'*intelligentsia*, «ceux qui font exception et qui, (...), saisissent quelque chose de l'essence (...) nous voyons qu'ils ne connaissent l'être qu'en songe, et qu'il leur sera impossible d'en avoir une vision réelle tant qu'ils considéreront les hypothèses dont ils se servent comme intangibles, faute de pouvoir en rendre raison.» Ici, pour Platon, cette fonction du songe est de saisir l'essence des choses. Mais s'agit-il du même songe qui a le rêve pour synonyme?

Par ailleurs, au Livre IX, le dialogue avec Glaucon conduit à l'examen deux sortes de plaisirs et de désirs, les uns légitimes les autres illégitimes. Voyons où Platon veut en venir : «Parmi les plaisirs et les désirs non né-

cessaires, certains (...) semblent illégitimes; ils sont probablement innés en chacun de nous, mais réprimés par les lois et les désirs meilleurs, avec l'aide de la raison, ils peuvent, chez quelques-uns, être totalement extirpés ou ne rester qu'en petit nombre et affaiblis, tandis que chez les autres ils subsistent plus forts et plus nombreux.» Glaucon voulant en savoir plus sur ces désirs illégitimes, Platon répond qu'il s'agit «de ceux, (...), qui s'éveillent pendant le sommeil, lorsque repose cette partie de l'âme qui est raisonnable, douce, et faite pour commander à l'autre, et que la partie bestiale et sauvage, gorgée de nourriture ou de vin, tressaille, et après avoir secoué le sommeil, part en quête de satisfactions à donner à ses appétits.» Platon poursuit, expliquant qu'en pareil cas la partie bestiale de l'âme «(...) ose tout, comme si elle était délivrée et affranchie de toute honte et de toute prudence. Elle ne craint pas d'essayer, en imagination, de s'unir à sa mère, ou à qui que ce soit, homme, dieu ou bête, de se souiller de n'importe quel meurtre, et de ne s'abstenir d'aucune sorte de nourriture; en un mot, il n'est point de folie, point d'impudence dont elle ne soit capable.»

Mais, un homme ayant éveillé l'élément raisonnable de son âme qui se livre au sommeil, repose en prenant «contact avec la velléité mieux que jamais, et les visions de ses songes ne sont nullement dérégées.»

L'influence de la Grèce sur Rome est incontestable, notamment sur le plan moral comme on le constate ici chez Platon.. Mais les Latins y ajoutent leur touche comme le montre le rôle moral, édifiant voire consolateur du rêve que trahit, à notre sens, l'interprétation qu'en donnent leurs onirocrités. Par ailleurs, le rôle prémonitoire ou *lato sensu* prophétique, mobilisant la recherche du présage est permanent. C'est ce que nous allons voir maintenant.

2 – Rome, l'Italie et les Latins.

Comme nous venons de le dire, la culture hellénistique ayant influencé toutes les autres cultures dans le bassin méditerranéen, l'Italie qui n'y a pas échappé a cependant apporté sa marque personnelle. Voyons cela avec différentes fonctions. On peut distinguer parmi elles les fonctions morale, édifiante ou consolatrice, prémonitoire voire prophétique, du rêve chez les

Romains. Nous utiliserons pour les expliciter le fameux songe de Scipion, que nous tenons de Macrobe, un grammairien latin du V^e siècle de notre ère, et les nombreux songes surtout de personnages illustres rapportés par Valère Maxime (15 av. J.-C., 35 ap. J.-C.).

Nous avons déjà abordé *supra* le songe de Scipion. A l'évidence il procède d'une intention à la fois morale et eschatologique. C'est cette double destination, le fondement éthique appelant chez les anciens une justification dans l'au-delà, qui inspire le fragment célèbre, connu sous le titre *Le songe de Scipion*. Macrobe,⁹⁴ en le commentant, nous l'a conservé. Empruntons-en le résumé succinct qu'en fait Jules Humbert : «Scipion Emilien voit en songe son aïeul l'Africain qui le transporte dans l'Empyrée, lui montre combien est harmonieux le système de l'univers et lui révèle qu'il est une autre vie, au regard de laquelle celle-ci est si mesquine que le sage peut dédaigner ce que le commun des mortels appelle le bonheur.»⁹⁵ Ainsi, entre le rôle moral, édifiant ou consolateur et le rôle prémonitoire voire prophétique, il n'y aurait, nous semble-t-il, que la différence d'instance présidant à l'intention du rêve. Cette intention ne peut avoir, selon nous, que deux origines. L'une de ces origines a sa source dans la conscience éthique, censeur de notre vie morale en société, comme de nos penchants plus ou moins refoulés et de nos pulsions plus ou moins maîtrisées de notre vie intérieure. L'autre, pourrait prendre racine comme le pense Frankl, dans notre inconscient spirituel mobilisé par l'intervention d'une instance transcendante, qui chez le croyant à pour figure le divin.

Bien que nous n'ayons pas assez d'éléments nous permettant de généraliser, il nous semble que la dimension transcendantale que constitue le présage voire la simple prémonition ait existé chez les Latins, comme tend à nous y incliner l'historien latin qui vivait sous Tibère, Valère Maxime. Il a en effet recueilli et relaté des songes d'hommes illustres ou de notables de l'Antiqui-

⁹⁴«Ami de Symmaque et personnage consulaire, Macrobe (vers 400) a commenté et nous a conservé un morceau célèbre du *De Republica* de Cicéron, *Le songe de Scipion*. Mais nous lui devons surtout un curieux ouvrage d'érudition, les *Saturnales*.» Citation tirée de *Histoire illustrée de la littérature latine* par Jules Humbert, Didier, Paris, 1948

⁹⁵Jules Humbert, *op.cit.*; p. 130.

té qui eurent la révélation d'événements heureux ou funestes les concernant ou se rapportant à leurs proches.⁹⁶ Il nous averti du reste, qu'il va parler «(...) des songes où la vérité s'est peinte comme dans un miroir.» Il n'y a aucune raison de rejeter ces témoignages de la part d'un homme de naissance patricienne et ancien soldat qui servit sous les ordres de Sextus Pompée. À l'époque de Tibère déjà, selon le commentaire érudit de Henry Vidal, l'armée était «comme un conservatoire de la droiture et de l'honneur.»⁹⁷ D'autant qu'après sa carrière militaire, Valère Maxime consacra le reste de son existence à la réflexion, à l'étude des belles-lettres et à la culture des arts libéraux. Sans doute s'est-il trouvé des commentateurs et historiographes, doutant probablement de la véracité des témoignages que relatait notre historien ou considérant qu'il s'était laissé abuser malgré leur caractère en apparence plus ou moins légendaire, «pour lui adresser des sarcasmes et des injures». Le caractère injuste de cette attitude fortement critique générée par un scepticisme sans retenue, est relevé pour remettre les choses à leur place par Henry Vidal. Certes, il y a peut-être dans certaines de ces relations des déformations dues à une amplification légendaire que notre auteur a fidèlement, voire volontairement rapportées. Mais nous pensons qu'il était impossible à cet esprit scrupuleux et rigoureux d'en décider scientifiquement et qu'il n'a sans doute pas voulu modifier quoi que ce soit des récits qu'il collectait. D'autant que ces témoignages, ne concernant pas des personnages imaginaires ou obscurs, ne prêtent point à la discussion. Nous donnons en annexe à la fin de notre travail les exemples que Valère Maxime relate, après les avoir nous même résumés, nous l'espérons fidèlement.

Ce présent chapitre a fait apparaître deux choses qui nous semblent déterminantes. D'une part, sans que cela porte atteinte au caractère anthropologique incontestable d'universalité, nous connaissons mieux l'onirisme hellénistique que celui d'autres cultures, en particulier de celles de l'Asie. Cela, grâce à une littérature gréco-latine relativement abondante, notamment pour ce qui

⁹⁶ Valère Maxime, *De dictis factisque memorabilibus*, libri IX,

⁹⁷ Cf la traduction et le commentaire d'Henry Vidal, dans *Artémidore d'Ephèse — La clé des songes*; p. 149.

nous concerne dans le domaine de l'onirisme proprement dit. D'autre part, il nous paraît également incontestable que cet onirisme était tributaire d'un système d'interprétation analogico-symbolique et qu'il ne s'est pas vraiment départi, au terme de son évolution rationalisante, d'un arsenal de recettes. Cet arsenal se retrouve d'ailleurs chez un Artémidore d'Ephèse, quoiqu'il ait dégagé ce que nous appelons des principes d'interprétation.

Nous allons voir maintenant, dans le prochain chapitre, s'il en est de même avec l'oniologie sémitique et plus particulièrement hébraïque.

«S'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision que je me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle.» Nb 12, 6 (BJ)

CHAPITRE III – Les oniologies paléo-sémitique et hébraïque.

Avant d'aborder l'approche néo-sémitique, plus particulièrement biblique et talmudique, avec quelques principes implicites tirés de la Bible hébraïque et ensuite explicites tirés du Traité *Bérakhoth*⁹⁸ du Talmud de Babylone nous estimons nécessaire de faire une incursion dans le terreau ancestral sur lequel reposent les fondations des conceptions bibliques puis rabbiniques. Nous ferons cette incursion dans le *sitz im leben* paléo-sémitique du Proche Orient Ancien (POA). Puis, grâce à ce que nous pouvons en dire à la lumière de la Bible et du Talmud, nous chercherons à reconstituer l'herméneutique juive du rêve dans le judaïsme rabbinique.

Une question préalable se pose avant de scruter les *sitz im leben* proto-historique et historique du rêve dans la culture sémitique. La vision/révélation peut-elle être rapprochée du rêve? Et la prémonition, peut-elle être rapprochée de la prophétie? Selon la Bible, la réponse est affirmative comme le montre notre citation en exergue de Nombres 12, 6, qui rapproche dans un raccourci révélateur les termes *prophète* (נביא = nâvi)⁹⁹,

⁹⁸ Cf Maurice-Ruben Hayoun, *La littérature rabbinique*, puf, que sais-je? n° 2526, Paris, 1990; pp. 94 à 100. Au sujet de la science des rêves d'après les sages d'Israël cet auteur nous dit : «*Bérakhoth* 55a-57b contient un véritable petit traité des songes. (...) on ajoutera un passage du Talmud de Jérusalem, *ma'aser shéni* IV, 9; 55b et s. ainsi que *Lamentation Rabba* 1; 1.»

⁹⁹ En réalité, le texte hébreu porte non pas (נביא), mais (נביאכם). Nous suivons néanmoins la traduction de la BJ, comme du reste toutes les traductions que nous avons consultées telles que TOB (parmi vous un prophète), Segond (parmi vous un prophète), Darby (un prophète parmi vous), Crampon (si vous avez quelque prophète), de la Maredsous (si l'un de vous devenait prophète), plus anciennement Lemaistre de Sacy (parmi vous un prophète),

vision (מראֵה = *mareâh*) et *songe* (חלום = *halom*). Or, nous avons déjà dit que le mot hébreu *halom* (חלום) peut se traduire indifféremment par *songe* ou par *rêve*. On peut déduire de ce que dit R. Yochanan dans le traité *Berakhoth*, que le *rêve* correspond à un soixantième de la prophétie. Plus précisément le texte porte : «Si en se levant on songe à un verset, cela équivaut à une petite prophétie.»¹⁰⁰ Nous discuterons, dans la suite de notre travail, cette affirmation talmudique.

Le *rêve* prémonitoire peut aussi bien présenter un caractère d'avertissement se confirmant ou non ultérieurement, que s'avérer être *a posteriori* scellé et donc avoir été une sentence définitive. C'est le cas sur un plan personnel qui conduit à incliner le bénéficiaire de la prémonition à prendre des mesures de prudence, de vigilance à propos d'une situation donnée, à réformer sa conduite ou au contraire à persévérer et à incliner à une action déterminée en vue d'un succès. Par ailleurs, il peut annoncer un événement dont on pourra vérifier ultérieurement le caractère historique. Parmi les cas célèbres assez récents, il y a les avertissements relatifs à la guerre de 1914/1918 et au "Titanic". Averti de la sorte, le bénéficiaire qu'il soit individu ou état, peut-il changer le cours du destin? C'est peut-être possible sur un plan personnel. Mais sur un plan collectif, il semble difficile qu'une prémonition onirique puisse déterminer un pays et leurs dirigeants. Comment prendre en considération des événements aussi imprévisibles qu'un attentat terroriste, comme on l'a vu pour le 11 septembre 2001 ou une catastrophe collective, voire une guerre ?

En tout cas, en ce qui concerne les hébreux, les *sidroth* Vayechev et Miquets¹⁰¹ montrent à quel point les rêves ont déterminé le cours de leur histoire. Les rêves déterminèrent aussi, par la suite, le cours de l'histoire des

Zadoc Kahn (ZK) (s'il n'était que votre prophète), la versio vetus latina (Itala) secundum Sabatier (1749) (*propheta inter vos*) et surtout la Septante (ἐάν γενήται προφητῆς ὑμῶν). On peut aussi décomposer נביא בכמ (= un prophète parmi vous) comme le suggèrent les apparats critiques de la BHS et de la BHK qui s'appuient sur les versions de la Vetus latina et de la Vulgate. Voir aussi la note f) de la BJ qui dit : «l'hébreu intraduisible est corrigé comme le suppose la Vulgate. Voir enfin le commentaire qu'en donne Elie Munk dans *La voix de la Thora*, Vol. sur *Les Nombres* (Fondation Samuel et Odette Lévy, Paris, 1978³; p. 118).

¹⁰⁰ Cf *Berakhoth* 57b. Voir aussi sur ce sujet le commentaire de M.-R. Hayoun, *op.cit.*; p. 100 qui cite sans donner la référence exacte un passage de *Berakhoth* : «Si un homme a à la bouche un verset biblique immédiatement après son réveil, c'est là une prophétie...»

¹⁰¹ Autrement dit les chapitres 37 à 44 de la Genèse qui relatent l'histoire de Joseph.

judéens. On peut mettre cela en doute, mais il y a tout de même là un aspect, semble-t-il difficile à éluder, étant donné que la *névouah*, c'est-à-dire la prophétie, est omniprésente dans la Bible et qu'elle a été représentée par tant de *névyim*.¹⁰² Mais peut-on comparer la prophétie à la divination, phénomène anthropologique qui a existé aussi chez les Sémites ? C'est ce que nous allons chercher à déterminer maintenant.

A – Le phénomène de divination chez les Sémites.

Les rêves du commun des mortels ne méritant pas d'être consignés pour la postérité, seuls ceux des grands de ce monde le furent et encore, dans la mesure où ces rêves avaient une connotation prémonitoire tragique ou heureuse. Le phénomène onirique qui touchait clairement au destin d'un roi ou d'un peuple appelait, du fait de son importance ou de la charge d'angoisse qu'il contenait, à rechercher le contact avec la divinité protectrice ou bienveillante. Connaître le futur était la spécialité des devins, dont les dirigeants de haut niveau s'entouraient, recourant à leurs services. La divination, en tant qu'art ressortant de la "magie naturelle" et sensé permettre la connivence avec la divinité, était susceptible de fournir ce genre d'informations sur l'avenir. Répétons-le, c'était dans l'Antiquité une véritable profession.

De ce fait, nous ne connaissons surtout l'onirique sémitique, qu'à travers le songe considéré comme la voix de la divinité. Car ces songes concernaient essentiellement les relations entre hommes et dieux en pays paléo-sémitiques. Et la croyance ou, si l'on veut, la conscience chez les prophètes d'Israël en la réalité de cette voix céleste, la *bat qol* (בה קול), participe d'un ancestral héritage. Il est donc nécessaire de remonter jusqu'aux documents les plus anciens connus en ce début du XXI^e siècle, pour comprendre «comment et par quels moyens un pont à été jeté au-dessus de l'abîme qui sépare le divin de l'humain.»

Cette population de l'antique Mésopotamie que furent les Sumériens exerça, sauf exception, une influence considérable sur les religions de tous les peuples sémites. Sachant cela, et sachant aussi que ces religions furent pratiquement modelées à l'image de celle de Sumer, il n'est pas possible de

¹⁰² *névouah* (נְבוּאָה) = prophétie et *névyim* (= prophètes) pluriel de nabi (נָבִיא) = prophète.

passer sous silence les idées et croyances sumériennes. Pourtant les Sumériens n'étaient pas des Sémites. Par ailleurs leur organisation sociale développée accordait au prêtre une prééminence reconnue. La religion que le prêtre représentait remontait à une antiquité impénétrable, tant il est vrai que la forme la plus ancienne que nous connaissons actuellement de cette culture sumérienne, ne remonte pas à plus de 5000 ans av. J.-C. «Dans les profondeurs de quel lointain passé faut-il rechercher les tous premiers débuts d'un effort intellectuel conscient, organisé, dirigé vers l'acquisition des connaissances? » Nul ne peut répondre encore à cette question qui ne sera peut-être jamais résolue. Toujours est-il que l'action exercée par les Sumériens sur les Sémites de l'Est comme de l'Ouest a été considérable. Ce sont les Sumériens qui ont enseigné l'écriture aux sémites. On admet que les sémites émigrèrent en Mésopotamie venant de la péninsule arabique, peu après la pénétration sumérienne dans cette région du Moyen Orient et qu'ils ne les supplantèrent qu'après 1500 ans de cohabitation.¹⁰³ Alors que se développait cette civilisation métissée, les rêves n'en continuèrent pas moins, chez les Sémites acculturés et devenus majoritaires, à avoir une grande importance. Ainsi, en fut-il aux yeux des babyloniens, puisqu'on a retrouvé un guide d'interprétation des rêves dans la bibliothèque d'Assurbanipal de Ninive en ruines, qui date du VII^e siècle av. J.-C.¹⁰⁴

Il nous semble nécessaire d'approfondir ce que nous venons d'évoquer au sujet de Sumer et d'Akkad, en scrutant le *sitz im leben* préhistorique de l'onirisme paléo-sémitique, et donc de remonter, autant que nous le pourrions, bien avant les civilisations mésopotamiennes historiques et proto-historiques.

1 - Le *sitz im leben* préhistorique de l'onirisme paléo-sémitique.

¹⁰³ Cf Alfred guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Payot, Paris, 1950; pp.9 à 11.

¹⁰⁴ Voir à ce sujet Georges Roux, dans *La Mésopotamie*, (Seuil, Paris, 1995²); tout son chapitre 22, intitulé *les scribes de Ninive*. Rappelons que les Babyloniens tout autant que les Assyriens, au moins dans les classes supérieures, étaient avides de culture. Du temps de «l'Assyrie triomphante» (750-626 av. J.-C.), la Babylonie faisait partie de l'Empire assyrien. Assurbanipal, roi d'Assyrie de 680 à 669, érudit épris de belles-lettres, enrichit sa bibliothèque à Ninive de milliers de tablettes cunéiformes acquises par confiscation à la mort de son frère roi de Babylone.

Bottero et, avant lui, L. Delaporte, dans son livre sur la Mésopotamie, aborde les questions de la divination et des songes.¹⁰⁵ Il nous apprend que les devins constituaient en Mésopotamie proto-historique la seconde classe de prêtres. Ce fait nous est connu «à Lagash dès les temps les plus reculés. (...) A la même époque, d'autres prêtres interprètent les songes, l'*ensi*, ou observent divers phénomènes, l'*igi-dou*. Tous portent le nom générique de *barou*.»¹⁰⁶ Notons, une fois de plus, que divination, oracles, présages, sorts, signes favorables ou funestes sont liés entre eux par une sorte de démarche pré-logique qui échappe au moderne. Le songe est aussi à ranger dans cette catégorie. Même si cela répugne à l'esprit rationnel du moderne, nous devons admettre que pour ces esprits pré-logiques, les dieux aimaient «à communiquer avec les hommes pieux et à leur annoncer les événements par le moyen des songes.»¹⁰⁷ La pratique de l'incubation, courante chez les grands de ce monde et peut être aussi chez les moins grands, consistait à provoquer l'apparition en songe d'une divinité pour la consulter sur l'avenir, et plus particulièrement sur l'issue d'une maladie ainsi que sur les remèdes appropriés, à mettre en œuvre pour la combattre. Quand il s'agissait «d'affaires importantes, le prince ou un voyant» pouvait obtenir des faveurs de cette sorte, «en se couchant dans un lieu saint.» Citons ici, à l'appui de ce qui vient d'être dit, l'exemple d'« Enatoum, ishakkou de Lagash »¹⁰⁸. Lagash fut attaqué à l'improviste par les Oumméens, envahissant « le Gouedin de Ningirsou ». Enatoum s'étendit dans le temple de son dieu pour connaître, par un songe, la conduite à tenir. Le dieu Ningirsou vint se tenir près de la tête de ce prince et lui promit la victoire, lui révélant que Babbar marcherait à son côté.¹⁰⁹ Autre exemple, c'est par un songe que Goudéa¹¹⁰ reçut l'injonction de reconstruire l'Eninnou, le principal temple de Lagash.

¹⁰⁵ Cf L. Delaporte, *La Mésopotamie — Les civilisations babylonienne et assyrienne*, La renaissance du livre, Paris, 1923; Il y traite de la religion dans le chapitre 1^{er} de son livre III, en particulier pp.169 à 175.

¹⁰⁶ Cf L. Delaporte, *op. cit.*; p.169.

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 172.

¹⁰⁸ Ce titre est difficile à définir. Retenons ce qu'en dit Delaporte, *op. cit.*, p.69 : « Le dieu n'administre pas le royaume ou la ville par lui-même. Il choisit un vicaire, roi ou ishakkou, à qui il confie le pastorat de son peuple. »

¹⁰⁹ Cf L. Delaporte, *op. cit.*; p.172. Notre auteur se réfère lui-même à l'ouvrage de François Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, datant de 1905; p.27.

¹¹⁰ Gouverneur sumérien de Girsu, cf Georges Roux, *La Mésopotamie*, Seuil, Paris, 1995²; p. 104.

N'y aurait-il pas, en effet, dans ce dernier cas que nous venons de citer, exploitation de la crédulité du bon peuple ? Il devait être prudent, de s'abriter derrière la caution des décrets divins, avant de commencer une entreprise d'envergure.

Mais ce songe de Goudéa nous semble d'autant plus important qu'il liste tous les détails du déroulement du processus onirique, à savoir : prières et supplications adressées à la divinité, dialogue engagé avec elle, sacrifices à la (ou aux) divinité(s) — ici le dieu Ningirsou et à la déesse Gatoumdoung ainsi que, *in fine*, celui en l'honneur de Ninâ —, révélation du plan du temple et surtout explications des images et personnifications contenues dans le songe.

Pour en avoir une idée plus concrète, nous voulons citer, presque *in extenso*, le texte des paroles de Goudéa conservées dans l'argile des tablettes retrouvées en Mésopotamie. Voici ce que dit Goudéa : «Allons, que je parle ! Ces paroles, que je les profère ! Je suis le pasteur, la souveraineté m'a été donnée en présent. Quelque chose, au milieu de la nuit, est venu à moi; je n'en connais pas le sens. À ma mère puissé-je apporter mon songe ! Que la devineresse, celle qui a la science de ce qui me convient, que ma déesse Ninâ, sœur de Sirara-shoum, m'en révèle le sens! (...) O Ninâ, ô reine, ô maîtresse des décrets inestimables, reine qui, comme Enlil, fixe les sorts, ô ma Ninâ, ta parole est constante et brille au plus haut point; tu es la devineresse des dieux; tu es la reine des contrées. O mère interprète des songes, au milieu de mon songe, un homme dont la taille égalait le ciel, dont la taille égalait la terre, qui, quant à la tiare de sa tête, était un dieu, à côté de qui était l'oiseau divin Imgig, aux pieds de qui était un ouragan, à la droite et à la gauche de qui un lion était couché, m'a ordonné de construire ma maison : je ne l'ai pas reconnu. Le soleil se leva de la terre. Une femme — qui n'était-elle pas ? qui était-elle ? — ...; elle tenait à la main un calame pur; elle tenait conseil en elle-même. Un second homme, comme un guerrier,... : il tenait à la main une tablette de lapis; il établissait le plan d'un temple. Devant moi le coussinet pur était placé; le moule pur était disposé dessus; la brique du destin dans le moule se trouvait; le... sacré placé devant moi.... Un âne était couché à terre à la droite de mon roi.»

La réponse de Ninâ est révélatrice de la structure du contenu onirique qui, comme nous le verrons avec le songe de Pharaon, donne l'explication du songe. Nous devons comprendre cependant ici que ces explications données par la divinité elle-même, met le songeur à l'abri des suites inappropriées qui pourraient se produire. Voyons cette réponse de Ninâ : « O mon pasteur, ton songe, moi, je veux te l'expliquer : pour ce qui est de l'homme dont la taille égalait le ciel, (etc), c'est mon frère Ningirsou : il t'ordonnait de construire sa maison de l'Eninnou. Le soleil se levait devant toi, c'est ton dieu, Ningizida : comme le soleil il sort de terre. La jeune femme qui..., qui tenait à la main un calame pur, (etc), c'est ma sœur Nisaba : l'étoile pure de la construction du temple elle t'annonçait. Le second homme qui, comme un guerrier..., (etc), c'est Nindoub : il... le plan du temple. Le coussinet pur placé devant toi, le moule disposé dessus, la brique du destin qui se trouvait dans le moule, c'est la brique de l'Eninnou. Quant au... sacré placé devant toi, que... cela signifie que pour construire le temple, devant toi aucun plaisir ne pénétrera. Quant à l'âne (etc), c'est toi : dans l'Eninnou, comme..., tu t'étends à terre.» Ninâ, après avoir donné des ordres pour que soient faites encore des offrandes au dieu, conclut le songe par cette promesse : «Ningirsou... te révélera le plan de son temple; le guerrier dont les décrets te bénira.»

Notons encore que l'apparition en songe de Ninâ est bien due comme le souligne le texte à une séance d'incubation, ainsi qu'il est dit : « *comme..., tu t'étends à terre.* »

Notons enfin qu'il ne peut-être question pour des hommes de changer quoi que ce soit d'un plan révélé par un dieu. «Deux mille ans plus tard, le dernier roi de Babylone, Nabonide, est invité lui aussi par un songe à rebâtir un temple, l'Ehoulhoul de Sin à Harran. »¹¹¹

Nous pouvons maintenant aborder notre exploration du corpus biblique qui recèle un contenu onirique plus précisément hébraïque.

2 - L'onirisme hébraïque : les différents exemples tirés de la Genèse.

¹¹¹ Cf François Thureau-Dangin, *op. cit.*; pp. 137 et suiv.; et L. Delaporte, *op. cit.*; pp. 172 à 174.

Commençons par la Genèse, en excluant pour l'instant les rêves de Joseph et du pharaon auxquels nous consacrerons un développement particulier. Et tout d'abord, examinons le songe d'Abimelek., un égyptien et donc comme Pharaon une personnalité non sémitique.

Abraham était venu séjourner à Gérar au pays du Négev, territoire alors possédé par l'Égypte. Abimélek avait fait enlever Sara, l'épouse d'Abraham. Ce dernier l'avait présentée comme sa sœur. Le rêve d'Abimélek advint pour l'empêcher d'avoir un commerce charnel avec Sara. En effet, «Dieu visita Abimélek en songe, pendant la nuit, et lui dit : "tu va mourir à cause de la femme que tu as prise, car elle est une femme mariée".» Comme Abimélek proteste de son innocence, et de sa bonne foi, d'autant qu'il ne s'était pas encore approché d'elle, «Dieu lui répondit dans le songe : "Moi aussi je sais que tu as fait cela en bonne conscience, et c'est encore moi qui t'ai retenu de pécher contre moi. Aussi n'ai-je pas permis que tu la touches. Maintenant, rends la femme de cet homme : il est prophète et il intercédera pour toi afin que tu vives.»

Ce rêve prouve que la Bible ne dénie pas aux païens la possibilité d'avoir des visions suscitées par Dieu, comme on le voit aussi pour Pharaon et Nabuchodonosor. Les interprètes hébreux ou judéens ont ainsi l'occasion de montrer la supériorité du Dieu d'Israël qui, nous dit le texte biblique, est en réalité le véritable interprète parlant par leur bouche. Au passage, faisons encore une remarque. Bien que le texte biblique déclare que Dieu visite Abimélek en songe, on peut considérer que ce dernier a fait un rêve prémonitoire.

Convoquons maintenant le récit "yahviste" du renouvellement des promesses et de l'alliance divines faites à Abram, qui n'est pas encore à ce moment là Abraham. À l'époque considérée par ce récit, la foi du patriarche est mise à l'épreuve car ces promesses tardent à se réaliser.¹¹² Le texte de la Genèse décrit laconiquement les choses : «comme le soleil allait se coucher, un profond sommeil tomba sur Abram et voici qu'un effroi le saisit.»¹¹³ Dans ce sommeil, Abram a-t-il vu dans un songe prémonitoire le destin de sa postérité ? Le texte ne le dit pas explicitement, mais la suite le laisse enten-

¹¹² Cf Gn 15,1-21. (BJ).

¹¹³ Cf Gn 15,12. (BJ).

dre qui ajoute : «Yahvé dit à Abram : "Sache bien que tes descendants seront des étrangers dans un pays qui ne sera pas le leur. Ils y seront esclaves, et on les opprimerà pendant quatre cents ans.»¹¹⁴ On a en plus ici la description de cette *émotion des profondeurs*, dont parle Danielle Hervieux-Léger, concept qu'elle a sans doute elle-même emprunté à Durkheim.¹¹⁵

Mais, il nous semble que l'illustration biblique de cette émotion des profondeurs est encore plus clairement patente dans la relation du songe qu'eut Jacob en chemin pour Harân, fuyant Bersabée et la vengeance de son frère. Le caractère numinique y est beaucoup plus net, en ce sens notamment que l'émotion est bien révélatrice du numineux. Il y a de l'insolite, de l'anormal, de l'inquiétant parfois, de l'irrationnel aussi, dans le rêve. Or l'inquiétant comme l'insolite sont par excellence épiphanique du numineux : comme par exemple ce qui arriva à Jacob dans un certain lieu où il dormit. «Il eut un songe : voilà qu'une échelle était plantée en terre et que son sommet atteignait le ciel et des anges de Dieu y montaient et descendaient!» Yahvé se tint devant lui. Il se présenta à Jacob comme étant le Dieu de son ancêtre Abraham et de son père Isaac. Yahvé lui rappela alors la promesse de possession de la "terre promise" qu'il avait faite à Abraham et sa descendance. Puis Il renouvela à Jacob la promesse d'une postérité «nombreuse comme la poussière du sol», débordant «à l'occident et à l'orient, au septentrion et au midi», toutes les nations du monde se bénissant dans le futur, par lui et par sa descendance. Au réveil, Jacob «eut peur et dit : "Que ce lieu est redoutable! Ce n'est rien moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel!»¹¹⁶

Mentionnons un autre songe. Alors que Jacob, de retour d'Harran, est dans l'angoisse et se prépare à rencontrer Esaü, il lutte de nuit avec un inconnu. Cet inconnu, d'après la tradition juive serait l'ange de Jacob. D'autres pensent que c'est l'ange d'Esaü. D'autres enfin pensent que l'ange de Dieu ou Dieu lui-même se révèle en personne. Nous ne chercherons pas à trancher entre ces interprétations au sujet de cet inconnu qui a pourtant une personnalité numinique, comme nous le verrons. Le texte nous dit qu'il «eut grand-peur et se sentit angoissé» quand ses messagers, revenant de leur ambas-

¹¹⁴ Cf Gn 15,13. (BJ).

¹¹⁵ Cf Danielle Hervieux-Léger, *La Religion pour mémoire*, Cerf, Paris, 1993.

¹¹⁶ Cf Gn 28,10-17. (BJ).

sade auprès d'Esäü, lui apprirent que ce dernier s'approchait avec quatre cents hommes. Jacob demanda alors à Dieu de le secourir, car il appréhendait le mal que son frère pouvait faire aux siens. Puis il prit toutes dispositions pour faire fléchir les sentiments d'animosité de son frère. Mais que signifie cette lutte étrange? Jacob veut être béni par son adversaire numinique, qu'il soit ou non l'ange d'Esäü, au cours de cet affrontement spirituel aux conséquences psychosomatiques. Il espère de cette bénédiction obtenir la faveur d'Esäü, tout au moins le courage de l'aborder. Le combat se termine par le changement de nom de Jacob, qui s'appellera désormais Israël.¹¹⁷ Ce changement de nom est *a posteriori* le présage que Jacob triomphera de la vindicte de son frère, sans qu'il y ait affrontement. Cette rencontre avec son frère préoccupe Jacob à tel point qu'il a, de nuit, une étrange lutte spirituelle. Cette lutte a-t-elle eu lieu réellement? N'était ce pas plutôt le rêve d'un homme angoissé mais aussi harassé qui finit par trouver le sommeil? Quoiqu'il en soit de cet étrange événement, Jacob ne parvient pas à avoir connaissance du nom de son adversaire. Celui-ci refuse de le lui donner. Il reste inconnu. L'entité qui lui fait face garde un caractère voulu d'obscurité, qui nous conduit à y voir la censure opérée par Jacob lui-même sur une gémellité conflictuelle possiblement fratricide. Ce qui est encore une caractéristique du rêve. Il se pourrait donc, si notre analyse est bonne, que Jacob ait "lutté" plutôt contre l'ange de Dieu qu'avec l'ange d'Esäü, à l'occasion de cette expérience claire-obscur, filtrant de son *in-*

¹¹⁷ Cf Gn 32,4-33. (BJ). Le passage de la bénédiction que Jacob veut arracher à l'ange du Seigneur (Gn 32, 27-29) est significatif d'une lutte mystérieuse (peut être est-ce en songe, mais le texte ne le laisse pas entendre) qui l'amène à surmonter sa peur. Ayant lutté sans fléchir toute la nuit jusqu'à l'aurore avec Dieu, par le truchement d'une "puissance céleste", comme le traduit ZK (29b), Jacob a acquis le courage d'aborder son frère. Le nom que porte désormais Jacob est "Israël". La signification de ce nom se comprend par le contexte de lutte, mais pas forcément de victoire contre Dieu. La marque de cette lutte s'inscrit dans le corps de Jacob. Nous y voyons comme un effet psychosomatique, si l'on peut dire, d'une lutte spirituelle qui a dû se dérouler en songe. L'hébreu porte : « *ועם-אנשים ותוכל* » (Gn 32,29), avec l'utilisation du verbe *שרה* (*sâra*) = lutter, combattre. Dont la traduction totalement littérale serait : il dit : ton nom n'est plus encore Jacob, si ce n'est Israël car tu as lutté avec Dieu et avec les hommes tu pourras (= tu seras capable de lutter). On ne peut admettre l'étymologie populaire que donne BJ du nom "Israël" [en note c) p. 41] «Il a été fort contre Dieu». Il n'y a nulle part le terme "contre", ni du reste le verbe "être fort", dans ce nom. Il n'y a que le mot "Dieu" et le verbe *שרה* à l'inaccompli, qui signifie : "lutter" (ou "combattre"). Nous penchons donc pour «Dieu combattra», sous entendu «avec Jacob», dans le sens «aux côtés de Jacob».

conscient spirituel pour reprendre ce concept de Victor Frankl. Pourtant, le patriarche donne à ce lieu hiérotopique le nom de *Penuel*, ayant conscience d'avoir vu Dieu face à face et néanmoins d'avoir conservé la vie: «car, dit-il, j'ai vu Dieu face à face et j'ai eu la vie sauve.»¹¹⁸ Peut être qu'à son réveil, Jacob n'a ressenti que l'émotion des profondeurs inhérente au caractère numinique de son expérience onirique.

Pour en terminer avec la série onirique de Jacob, signalons encore par parenthèse, que Laban se dit favorisé par des présages. Ne dit-il pas à Jacob lors de leur discussion au sujet du salaire de son gendre : «j'ai appris par les présages que Yahvé m'avait béni à cause de toi» ?¹¹⁹ On peut constater que nombre de personnages bibliques baignent dans un climat que nous qualifierons de magique. Fermons la parenthèse.

Voyons maintenant le cas de Joseph d'une part comme rêveur, autrement dit sujet de ses propres rêves, et d'autre part comme interprète des deux rêves des serviteurs de Pharaon ainsi que des deux rêves du Maître de l'Egypte en personne. On surnomme souvent Joseph de "Maître des rêves", de *ba'al hahaalomoth* (בעל החלמות). Outre l'opposition avec ses frères qui dura vingt deux ans avant de trouver une issue heureuse, ses rêves lui valurent d'être vendu comme esclave puis de faire de la prison. Ils furent en revanche le moyen par la suite de sa prodigieuse ascension.

3 - Joseph rêveur et interprète. Les deux rêves de Pharaon.

¹¹⁸ Cf Gn 32, 31. (BJ). Le mot Penuel, en hébreu : פְּנוּאֵל, se décompose en פָּנִים = visage, face + אֵל = Dieu.

¹¹⁹ Cf Gn 30, 27 qui dit : « נַחֲשֵׁתִי וַיְבַרְכֵנִי הַשֵּׁם בְּגַלְלֶךָ » (*Nihacheti vayévarékheni Hachem biguelalékha*) avec l'emploi du verbe נָחַשׁ (*nihéach*) qui signifie interpréter les présages. Voir à ce sujet, la traduction et le commentaire d'Elie Munk, dans *La voix de la Torah*, p. 317. Munk traduit : «je sais par magie». Ajoutons qu'en hébreu, divination et présage, appartenant au même champ sémantique racinal, se disent *nahach* (נָחַשׁ) et le devin *nêhâch*. Or, le serpent se dit aussi *nâhâch*. Ce qui peut nous inciter à y voir une filiation sémiologique et mythique avec le culte magique égyptien de Seth, un mauvais dieu, pervers et violent. Il menait un combat incessant à Horus et avait tué son frère jumeau Osiris. Seth était représenté dans plusieurs nomes sous forme typhonienne. Les serpents étaient les attributs de Typhon, le dieu égyptien du mal. Seth était un grand magicien dont le pouvoir très redoutable tenait en échec les dieux lumineux. Hommes et dieux et la nature elle-même avait peur de Seth. Son pouvoir se manifestait contre la lumière. Et, de même que l'obscurité et la nuit physique était son domaine, de même la nuit morale, le Mal étaient son œuvre. Cf A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, La renaissance du livre, Paris, 1926; pp. 77 à 82. Cf aussi E. Royston Pike, *Dictionnaire des religions*, puf, Paris, 1954; pp. 239 (pour Osiris), 153 (pour Horus), 165 (pour Isis), 285 (pour serpent, ophiolâtrie et Seth) enfin 116 à 118 (pour Egypte ancienne).

Et, tout d'abord, rappelons les propres rêves de Joseph qu'on peut considérer comme des prémonitions se rapportant à sa personne, plus qu'à des prophéties. En l'occurrence, les deux songes de prosternement devant Joseph. Prosternement des gerbes représentant les onze frères, puis celui du soleil, de la lune et des onze étoiles, représentant de même ces derniers auxquels s'ajoutent cette fois son père Jacob et sa mère Rachel.

Rappelons le récit qu'en donne la Bible. «Or Joseph eut un songe et il en fit part à ses frères. Il leur dit : "Ecoutez le rêve que j'ai fait : il me paraissait que nous étions à lier des gerbes dans les champs, et voici que ma gerbe se dressa et qu'elle se tint debout, et vos gerbes l'entourèrent". Ses frères répondirent : "Voudrais-tu donc régner sur nous en roi ou bien nous dominer en maître ?" et ils le haïrent encore plus, à cause de ses rêves et de ses propos.» On peut tirer de ce rêve *primo* que la contextualisation est bien celle de la vie quotidienne de pasteurs plus ou moins sédentarisés et qui pratiquent un peu d'agriculture. *Secundo* que l'interprétation donnée par les frères de Joseph est littérale. Elle est suscitée par la haine et la jalousie. Ils pensent que Joseph se considère comme supérieur à eux. Ils ne perçoivent pas le sens prophétique que peut-être Joseph lui-même ignore puisque le futur le verra accéder à la fonction de vice-roi d'Égypte.

Ce rêve est suivi peu après d'un autre dont la teneur est identique, et qu'il raconte aussi à ses frères et à son père : «"J'ai encore fait un rêve : il me paraissait que le soleil, la lune et les étoiles se prosternaient devant moi."» La malveillance de ses frères ne fait qu'empirer avec ce second songe. Si le songe est réitéré, c'est qu'il se produira nous dit la Bible à propos des deux songes de Pharaon : «si le songe de Pharaon s'est renouvelé deux fois, c'est que la chose est bien décidée de la part de Dieu (...).»¹²⁰ On peut encore constater que le contexte du rêve est celui du paysage céleste que ces bergers contemplant quotidiennement jour et nuit. La règle de contextualisation, si toutefois on peut parler de règle, est ici encore vérifiée. Mais, il est impossible d'ignorer une anomalie dans ce second rêve de prosternation. Le père de Jacob ainsi que ses frères ont tout de suite saisi le sens immédiat du

¹²⁰ Cf Gn 41, 32. BJ.

songe. Le soleil figure Jacob, la lune représente Rachel et les onze étoiles, les onze frères. Or Rachel est déjà morte.¹²¹ Cette anomalie de la présence de la lune dans le second rêve de Jacob permet aussi de vérifier que le temps du rêve ne coïncide pas forcément avec celui de la réalité. Doit-on pour autant postuler une sorte d'intemporalité du rêve ? Il existe une autre explication possible, celle du TB dans le traité *Berakhoth*, où R. Berachia nous dit que «si même une partie d'un songe se réalise, le reste ne se réalise pas.» Et il ajoute comme exemple qu'on le voit par le rêve de Joseph où la lune est présente (Gn 38,9), alors même que celle-ci n'aurait pas lieu de figurer dans la symbolique, puisque si le soleil représente bien symboliquement Jacob comme les onze étoiles ses frères, «sa mère (représentée par la lune) n'était plus là». R. Berachia nous dit qu'«il était impossible que cela se réalisât en entier», comme le montre l'anomalie. Ce sage nous semble utiliser cet exemple à des fins de généralisation pour justifier sa sentence. La cinquième des treize midoth de R. Yismaël paraît, en effet, de nature à justifier cette généralisation, puisqu'il s'agit, certes à partir d'un cas particulier, de l'inférence d'une règle générale permettant d'étendre la portée du cas particulier.¹²²

Il nous paraît intéressant de résumer ici le commentaire que fait Elie Munk¹²³ de ces passages oniriques de la Genèse relatifs à Joseph. «En mettant ainsi, écrit-il, les rêves en relief, l'Écriture semble vouloir attirer notre attention sur l'éminente valeur des facteurs irrationnels, tels que le rêve, dans l'existence humaine. Toute la vie d'un homme peut être dominée par ce facteur et son influence peut se répercuter jusque sur les destinées historiques de toute une nation. (...) les rêves de Joseph aussi bien que ceux des officiers de Pharaon et de Pharaon contiennent des révélations d'événements futurs qui ne peuvent émaner que d'une source transcendante, et cette constatation soulève à nouveau le vieux problème des rapports entre la prédestination et le libre arbitre.» Elie Munk cite, sans exposer leur réponse à

¹²¹ D'après Gn 35, 19.

¹²² Cf la Baraïta sur les midoth de R. Yichmaël permettant l'interprétation de la Torah. C'est le cinquième "principe" que nous visons ici, à savoir «מפרט וכלל», littéralement : à partir du particulier une règle générale. La note (73) p. 51 du livre de prières "L'arme de la parole" (Editions Sine-Chine, Gagny, 1994), précise à propos de ce principe que «le cas général est alors interprété en fonction du cas particulier qui le limite.»

¹²³ Elie Munk, *op. cit.*, Vol. I; p. 383.

cette vieille question, des penseurs tels Isaac Arama, le Malbim (en polémique avec ce dernier) et Rabbi J. L. Bloch. Il expose néanmoins celle de R. Jacob b. Ascher, à savoir «que les rêves de Joseph ne faisaient que refléter les pensées qui l'animaient durant la journée et qu'il engageait, par conséquent, sa seule responsabilité.» Mais, c'est la thèse de Maïmonide qui a, sur ce sujet, la faveur de notre commentateur. Selon le Rambam (c'est-à-dire Maïmonide), explique Elie Munk, «cet éternel problème» n'est accessible qu'à la pensée divine, fondamentalement transcendante par rapport à la pensée humaine. Elie Munk ajoute que «l'enchevêtrement de l'action humaine et de l'action providentielle est, en effet, tel que nul être vivant ne peut déceler le mystérieux mécanisme (...). (...)»¹²⁴ Maïmonide semble cependant vouloir défendre la thèse que Dieu lui-même dirigea le libre arbitre des fils de Jacob, de manière à leur faire accomplir, à leur insu, un grand acte qui était dans le plan de la providence (...).

Après avoir pris connaissance d'un Joseph rêveur, prenons maintenant celle d'un Maître des rêves, d'un *Ba'al halomoth*, qui interprète les songes de deux officiers de Pharaon, l'un grand Echanson et l'autre grand Panetier. La Genèse nous en fait un récit fort développé dont nous allons extraire les grandes lignes. Joseph vendu par ses frères, fut racheté par Potiphar ministre de Pharaon. Un jour, la femme de Potiphar voulut entraîner Joseph à avoir un commerce charnel avec elle. Joseph s'y refusa. Très irritée, cette femme l'accusa injustement et Joseph fut jeté en prison par Potiphar. Le gouverneur de cette prison royale le prit en affection, et lui confia la surveillance des autres prisonniers. Il arriva par la suite que Pharaon fit emprisonner son grand échanson et son grand panetier, coupables d'une faute contre sa personne. Un matin, Joseph les voyant préoccupés, leur en demanda la raison. Ils avaient eu chacun un rêve et «personne pour l'interpréter.» Les égyptiens, nous avons eu déjà l'occasion de le dire, attachaient aux songes une valeur de présages. Joseph leur répondit que seul Dieu pouvait en donner l'interprétation et la révéler. Le grand échanson raconta alors le sien. Joseph lui déclara que dans trois jours il serait rétabli dans sa charge.

¹²⁴ Cf *Le Guide des Egarés*, tome II, au chap. 48.

Puis, lui demanda de se souvenir de lui afin de le faire sortir de prison, en intercédant auprès de Pharaon. Ensuite, se fut au tour du grand panetier de raconter et de se faire interpréter son rêve. Joseph lui déclara que dans trois jours il serait pendu au gibet et que les oiseaux lui mangeraient la chair. Cette double prédiction se réalisa, mais l'échanson rentré en faveur, oublia Joseph.

On peut tirer de ces deux rêves plusieurs enseignements au sujet de leur construction symbolique. D'un côté : les trois sarments du cep de vigne, le bourgeonnement avec la montée en fleur, le mûrissement du raisin, leur jus exprimé dans la coupe de Pharaon. Soit autant de signes favorables présageant un dénouement heureux et rapide. Trois sarments pour trois jours. De l'autre : trois corbeilles de gâteaux sur la tête et des oiseaux mangeant dans la corbeille du dessus contenant les pâtisseries de Pharaon, signe défavorable présageant un dénouement fâcheux et rapide. Trois corbeilles pour trois jours. Au passage soulignons que le caractère anthropologique de contextualité est respecté. Toutes les images de ces rêves sont plausibles. Elles reflètent exactement le quotidien de ces deux officiers royaux. Ce sont des images d'une réalité vécue. Le psychisme de ces officiers n'a aucun travail à faire, pourrait-on dire, pour les puiser dans leur mémoire. Tout cela donne un caractère d'authenticité à ces rêves. Par ailleurs, «(...) le rêveur est toujours présent dans son propre songe; (...). Il y prend toujours part, et à titre d'acteur principal. »

Passons maintenant aux deux songes de Pharaon, celui des vaches et celui des épis. A son réveil, en effet, Pharaon ne se souvient pas du sens de ses deux rêves. Il en est tourmenté. Il a pourtant le souvenir qu'il avait clairement perçu ce sens au cours de ses rêves. Or, c'est ce sens latent qui, en fin de compte, structure tout rêve. Et il n'y a pas de sens sans intention et vice versa. C'est, pour nous, l'intentionnalité qui motive l'apparition du rêve chez le rêveur. Nous aurons l'occasion de développer par la suite ce caractère d'intentionnalité. Mais revenons à notre récit : seule l'interprétation fournie par Joseph permet de ramener ce sens à la conscience claire. Il légitime ainsi par son effet l'interprétation de Joseph. Le Midrash explique que Dieu contrecarra la sagesse de tous les sages du royaume (devins, magiciens,

astrologues) afin que, seul, Joseph puisse donner l'explication correcte et véritable, condition nécessaire pour qu'il puisse devenir vice-roi d'Égypte. Le Midrach en veut pour preuve que Dieu fit en sorte que Joseph soit appelé en dernier, les mauvaises interprétations ayant été épuisées par tous les sages égyptiens. En effet, si Joseph avait interprété le rêve de Pharaon avant les devins, les magiciens ou les astrologues égyptiens, ceux-ci auraient pu prétendre avoir exactement la même interprétation que Joseph. Le rôle du grand échanson qui se souvient *in fine* s'avère providentiel, en tant qu'instrument de la volonté divine. On voit que dans la Bible, s'affirme la foi en la conduite du monde en général et d'Israël en particulier, par Dieu en personne. Du reste, Joseph s'en remet à Dieu pour procéder à l'interprétation des deux rêves de Pharaon.¹²⁵ Joseph, en effet, rappelle que l'interprétation n'est pas entre ses mains et que c'est Dieu lui-même qui pourra l'aider à trouver la véritable explication.

4 - Les autres rêves du Tanakh : ceux des rois et des prophètes.

Nous allons explorer maintenant deux songes de la Bible hébraïque (le Tanach). Le premier a trait à Samuel appelé par Dieu, le second à Salomon demandant à Dieu la sagesse.

L'appel de Dieu à Samuel est un passage de l'AT qui pourrait passer pour un cas d'incubation.¹²⁶ En effet, Samuel, enfant confié au grand-prêtre Eli, dort une nuit dans le Temple de l'Eternel à Silo. «Le jeune Samuel servait donc Yahvé en présence d'Eli; et en ce temps là, il était rare que Yahvé parlât, les visions n'étaient pas fréquentes. (...) Eli était couché dans sa chambre (...) et Samuel était couché dans le sanctuaire de Yahvé, là où se trouvait l'arche de Dieu.» Or, c'est précisément au-dessus de l'arche que, comme en attestent Ezéchiel et Isaïe,¹²⁷ l'Eternel se rend présent et communique ses ordres. Par trois fois, une voix éveilla Samuel, l'appelant par son nom. Samuel, croyant que c'était Eli qui l'appelait, alla réveiller le grand

¹²⁵ Cf Gn 41, 16 : «Ce n'est pas moi, c'est Dieu, qui saura tranquilliser Pharaon.»

¹²⁶ Cf I S 3,2-9.

¹²⁷ Cf Ez 25, 22 et Is 6. Par ailleurs, nous reprenons ici à notre compte la remarque que la BJ nous livre en note 1); p. 281.

prêtre. Ce dernier ne l'ayant nullement appelé, dit à Samuël, par deux fois, de se recoucher et de dormir. La troisième fois «Eli comprit que c'était Yahvé qui appelait l'enfant et il dit à Samuel» d'aller se recoucher et, si un nouvel appel se présentait, de dire : «Parle, Yahvé, car ton serviteur écoute». Au quatrième appel, Samuel répondit : «Parle, car ton serviteur écoute», et l'Eternel lui demanda d'annoncer la condamnation de la maison d'Eli pour toujours, parce qu'il n'avait pas corrigé ses fils qui maudissaient Dieu.

Le psychanalyste juif Victor Frankl commente ce passage de la façon suivante : «Même le prophète donc, alors qu'il était enfant, a méconnu comme tel l'appel que lui adressait la transcendance. Comment un homme ordinaire serait-il à même de reconnaître sans plus de difficultés le caractère transcendant de cette voix qu'il perçoit dans sa conscience morale ? Et comment serions-nous surpris s'il prend ordinairement pour quelque chose provenant de lui-même la voix qui, dans sa conscience morale, s'adresse à lui ? » Et Frankl d'ajouter : «L'homme irréligieux est donc celui qui s'en tient à la facticité de la conscience morale, celui qui s'arrête pour ainsi dire à son seul aspect immanent — et qui s'arrête donc prématurément, pouvons-nous dire, car il considère cette conscience comme un tout dernier terme, comme la dernière instance devant laquelle il ait à répondre de ses actes.»¹²⁸

¹²⁸ Cf Victor Frankl, *Le dieu inconscient*, Le centurion, Paris, 1975; p. 54. Dans le chapitre 4 de ce livre, intitulé *L'interprétation des rêves selon l'analyse existentielle*, l'auteur développe sa conception de l'interprétation des rêves selon la forme d'analyse qu'il appelle *l'analyse existentielle*. L'auteur y postule l'existence d'un *inconscient spirituel*, car ses observations cliniques lui ont fait rencontrer jusque dans l'inconscient les questions religieuses de ses patients. Cette présence montre que l'homme est atteint dans ses raisons de vivre par des frustrations que l'auteur qualifie d'existentielles. C'est donc dans ses détresses qu'il faut rejoindre le patient pour pouvoir l'aider. L'inconscient n'est pas investi, comme le pensent les tenants du freudisme, par la seule *libido*. Pour Frankl, «il y a non seulement une *libido* inconsciente ou refoulée, mais aussi une *religio* inconsciente ou refoulée.» Il range la première dans ce qu'il appelle *l'inconscient instinctif*, alors que la seconde relèverait par essence d'un *inconscient spirituel*. Le chapitre 5 de son ouvrage est intitulé *La transcendance de la conscience morale*. Frankl considère la conscience morale comme quelque chose de bien plus élevé que *ego*. Son argumentation repose sur la liberté du moi à l'égard du ça. S'il n'en était pas ainsi il n'y aurait, pour lui, pas d'existence responsable. «La liberté de la volonté humaine est donc liberté "envers" les pulsions pour une existence personnelle (...).» L'obéissance à la conscience morale ne se conçoit, selon lui, que si dans la compréhension de soi-même, la conscience morale se manifeste comme un phénomène qui dépasse la simple nature humaine. Autrement dit, ne se conçoit que si l'homme se place du point de vue de la transcendance pour se comprendre soi-même et donner sens à son existence. «Je comprenais ainsi, nous dit-il, le phénomène *conscience morale* non seulement dans sa facticité psychologique mais dans sa transcendantalité essentielle.»

En consignait ici ce commentaire de Frankl, nous avons voulu revenir, sur notre discussion au sujet de l'existence d'une instance transcendante suscitant, construisant et dirigeant le rêve. S'il s'agit, comme dans la culture hellénistique, de l'enfermement dans un destin, destin que les dieux eux-mêmes ne peuvent changer, l'homme plie alors sous l'instance suprême, que ce destin personnifie. En revanche, s'il s'agit d'une instance morale transcendante, elle se doit d'être obéie pour préserver la liberté d'une existence personnelle et, partant, pour échapper à l'esclavage des pulsions.

Les exemples fournis par la culture hellénistique, nous montrent que, même avertie par les dieux, la volonté humaine de contourner le destin n'aboutit qu'à le réaliser, comme nous l'avons vu pour le *songe pernicieux et, trompeur*, chez Homère, songe manipulant Agamemnon. La volonté humaine ne peut rien changer au cours du destin. La prédestination "païenne", que constitue en quelque sorte cette impossibilité d'échapper à son destin, est rappelée par le rêve ou, comme on voudra, annoncée par lui.

L'exemple de Paris, le fils de Priam, illustre bien aussi cette impossibilité de contrecarrer le destin. Afin de le sauver, Paris fut écarté du palais dès la naissance, par sa mère Hécube, le confiant à des bergers de la montagne. En effet, Priam avait ordonné de faire périr le nouveau-né, suite à un rêve fait par Hécube quelques temps avant la naissance de l'enfant. Dans ce rêve prémonitoire qui avait paru fâcheux à Priam, Hécube mettait au monde un flambeau dont le feu se communiquait à la ville de Troie. Malgré cette demi-précaution, Paris devenu adulte, n'en sera pas moins la cause de la guerre de Troie, en enlevant Hélène la femme de Ménélas.

Mais, nous comparerons cette prédestination avec celle qu'on peut déceler chez les Sémites, dans la typologie comparative que nous nous proposons d'établir dans un chapitre ultérieur. Pour l'instant, nous continuons à explorer l'onirique biblique avec le célèbre songe de Salomon.

Salomon n'avait pas encore fait construire le Temple de Jérusalem, c'est pourquoi il allait sur «le plus grand haut lieu» qu'était Gabaôn pour y sacrifier. Il avait déjà «offert mille holocaustes» sur l'autel de ce haut lieu. Yahvé apparut donc une nuit en songe à Salomon, à Gabaôn.¹²⁹ Le songe dé-

¹²⁹ 1 R 3,5-15. (BJ).

bute sous forme d'un dialogue entre la divinité et Salomon. C'est Dieu qui prend l'initiative par une première question : «Demande ce que je dois te donner», dit-il à Salomon. Et Salomon, dans sa réponse, commence par rappeler la bienveillance divine témoignée à son père David, puis son "établissement" par la volonté divine sur le trône de son père, enfin son inquiétude, alors que tout jeune homme sans expérience, il lui échoit la conduite d'un peuple nombreux.¹³⁰ D'où la formulation de sa requête conclusive : «Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement pour discerner le bien et le mal, car qui pourrait gouverner ton peuple, qui est si grand ? » On connaît la réponse de Dieu qui accorde non seulement «un cœur sage et intelligent», mais aussi gloire, richesse et sous réserve de suivre les voies du Seigneur, une longue vie. Ce songe est suivi de la relation du non moins fameux jugement de Salomon. Ce jugement permet à la sagesse de ce roi de s'exercer sur le champ, en discernant laquelle des deux femmes était la vraie mère de l'enfant resté vivant. Les deux récits ne font donc qu'un. Puisque Dieu a promis au roi la sagesse, celle-ci va se manifester immédiatement et aux yeux de tout Israël.

Au passage soulignons que le contenu du songe fait appel à l'immémoriale sagesse juive, typique par le processus opératoire qu'elle adopte et qui consiste dans le questionnement. Un midrash ne fait-il pas le rapprochement entre la force du questionnement *khoâh mah* (כח מה), littéralement « la force du quoi », et le mot hébreu *hokhmâ* (חכמה) qui signifie sagesse.¹³¹ Ce rêve dénote bien l'intense préoccupation diurne du jeune roi qui sent confusément qu'on ne peut gouverner et administrer un peuple sans le recours à la «sagesse pratique, non pas pour sa propre conduite mais pour celle du peuple.»¹³² Son inconscient fonctionne de jour comme de nuit. Mais la réponse au souci constant qui taraude le roi se dévoile dans l'activité nocturne de son inconscient parce qu'il se trouve dans un état de relâchement

¹³⁰ Cf le texte hébreu qui porte : «ואנכי נער קטן לא אדע צאת ובהא», littéralement : "je suis un petit garçon (= un jeune adolescent) je ne saurai ni sortir et ni venir." ZK traduit : «et je suis un tout jeune homme, inhabile à me conduire.» Nous pensons comme Stéphane Zagdansky qu'en réalité le mot à mot en hébreu pourrait connoter le principe sapientiel de l'aller/retour, du balancement. C'est pourquoi on pourrait traduire : "je suis trop jeune, je ne saurai pas faire des aller – retour." Sous entendu le pour et le contre, i.e. le discernement.

¹³¹ On voit qu'en hébreu, il y a juste une inversion des deux lettres khaf (כ) et het (ח). *Khoâh* = force + mah = quoi, c'est-à-dire la force du quoi ou encore la force du questionnement.

¹³² Cf la note a) de la BJ, p. 343.

dû au sommeil. Cette réponse prend dans le songe la forme de cette démarche caractéristique du questionnement qui se pratique dans la pensée sapientielle immémoriale des israélites. Nous pensons que le rédacteur inspiré débute volontairement son récit par l'intervention de l'instance transcendante qu'est la divinité des israélites. L'altérité de cette instance transcendante est manifestée par la question adressée à Salomon. Ceci nous permet de faire le rapprochement avec la conception franklienne que nous venons d'aborder succinctement, à propos de Samuel.

«C'est par l'entremise du rêve que sont consacrés les prophètes Isaïe (Is 6), Jérémie (Jr 1), ou Ezéchiel (Ez 1).»¹³³ C'est bien ce que le Livre des Nombres (Nb 12,6-8) enseigne lorsqu'il précise : « Yahvé dit : s'il y a parmi vous un prophète, c'est en vision (*bamarea* = במראה) que je me révèle à lui, c'est en songe (*bahalom* = בהלום) que je lui parle. Il n'en est pas ainsi de mon serviteur Moïse, lui est à demeure dans ma maison. Je lui parle bouche à bouche, non en énigmes (*behidoth* (בהידות) ; de : חידה = énigme) et il voit la forme de Yahvé. »

Le livre d'Isaïe décrit en effet la vocation de ce prophète. Isaïe a environ vingt cinq ans à la mort du roi Ozias en 740 av. J.C. Le futur prophète reçoit cette vocation lors d'un songe dans le Temple de Jérusalem. Il "voit" (l'hébreu utilise le verbe *rââh* : ראה) en songe l'Éternel sur un trône élevé, des Séraphins se tenant au-dessous de lui, et il "entend" le Sanctus céleste (la *Quédoucha chemimit*) que ces derniers se crient l'un à l'autre, puis il "voit" l'un des Séraphins volant vers lui pour venir lui purifier les lèvres avec une braise prise sur l'autel. Sa mission lui est alors confiée : il est envoyé comme messenger vers le peuple qu'il doit rendre dur d'oreille et dont il doit boucher les yeux. Car le peuple ne doit pas voir ni entendre, ni comprendre, ni se convertir, c'est pourquoi les villes seront désertées et inhabitées, la campagne vide. «Cette vision, nous dit la note h) de la BJ, (...) se trouve bien à sa place en tête du *Livre de l'Emmanuel* qui groupe les oracles relatifs à la guerre syro-éphraïmite (...).»

¹³³ Cf Sophie Jama, *op. cit.*; p.23.

Le livre de Jérémie relate la vocation du prophète à qui la parole de l'Éternel fut adressée aux jours du roi Josias dans la treizième année de son règne (626 av. J.-C.). Elle lui est adressée en songe, l'établissant comme prophète des nations (Jr 1,5c). Il doit aller vers tous ceux à qui Yahvé lui ordonnera. Il reçoit des oracles (*néoum Hachem* : נְאוּם הַשֵּׁם). Il voit une branche de veilleur (l'amandier) ce qui signifie que Yahvé veille à ce que sa parole s'accomplisse. Il voit aussi une marmite qui bouillonne dont le contenu penche à partir du Nord pour le malheur des habitants du pays et un second oracle lui est adressé (Jr 1,15b). D'autres oracles vont suivre que nous ne mentionnons pas ici. Notons que le rédacteur de ce Livre utilise de nombreuses fois le mot *Néoum Hachem* (נְאוּם הַשֵּׁם)¹³⁴ que BJ et TOB traduisent par oracle.¹³⁵

Le prophète Ézéchiel, quant à lui, était alors déporté en Babylonie au bord du fleuve Kebar. Son livre s'ouvre sur la célèbre vision du *Char de Yahvé* et celle du *Livre* que le prophète, appelé *Fils d'homme*, doit manger. Ézéchiel est témoin de visions divines (*mareoth* : מְרֵאוֹת). La parole de Yahvé lui est adressée, la main de Yahvé est sur lui (*'alav cham yad Hachem* : עָלָיו שֵׁם יְד־הַשֵּׁם). « Fils d'homme, va vers la maison d'Israël et porte-leur mes paroles. » (Ez 3,4) Le prophète reste sept jours hébété (Ez 3,15b). Au bout de sept jours la parole lui est à nouveau adressée (Ez 3, 16a) afin qu'il puisse annoncer le siège de Jérusalem.

Ces visions et paroles vues et entendues en songe, avaient pour but de porter les oracles divins à la connaissance des contemporains des trois grands prophètes de l'AT. Celles-ci ne sont pas les seules car la Bible contient encore beaucoup d'autres rêves et songes d'avertissements prophétiques. Voyons donc encore le cas de Daniel, considéré par les chrétiens comme le quatrième grand prophète de l'AT.

Nous choisissons parmi plusieurs dons du prophète Daniel, celui en l'occurrence du discernement qui lui permit ses célèbres interprétations. Ce prophète avait été du nombre des enfants judéens «de race royale ou de grande famille emmenés à Babylone pour y être formés comme lettrés au

¹³⁴ Nous avons transcrit en hébreu Adonai, qui lui-même est dit à la place du Tétragramme sacré, par Hachem qui signifie le Nom.

¹³⁵ En particuliers, Jr 1,19d ; 2,3^e-9b-12c-19f-22d-29c etc.

service du royaume de Babylonie. «Daniel, (...), possédait le discernement des visions et des songes.»¹³⁶ Or Nabucodonosor, roi de Babylone, fit plusieurs rêves. Ce roi, demanda à ses devins de procéder à l'interprétation de son fameux rêve de la statue composite. Ils n'y parvinrent pas. Le roi, qui en avait oublié le sens, ne cessait pas moins de se tourmenter à ce sujet et cela troublait son esprit. Le mystère en fut révélé au prophète Daniel dans une vision nocturne. Notre prophète y voit la saisissante image du colosse aux pieds d'argile et la comprend comme l'annonce du déclin du grand empire Babylonien ainsi que des trois autres qui le suivront (cf. Daniel, 2 en entier).

5 - Les rêves du Nouveau Testament (NT).

Bien qu'ils soient beaucoup moins nombreux que dans l'AT, le NT n'est pas en reste de songes. Nous en relevons une demi-douzaine, tous dans l'Evangile de Matthieu, auxquels s'ajoute deux autres dans les Actes des Apôtres.

a) Dans les Evangiles.

On ne trouve des songes que chez Matthieux. Trois ont trait à Joseph, le père adoptif de Jésus. En effet, Joseph est favorisé d'un premier songe qui l'amène à prendre chez lui l'enfant de Marie, alors même qu'il avait déjà résolu de la répudier sans bruit. « Il avait formé ce dessein, quand l'Ange du Seigneur lui apparut en songe » et lui disant « de ne pas craindre de prendre chez lui Marie, son épouse; car ce qui a été engendré en elle vient de l'Esprit Saint; etc.»¹³⁷ Le terme utilisé en grec est *onar* (ὄναρ). Après la visite à l'enfant Jésus et son adoration par les Mages, Joseph est favorisé d'un autre songe (*onar* : ὄναρ) dans lequel, pour la sécurité de l'enfant Jésus, l'Ange du Seigneur lui commande de l'emmener en Egypte avant que les sbires d'Hérode le Grand ne puissent le tuer.¹³⁸ Joseph, Marie et l'enfant y demeurèrent jusqu'à la mort d'Hérode. C'est encore en songe que l'Ange du Seigneur annonce à Joseph que tout danger est écarté car ceux qui en vou-

¹³⁶ Cf Dn 1, 17b (BJ). «בְּכֹל חֲזוֹן וְחִלְמוֹת» d'où translitéré «békol hazone vahalomoth»

¹³⁷ Cf Mt 1, 20-21. (BJ). «ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου κατ' ὄναρ»

¹³⁸ Cf Mt 2, 13. (BJ). «ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ»

laient à l'enfant sont morts et que la sainte famille peut donc rentrer au pays d'Israël.¹³⁹ Mais là encore, «apprenant qu'Archélaüs régnait sur la Judée à la place d'Hérode son père», Joseph craignit de s'y rendre. Et, «divinement averti en songe» (encore *onar* : ὄναρ), il se retire dans la ville de Nazareth en Galilée (cf. Mt 2, 22 : « χρηματισθεὶς δὲ κατ' ὄναρ »).

Ajoutons ensuite le songe (toujours *onar* : ὄναρ) concernant les Mages. Ce songe, après leur rencontre provoquée par Hérode cherchant à s'enquérir auprès d'eux du lieu où devait naître le futur roi des Juifs, «les avertit de ne point retourner chez Hérode.» Et suite à cet avertissement, «ils prirent une autre route pour rentrer dans leur pays.»¹⁴⁰

Enfin, Matthieu fait allusion au songe qu'a eu la femme du Gouverneur romain Ponce Pilate, au sujet de Jésus. L'Évangile nous dit laconiquement que, tandis que Pilate siégeait au tribunal où Jésus lui était présenté, «sa femme lui fit dire de ne pas se mêler de l'affaire de ce juste», car elle avait été le jour même «très affectée par un songe à cause de lui.»¹⁴¹ Le grec utilise une fois de plus *onar* : ὄναρ.

b) Dans les Actes des Apôtres.

Les Actes des Apôtres rappellent qu'aux temps messianiques, avec l'effusion de l'Esprit Saint, les disciples du Christ auront des visions. Cela est relaté dans le discours de Pierre adressé à la foule de judéens rassemblée à Jérusalem pour *Chavouoth*, la fête des Semaines. Dans ce discours, Pierre leur explique que lui-même et les autres disciples du Nazaréen ne sont pas ivres, mais qu'ils ont reçu l'Esprit Saint. Car, leur dit-il, «c'est bien ce qu'a[vait] dit le prophète annonçant que dans les derniers jours le Seigneur répandrait son Esprit sur toute chair.» Et qu'alors «les jeunes gens auront des visions et les vieillards des songes (ἐνυπνίους).»¹⁴² Les Actes relatent aussi deux rêves l'un concernant l'apôtre Pierre qui a eu un songe à propos de Corneille, lequel eut lui-même un songe, et l'autre concernant l'apôtre Paul qui a eu une vision sur le chemin de Damas.

¹³⁹ Cf Mt 2, 19. (BJ). «ἰδοὺ ἄγγελος κυρίου φαίνεται κατ' ὄναρ».

¹⁴⁰ Cf Mt 2, 12. (BJ). «καὶ χρηματισθέντες κατ' ὄναρ».

¹⁴¹ Cf Mt 27, 19. (BJ). «γὰρ ἔπαθον σήμερον κατ' ὄναρ».

¹⁴² Cf Ac 2, 14-17. (BJ). «καὶ οἱ πρεσβύτεπος ὑμῶν ἐνυπνίους ἐνυπνιασθήσονται»

À propos de cette allusion dans le discours de Pierre aux charismes, visions et prophéties dont seront favorisés les disciples du Christ lors des temps messianiques,¹⁴³ il convient de s'attarder un moment, à titre d'illustration, sur les visions respectives de l'apôtre Pierre et du centurion Corneille de la cohorte Italique (Ac 10, 1-16). L'ange de Dieu apparaît à Corneille qui lui demande d'envoyer chercher Simon-Pierre à Joppé. Le texte grec des Actes dit que Corneille «vit dans une vision (εἶδεν ἐν ὁράματι)». Quant à Pierre le texte grec dit qu'«il fut sur lui une extase (ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ἔκστασις)» et une voix lui enjoint par trois fois de tuer et de manger un des animaux impurs qui se trouvent dans une nappe descendue du «ciel ouvert» (τὸν οὐρανὸν ἀνεωγμένον). Rien ne permet d'affirmer que cette vision de Pierre a eu lieu en rêve. Comment déterminer la parenté du rêve avec l'extase ? Louis Bouyer, dans son *dictionnaire théologique*¹⁴⁴ donne une définition de l'extase. D'après cette définition, «ce terme en est venu à désigner dans la spiritualité chrétienne une expérience qui transporte en Dieu le croyant, avec une telle violence psychologique qu'il en perd momentanément l'usage de ses sens, voire toute conscience de la réalité extérieure ou de lui-même. (...)» Nous préférons dire qu'il s'agit d'un phénomène de rapt (*raptus*). Le rêve peut-il être analogue à un rapt ?

Quoi qu'il en soit, cette extase n'avait d'autre but que d'amener Pierre à se rendre chez un païen, impur aux yeux du juif qu'il était, et de l'amener désormais à ne plus considérer comme impur ce qui, pour Dieu, ne l'était pas. En particulier, comme le suggère le rêve de Pierre, la nourriture non cachère des païens. Il y aurait donc une intentionnalité qui serait transcendante commandant l'extase et ce serait un point commun avec le rêve. Mais, ce phénomène pourrait avoir sa cause dans l'énorme tension morale et psychologique provoquée chez Pierre par le problème que lui posait l'accueil des païens dans l'Eglise de Jérusalem. Cela, au point de créer chez lui un «psychodrame» que, malheureusement, Françoise Dolto¹⁴⁵ ne nous a pas analysé à la lumière de la psychanalyse. La puissance du combat intérieur aurait été en quelque sorte autosuggestif. De toute façon la violence de ce

¹⁴³ En fait, il s'agit de la reprise dans ce discours d'une prophétie de Joël (Jl 3, 1).

¹⁴⁴ Desclée & Co., Tournai, 1963 ; art. extase, p. 260.

¹⁴⁵ Cette psychanalyste est l'auteur de *L'Evangile au risque de la psychanalyse*, Seuil, 1982.

combat ne peut expliquer la coïncidence des situations réciproques qui conduisent à la rencontre de Pierre avec Corneille. Le croyant peut légitimement y voir une action psychologique transcendante à attribuer à Dieu. Notons enfin, qu'en ce qui concerne Jésus, il n'est jamais question de rêve dans les Evangiles. Comme Moïse qui s'entretenait avec Dieu face à face, alors que par la suite les prophètes ne pouvaient le faire qu'en songe, Jésus est en union directe avec son Père céleste. Et s'il n'est pas fait mention, ni dans l'AT ni dans le NT, de rêves à propos de Moïse et de Jésus, en revanche dans le Coran, Muhammad est visité par des rêves. Voyons donc maintenant ce qu'il en est du Coran et de l'islam.

6 - Le Coran (القرآن) et l'islam.

La question du rêve tient une place importante dans la culture musulmane classique. Après le Talmud qui, dans son traité *Berakhoth*,¹⁴⁶ affirme que le songe contient une proportion de prophétie fixée à un soixantième, un hadîth déclare que « le rêve est la quarante-sixième partie de la prophétie. »¹⁴⁷ Cette affirmation rapportée par Pierre Lory, est importante aux yeux des croyants. De ce fait, elle donne à l'onirocritique sémitique un statut herméneutique imposant « gravité et prudence à la fois ». Ainsi que nous le rappelle Pierre Lory : « Les rêves ont tenu une place de premier plan dans la vie publique de Muhammad telle qu'elle nous a été rapportée dans la littérature du hadîth et de la biographie prophétique. » Ce spécialiste dit se fonder « surtout sur les principaux recueils de hadîth sunnites (...) et sur les ouvrages de la *Sîra* (Ibn Ishâq, *Sîra* ; Ibn Sa`d,)

Le prestige de ce mode de révélation qu'est *le bon rêve*, ou *rêve véridique*, est fondé sur les paroles et les actes mêmes de Muhammad. Sa vie a été marquée, si l'on en croit la tradition islamique, par de nombreuses expériences oniriques incluant le « voyage céleste ». Le jour de sa mort, il aurait

¹⁴⁶ Comme nous l'avons déjà mentionné *supra*. Rappelons les références : TB, Ber 55a à 57b.

¹⁴⁷ Cf <http://oumma.com>. Il s'agit d'un article de Pierre Lory sur le *net*, intitulé *Les rêves dans la culture musulmane*, daté du 29/05/00 : *juz' min ajzâ' al-nubuwwa*. Ce hadîth comporte du reste dix-sept variantes au sujet de cette fraction de prophétie, laquelle va de la quarantième à la soixante-dixième. L'article mentionne que Pierre Lory était à l'époque Directeur d'études à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE).

dit : «il ne reste du prophétisme que le bon rêve; l'homme juste le voit ou il se fait voir à lui.»¹⁴⁸ S'agissant d'une des dernières paroles du Prophète, on est enclin à considérer l'importance de ce mode de révélation qu'est le bon rêve, dans le fondement d'une religion ancrée sur une communication onirique de la parole de Dieu. Le collationnement d'exemples fait à ce sujet par Sophie Jama est significatif. Le voici : «Alors qu'elle était enceinte, sa mère Amina eut un songe l'avertissant du grand destin de l'enfant qu'elle portait et du nom à lui donner. (...) A l'âge de quarante ans Mohamed, s'étant retiré dans la solitude d'une caverne (comme il avait coutume de le faire au mois du *ramadhan*), reçut sa première révélation et l'annonce de sa mission. Neuf ans plus tard, alors qu'il dormait, l'Archange Gabriel lui apparut pour le guider dans son voyage nocturne. Chevauchant Buraq, il put contempler les sept sphères célestes; s'entretint avec Abraham, Moïse, Jésus, et enfin avec Dieu. (...)» Des «récits de rêves de plusieurs membres de l'entourage du Prophète» ont été conservés, qu'il s'agisse de personnes de sa famille, de ses épouses, de ses compagnons, de ses disciples après sa mort. «De grandes institutions de l'Islam comme celle du *adhân* — l'appel à la prière — ont été ordonnées par ce moyen.¹⁴⁹ Le Coran se voulant la confirmation de la révélation de l'AT et du NT, l'islam s'inscrit dans ce domaine en successeur de toute la tradition visionnaire biblique, hellénistique et pré-islamique. Cela permet de saisir «l'abondance et la portée des écrits sur ce sujet.» En effet, «toutes les études sur le rêve dans l'Islam montrent combien la science onirocrite fut primordiale, avant et après l'avènement de la nouvelle religion.»

Par ailleurs, la littérature consacrée dans l'islam à l'oniologie est abondante. Elle fournit sous forme des clés de songes, aux occurrences mises en conformité avec le Coran, les bases de l'interprétation. On voit qu'en cela, la culture onirique islamique ne diffère pas des autres cultures chinoise,

¹⁴⁸ Cf « (Ibn Da'd, III, 18) cité par T. Fahd, Les songes et leur interprétation selon l'Islam, dans *Les songes et leur interprétation*, Seuil, Sources Orientales, 1959 ; p. 127.». Cette citation s'offre à nous comme si Muhamad tenait compte de la tradition rabbinique affirmant que la prophétie a cessé au temps de la captivité babylonienne. Elle est pour nous révélatrice de l'influence judéo-nazaréenne qui s'est exercée sur notre grand homme. Sophie Jama la rapporte, comme elle le dit dans son *Anthropologie du rêve* (en note p. 31), non pas depuis son auteur, mais à travers une citation de Toufic Fahd.

¹⁴⁹ Cf Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, puf, que sais-je?, n° 3176, Paris, 1997; p.p. 31 et 32.

hindoue, égyptienne ou hellénistique. Sans oublier celles du POA qui, nous l'avons vu avec les Chaldéens (nom générique des Paléo-Assyriens et des Paléo-Babyloniens), non seulement notaient les événements dans leurs annales, mais cherchaient à les rapprocher. Et, bien que le déterminisme n'ait pas été, à ces époques vénérables, érigé en principe bien établi, il n'en était pas moins présent dans les esprits. On savait intuitivement que les mêmes causes produisaient les mêmes effets, car le principe de causalité avait été intégré depuis des millénaires dans la pensée pré-logique, en tant que donnée d'expérience immémoriale. La comparaison de plusieurs événements similaires suffisait, pensait-on, pour prédire les conséquences futures de ce qui était annoncé en rêve. Profitons-en pour redire qu'un début de progrès de ce principe grossièrement déterministe, apparaît chez les Grecs, notamment avec Artémidore qui s'interdisait «d'interpréter les songes d'après les cas rares, mais d'après ceux qui se produisent le plus souvent.»¹⁵⁰

a) **Songe de Yûsuf (le Joseph de la Genèse).**

La sourate 12, intitulée Joseph (يوسف), « dont l'unité, comme le commente Blachère, a été mainte fois signalée »,¹⁵¹ reprend, après une courte introduction, les épisodes de Genèse 37, puis 39 à 45. Blachère signale qu'y sont ajoutés certains détails se retrouvant «seulement dans la littérature rabbinique».¹⁵² Cette sourate nous donne une suite de six récits suivie d'une péroration. Les quatre premiers récits où il est question des songes, en par-

¹⁵⁰ Cf la *Clef des songes*, I, 45, dans la traduction de A.J. Festugière, Paris, 1975, d'où est tirée cette intéressante remarque d'Artémidore citée par Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité III – Le souci de soi*, (gallimard 280, Paris, 1984/2003) ; p. 48, qui donne la référence ci-dessus. Je n'ai pu la retrouver dans ma traduction d'Henri Vidal, éditée chez Filipacchi.

¹⁵¹ Pour l'étude que nous faisons de la Sourate XII, nous utilisons la traduction du Coran de Blachère qui reste l'une des meilleures en français et dont le commentaire est précieux. Par ailleurs, nous reprenons à notre compte pour nous en inspirer, tout en restant sur le strict plan de l'énigme, une réflexion de Youssef Seddik consignée dans un article d'Ouma.com intitulé : *Le rêve de Yûsuf, le Joseph du Coran, et l'oracle de l'Œdipe sophocléen*. Dans le cadre d'une recherche sur les rapports entre l'hellénité et le Coran, cet anthropologue et philosophe qui animait, par ailleurs à l'époque, un séminaire à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales à Paris, n'a pas hésité à comparer le rêve de Yûsuf et l'oracle d'Œdipe dans la tragédie de Sophocle, intitulée Œdipe-Roi. Comme le dit Marcel Détiennne, «cette mise en parallèle vise à discerner l'horizon hellénique dans lequel était immergé le matériel sémantique du Coran.» Cf <http://oumma.com>.

¹⁵² Cf *Le Coran (al – Qor'ân)*, traduit de l'arabe par Régis Blachère, Librairie orientale et américaine G.-P. Maisonneuve, Paris, 1957 ; p. 258 à 270. Nous reprenons ici le commentaire du traducteur p. 258.

ticulier les versets 4 à 57, nous intéressent surtout.¹⁵³ Mais aussi le sixième traitant de la réunion de Joseph devenu vice-roi d'Égypte avec les siens, parce qu'il revient sur le rêve de la "prosternation cosmique", celle qui utilise la métaphore cosmique du soleil de la lune et des étoiles. En effet, le verset 101/100 nous dit que ses frères «tombèrent prosternés» et Joseph ajoute : «Cher père voici l'explication de mon rêve de jadis. Mon Seigneur en a fait une réalité.» Voyons donc le contenu de ces récits.

Le premier relate l'épisode de Joseph abandonné à dix-sept ans au fond d'un puits par ses frères. Il n'y a été conservé que le songe concernant la seconde prosternation contée dans la Genèse, c'est-à-dire la prosternation "cosmique". Comme dans la Genèse, le Coran affirme à travers le conseil de Jacob donné à Joseph, que ce dernier est choisi par Dieu. Et que son élévation à trente ans par Pharaon est, en fait, l'accomplissement d'un projet divin, après treize ans de tribulations où l'occasion lui a été offerte d'apprendre à interpréter les rêves. Les paroles de Jacob sont prophétiques à l'égard de son plus cher fils : «Cher fils ! ne conte point ton rêve à tes frères, sans quoi ils trameront contre toi une ruse. (...). Ainsi ton Seigneur te choisira ; Il t'enseignera l'interprétation des énigmes.»¹⁵⁴

Le second récit concerne les déboires de Joseph qui, sorti du puits par des bédouins, est vendu comme esclave à un "puissant" d'Égypte. « C'est ainsi, dit le verset 21, que Nous établîmes Joseph en ce pays pour lui apprendre l'interprétation des énigmes. (...) Quand Joseph eut atteint sa nubilité, Nous lui donnâmes Illumination (*hukm*) et science.» Cela est rendu possible grâce à l'épouse de son maître qui voulant avoir un commerce charnel avec Joseph chercha à le tenter. Joseph résista à la tentation, aidé par la manifestation de Dieu. De dépit, cette femme circonvinrent son mari aveuglé par la jalousie, et Joseph fut jeté en prison. C'est en prison que se révèle sa science de l'interprétation. Tout cela est une reprise fidèle du récit biblique. Le troisième récit est celui de l'emprisonnement de Joseph, des songes relatés par ses deux compagnons d'infortune et de ses prédictions au sujet de

¹⁵³ Ceux qui suivent concernent Joseph confondant ses frères (versets 58 à 98 /99), sa réunion avec les siens en Egypte (versets 99/100 à 101/102).

¹⁵⁴ Cf *Le Coran, op. cit.*, verset 4 et 5 ; p. 259. En note 6., à propos de « *al-'ahâdîti* "des énigmes". Text. : des récits. Les commt. pensent qu'il s'agit de l'interprétation des songes. Cela se fonde sur la suite du texte coranique. »

ces rêves. Les versets 36 puis 41 de la sourate 12 disent que «avec lui, deux adolescents entrèrent dans la prison. L'un deux déclara : "Je me vois [*en songe*] broyant du raisin." Et l'autre dit : "Je me vois [*en rêve*] portant sur ma tête des pains dont picorent les oiseaux. Avise-nous, [*Joseph*]," de l'interprétation de ces songes ! (...).» La réponse de Joseph leur en donne l'interprétation : « O vous, mes compagnons de prison !, l'un de vous sera l'échanson de son maître. Quant à l'autre, il sera crucifié et les oiseaux lui picoreront la tête. Décrété est l'Ordre sur lequel vous me consultez.»

Le quatrième récit correspond aux deux songes de Pharaon dans la Genèse. Le Coran les résume ainsi : « Le roi [*d'Égypte*] dit : "Je vois [*en songe*] sept vaches grasses que mangent sept vaches maigres [*et je vois*] sept épis verts et sept épis desséchés. Conseil ! (*malâ'*), éclairez-moi sur mon rêve si vous êtes capable d'interpréter les rêves !" "Amas de visions", répondirent-ils. "Nous ne sommes point savants dans l'interprétation des visions." C'est alors qu'intervient l'échanson de Pharaon se souvenant de Joseph, lequel dépêché auprès du maître de l'Égypte est sollicité pour donner l'interprétation qui échappait à son Conseil : «Joseph ! ô juste ! éclairez-nous sur [*ce songe où l'on vit*] sept vaches maigres mangeant sept vaches grasses (...).»

Revenons maintenant sur le sixième petit récit, traitant de la réunion de Joseph avec les siens, pour noter une fois de plus le lien que fait le Coran entre le rêve et l'énigme. Pour le Coran le contenu du rêve est toujours énigmatique. Joseph y déclare : «Seigneur ! Tu m'as certes donné [une partie] de l'interprétation des énigmes. O Créateur (*fâtir*) des Cieux et de la Terre ! Tu es mon protecteur en la vie Immédiate et Dernière ! Rappelle-moi (*tawaffä*), soumis [à toi], et fais-moi rejoindre les Saints !» (Cf ; ce verset 101 de la sourate 12, qui porte '*ahâdîthi*)

Au delà de ces questions du don divin d'interprétation des énigmes et du destin, se profile celle plus importante de la prédestination qui est en apparence contradiction avec le libre-arbitre de la créature humaine. Le principe de providence que nous avons relevé et celui de justice divine impliquent,

comme le note Henry Corbin,¹⁵⁵ « la liberté et la responsabilité de l'homme (...). Sinon, l'idée de châtement dans l'au-delà est vidée de son sens, et l'idée de la justice divine privée de son fondement. » Corbin s'interroge alors, qui nous dit : « cependant, comment est-il possible de concilier l'idée de la liberté humaine et le fait pour l'homme d'être maître de son destin, avec certains passages qorâniques qui affirment le contraire, par exemple lorsque le Qorân déclare expressément que la *Mashî'a* divine, ou que tout ce que nous faisons est écrit dans un registre céleste ? » Corbin rappelle à ce propos, la réponse des *Mota'zilites* : « (...) la *Mashî'a* divine (on pourrait traduire la "Volonté divine qui est foncière") qui englobe toute chose, ce ne sont ni ses actes de volition (*Irâda*) ni ses actes de commandement (*Amr*), mais le dessein éternel et le génie créateur de Dieu, lesquels sont deux aspects de sa connaissance infinie. » L'affirmation du Coran que toute chose est inscrite dans un registre céleste exprime, sur le plan métaphysique, l'omniscience divine. Or, nous dit Corbin « celle-ci ne s'oppose pas à la liberté humaine, son objet étant *l'être*, non pas *l'acte* comme dans le cas de la volition et du commandement. »

Nous n'avons pas ici la prétention d'examiner à fond ces questions. Nous avons voulu simplement soulever, en ce qui concerne le rêve, le problème difficile de sa dimension prophétique, impliquant l'intervention divine.

b) La question de l'énigme comme raison de l'interprétation.

La sourate 12, qui relate le songe de Yûsuf (le Joseph de la Genèse)¹⁵⁶, nous ouvre à la compréhension qu'avaient les arabes de l'interprétation du rêve, puisque le coran emploie le terme *al-'ahâdîthi* (الاحاديث) qui signifie «des énigmes».

Blachère dans son commentaire nous dit que « les commentateurs pensent qu'il s'agit de l'interprétation des songes. »¹⁵⁷ Il n'est pas impossible que cette conception ait existé chez tous les Sémites et donc chez les arabes précoraniques autant que chez les Hébreux. Nous l'avons déjà vu *supra*

¹⁵⁵ Cf Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, folio essais 39, Paris, 1984³ ; p. 162.

¹⁵⁶ Cf La traduction du Coran de Régis Blachère, *Le Coran*, Librairie orientale et américaine G.-P. Maisonneuve, Paris, 1957 ; et p. 258 à 270, la sourate XII, concernant Yûsuf.

¹⁵⁷ Cf *Le Coran*, *op. cit.*, verset 6 ; p. 259. Voir notre note précédente.

avec la citation du Livre des Nombres qui emploie le mot *hida* signifiant énigme (חידה = énigme), à côté dans le même verset de l'emploi de *maréh* (מראה = vision) et de *halom* (חלום). Le rêve, qui ne trouve pas d'explication claire, se présente comme une énigme, et en trouver l'explication revient à la résoudre. Enigmatique était, nous semble-t-il, pour les anciens le destin d'une vie. Du reste, Youssef Seddik dans l'article de lui, dont nous avons reconnu en note *supra* qu'il nous avait inspiré, déclare que « le récit du rêve de Yûsuf (...), se présente comme le rébus d'un destin. » Et il ajoute que « le lecteur occidental ne s'en est pas soucié outre mesure, préférant dans le meilleur des cas le commentaire esthétique et rhétorique d'un document certes admirable quant à ses performances formelles, mais qui cache précisément derrière celles-ci une énigme. »

Aussi, l'interprétation procédait-elle de la même démarche intellectuelle que la résolution d'une énigme. Du fait que l'homme avance dans l'existence quasiment comme un aveugle, il ne sait pas ce qu'il peut se produire demain dans sa vie. On peut donc voir un lien entre le destin et l'énigme. Peut-être y a-t-il là une influence lointaine mais réciproque, une interaction si l'on veut, entre les deux cultures hellénistique et sémitique. Souvenons-nous de l'Œdipe-Roi sophocléen.¹⁵⁸ Dans cette tragédie, l'oracle de Delphes est consulté par Laïos, le roi de Thèbes, pour savoir ce qu'il adviendrait de sa descendance, car il n'avait pas encore eu d'enfant de Jocaste. Or, cet oracle lui révèle qu'il allait bien avoir un fils mais que celui-ci était *destiné* à le tuer et à épouser sa propre mère. On connaît la suite de l'histoire. Œdipe, abandonné puis recueilli par Polybe et Périclès, fut élevé loin de ses parents. Ne les connaissant pas, il tua à son insu son père rencontré au passage de Daulis, et de plus épousa, toujours à son insu, sa mère. Celle-ci se pendit de honte et de désespoir quand elle sut la vérité que lui révéla le devin Tirésias. Œdipe, instruit à son tour, se creuva les yeux pour ne plus voir la lumière, ce qui est tout un symbole. Puis, renonçant à son trône, il erra longtemps avant qu'il soit rattrapé par le châtiment des Erinyes. Tout se passe, comme si cette tragédie voulait attirer notre attention sur l'énigme constituée par toute vie, énigme qui ne se dévoile qu'au

¹⁵⁸ Sophocle (495 - 405 av. J.-C.)

seuil de la mort. Il n'est pas fortuit que Œdipe rencontre le Sphinx veillant à l'entrée de Thèbes. Ce monstre proposait à chaque arrivant dans cette ville une énigme, toujours la même, qui conduisait à la mort celui qui ne savait la résoudre. Observons au passage que le terme de monstre pour qualifier le Sphinx n'est pas anodin. La vie humaine de la naissance à la mort étant la solution, on comprend que cette rencontre avec le Sphinx, relatée au cœur de la tragédie sophocléenne, a été voulue par l'auteur et n'est donc pas fortuite. De son côté, la vie adulte de Joseph se constitue comme explication et comme réalisation des énigmes oniriques de son adolescence, annonciatrices de son destin.

c) Le récit coranique de Yûsuf comme envers du mythe d'Œdipe.

Ainsi que l'a montré Youssef Seddik,¹⁵⁹ nous considérons également le récit coranique de Yûsuf/Joseph comme envers du mythe d'Œdipe. Malgré certains parallèles, les deux récits, celui du Coran et celui du mythe d'Œdipe, s'avèrent passablement antinomiques. Relevons ce qui les rapproche. Notamment, l'abandon de Joseph par ses frères pour se débarrasser de lui et son recueil par des caravaniers. Cet abandon est à rapprocher de l'abandon d'Œdipe enfant, exposé sur les hauteurs du mont Cithéron dans l'espoir que les fauves le dévoreront. Relevons, au passage, que les fauves n'ont dévoré ni Joseph ni Œdipe enfant. Autre rapprochement plus essentiel celui-là, que note Youssef Seddik et qu'il qualifie d'« enchaînement d'événements» dénotant «une vérité inéluctable enfouie dans un rébus (oracle pour l'enfant de Laïos, rêve pour celui de Jacob/Ya'qub).»

En revanche les différences abondent. Contentons-nous des principales. Joseph connaît ses vrais parents, alors que Œdipe est un enfant trouvé et ignore pendant son enfance et son adolescence que Polybe et Périclès sont ses parents adoptifs. Par ailleurs, Joseph/Yûsuf devient le bienfaiteur de sa famille et rend même la vue à son père Ya'qub¹⁶⁰ devenu aveugle à force de pleurer sa disparition, tandis que Œdipe tue son père dans une confronta-

¹⁵⁹ Cf. son article dans Oumma. Com : Le rêve de Yûsuf, le Joseph du Coran, et l'oracle de l'Œdipe sophocléen, 2000 ; p.p.1 à 4. Cet article d'un grand intérêt nous a inspiré.

¹⁶⁰ Cf. Sourate XII, verset 93 : «Emportez ma tunique que voici et appliquez-la sur la face de mon père ! Il recouvrera la vue. (...)»

tion avec un adversaire dont il ignore totalement l'identité. Surtout, ce qui est plus essentiel, et ainsi que le souligne Seddik, le récit coranique de Joseph/Yûsuf est comme l'envers du mythe d'Œdipe, car les deux destins divergent dans leur aboutissement. L'un destine pour l'élévation, l'autre pour la déchéance. Certes, l'Œdipe à Colone qui est la suite de l'Œdipe-Roi, nous narre un Œdipe lavé de sa souillure, devenant une bénédiction pour ceux qui l'accueillent. On peut y voir la bienveillance des dieux pour le juste éprouvé. Ce dernier trait le rapproche, toute proportion gardée, du juste qu'est Joseph, lequel est une bénédiction non seulement pour sa famille mais surtout pour tout le peuple d'Égypte. La notion de Providence nous semble absente de la tragédie de Sophocle, alors qu'elle est patente dans les récits biblique et coranique.

d) Parenté de certains principes d'interprétation coranique et biblique.

Nous anticipons sur la suite de notre travail en tirant de cette sourate quelques principes déjà connus avant l'existence du Coran par l'herméneutique biblique. Nous avons conscience qu'il ne s'agit que de quelques principes, mais ils ont leur importance.

Primo, c'est Dieu seul qui donne la science de l'interprétation des énigmes. *Secundo*, l'enseignement de l'interprétation des énigmes est le fait d'une élection divine. *Tertio*, bien que l'Illumination et la science aient été données à Joseph/Yûsuf quand l'adolescent eut atteint sa nubilité, cette science ne se manifeste vraiment qu'à travers les circonstances, abaissements et/ou élévations, d'une vie se déroulant selon le projet divin. Dans le cas présent et selon le Coran, c'est en prison que se révèle à Joseph sa science de l'interprétation. Vendu à dix-sept ans, selon le verset 2 du chapitre 37 de Genèse, c'est précisément autour de l'âge de dix-huit ans qu'il fut jeté en prison. Il faut donc un mûrissement de l'âme pour saisir le contenu et la portée du songe. Cela ne laisse-t-il pas la porte ouverte au rôle indispensable de l'expérience humaine ? *Quarto* le songe présente un «ordre» qui est décrété d'en haut. *Quinto*, un rêve jadis inexplicable trouve par la suite, quelquefois plusieurs années après, son explication du fait de son

accomplissement. Toute la vie de Joseph témoigne, redisons-le, de ce constat biblique¹⁶¹ et coranique.¹⁶²

D'après un dit rapporté par Al-Hakîm At Tirmidhi,¹⁶³ Mohamed affirmait l'existence de trois types de rêves. Le rêve véridique, ensuite le rêve purement psychique où l'homme converse avec son âme et enfin le cauchemar. Pour ces deux derniers types de rêves, il n'y a pas d'interprétation religieuse. Seul le rêve véridique est sujet à une telle interprétation, car il se présente soit comme une révélation venant de Dieu (ou à la limite une indication), soit comme une prémonition, soit comme un rêve télépathique.

Ces quelques principes coraniques que nous venons d'énoncer rejoignent pour certains d'entre eux les principes talmudiques qui ont été édictés plusieurs siècles avant l'existence du Coran. Ce sont ces principes talmudiques que nous allons exposer maintenant.

B – Exposé des principes bibliques implicites et talmudiques.

Nous allons d'abord exposer ces principes dans toute la sécheresse, mais nous y reviendrons dans le premier chapitre de la seconde partie de notre travail, au sujet duquel on nous pardonnera ce qui se présentera comme une redondance. Cette redite sera, en fait, beaucoup plus fouillée et plus consistante. Nous utiliserons ci après pour exposer ces principes leur traduction *in extenso* en français qu'en fait Moïse Schwab. C'est une traduction réputée fidèle du Talmud de Babylone. Nous ne ferons maintenant que le plus strict commentaire, si besoin est du reste, pour la compréhension. Quand, dans la seconde partie de notre travail, nous aborderons notre typologie compara-

¹⁶¹ Cf Gn 45, 5 (BJ) : «Mais maintenant ne soyez pas chagrins et ne vous fâchez pas de m'avoir vendu ici, car c'est pour préserver vos vies que Dieu m'a envoyé au milieu de vous.» Et aussi Gn, 50, 20 (BJ) : «Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien, afin d'accomplir ce qui se réalise aujourd'hui : sauver la vie à un peuple nombreux.»

¹⁶² Cf les versets 92 et 99/98 de la Sourate 12 qui se prévalent du pardon et de la miséricorde divine, pour ce nécessaire retournement du mal en bien. Comme l'exprime Joseph : «"Que nul reproche ne tombe sur vous aujourd'hui ! Allah vous pardonnera. Il est le plus miséricordieux des Miséricordieux."» Et comme l'exprime aussi Jacob : « Je demanderai pour vous pardon à mon Seigneur. Il est l'Absolument, le Miséricordieux.»

¹⁶³ Cf Internet, La Maison de l'islam, *Comment perçoit-on les rêves en islam ?* [Http://www.maison-islam.com](http://www.maison-islam.com).

tive, nous rechercherons au-delà des principes ce qui caractérise cette onirologie hébraïque, notamment le rôle de la prophétie et son rejet de tout enfermement dans le destin (le *mazal* en hébreu). Pour l'instant contentons-nous de dégager les principes.

1 – Les fondamentaux d'une herméneutique rabbinique.

On peut recenser dix principes inhérents à l'herméneutique rabbinique, sur lesquels nous allons revenir. Mais avant tout, on se doit d'en ajouter deux que nous donnons d'emblée. Ce sont, d'une part, que le rêve correspond à un soixantième de la prophétie et, d'autre part, que le rêve s'interprète comme un texte sacré. Ces deux principes que nous donnons, en quelque sorte ici en exergue, ont pour nous une importance capitale dans l'élaboration d'une typologie comparative entre les deux cultures du rêve que nous étudions plus particulièrement. Nous considérons en effet que dans la culture hellénistique une évolution rationalisante a abouti à une onirocritique, tandis que dans la culture hébraïque le souci d'interprétation a conduit à utiliser l'herméneutique sacrée.

En ce qui concerne la proportion de prophétie contenue dans le songe, on peut s'appuyer sur deux courts passages du traité Berakhoth du Talmud de Babylone. D'abord, l'affirmation qu'«il y a cinq choses qui sont dans la proportion d'un sur soixante, savoir : le feu, le miel, le sabbat, le sommeil et le songe. Le feu est un soixantième par rapport à l'enfer; le miel par rapport à la manne; le sabbat par rapport à la vie future; le sommeil par rapport à la mort, et le songe par rapport à la prophétie.»¹⁶⁴ Immédiatement après ces sentences concernant les proportions, il est dit à propos du signe, que le sommeil et le songe sont parmi les six choses susdites, de bons signes pour le malade.¹⁶⁵ Ensuite, on peut citer un dit de R. Yo'hanan. Ce dernier affirme que : «si en se levant on songe à un verset, cela équivaut à une petite prophétie.» On peut cependant penser ici au rôle que peut jouer sinon l'inspiration prophétique du moins tout simplement l'intuition.

¹⁶⁴ TB, Ber 57b.

¹⁶⁵ *Ibidem*. En ce qui concerne ces signes, il n'est donné d'autre explication que des citations de l'Écriture : Job 3, 13 pour le sommeil et Isaïe 38, 16 pour le rêve.

L'autre principe capital est qu'un rêve s'interprète comme un texte sacré. Cela semble impliquer qu'il y a parenté entre le contenu du rêve et celui du texte sacré. Mais le contenu du rêve n'a pas la fiabilité conférée au texte sacré. Pour être connu, autrement dit partagé, le rêve doit être raconté avec ses déformations et ses lacunes, du fait de l'oubli qui intervient au réveil malgré l'effort de mémoire. Le rêve se partage avec autrui ou tout simplement avec soi-même. On le voit bien avec l'exemple de Pharaon, que nous avons déjà abordé et que nous allons analyser maintenant plus en détail.

2 – Illustration d'une analyse exégétique d'un rêve biblique.

Reprenons, parce qu'ils sont archiconnus et que cela facilitera la tâche, les deux rêves de Pharaon. Ce dernier est troublé au matin, alors que par deux fois la même nuit, il a fait deux rêves qui, en réalité n'en font qu'un. Il réussit à raconter ce double rêve à «tous les devins et tous les sages d'Égypte» qu'il fait convoquer. Or, s'il fait appel à eux, c'est parce qu'il est incapable de se l'expliquer. Il veut qu'on le lui explique pour le comprendre. Le déchiffrement ne peut se faire sans le récit, aussi imparfait et défaillant soit-il. Or le récit présente une construction chiasmique avec, chaque fois, une allégorie composée de deux petits récits antithétiques, celui des vaches et celui des épis.

Les éléments du premier de ces récits en sont : le Pharaon, le Nil, les sept vaches belles et grasses, qui curieusement montent (*alloth* : עלות) du Nil, puis qui pâturent dans les joncs. Le "film" continue avec la même allégorie des sept vaches laides et maigres qui montent (עלות) du Nil derrière les sept vaches belles et grasses et qui dévorent (*vatokhalna* : ותאכלנה) ces dernières.

Notons le choix de certains termes, leur association ainsi que les anomalies. Notons d'abord leur connotation pleine de sens. Pharaon qui est en même temps acteur et spectateur. Pharaon qui est associé au Nil. Son "point de

vue", qui est le "fleuve".¹⁶⁶ Or, l'Égypte n'a pas d'autre fleuve que le Nil, lequel est sa richesse. Ensuite, le nombre sept qui va s'avérer n'être pas symbolique (quantité idéale) mais bien précis. Et encore, la vache qui est un animal dont le paysan tire nombre de moyens d'existence et qui connote la prospérité.¹⁶⁷ On pourrait en dire autant de l'épi de blé. Enfin, le terme hébreu *aḥaréhén* (אחריהן) qui signifie "après elles" (les vaches, féminin en hébreu) doit, selon Elie Munk (ainsi que Joseph le fait du reste), s'interpréter comme une succession dans le temps sans aucun intervalle.¹⁶⁸ Quant aux anomalies, en voici deux. D'abord, le verbe dévorer *ākhal* (אכל = manger, dans son sens premier) qui est ici anormalement utilisé pour un ruminant, qui est herbivore. Ensuite, la place différente dans le texte hébreu du terme *aḥaréhém* (אחריהם) (les épis féminins en hébreu, or on a un ם final au lieu du ן final), dans le second récit du rêve de Pharaon.

Pharaon s'éveille puis se rendort. Le second rêve procède de la même symbolique, avec les sept épis gros et beaux qui eux montent (עלורת), alors que poussent (*tsomehoth* : צמחות) après eux (אחריהן) sept épis maigres et brûlés par le vent d'Est qui les engloutissent (*vativelahena* : ותבלענה).

Nous avons analysé un texte biblique, donc sacré pour le croyant. Or il relate précisément un rêve. Essayons donc d'explicitier, grâce à lui, la sentence affirmant que le songe s'interprète comme un texte sacré. Autrement

¹⁶⁶ Voir à ce sujet le commentaire d'Elie Munk, *op. cit.*, vol. I ; p. 419. Le texte hébreu porte «עמר על-היאַר», littéralement comme le fait remarquer Munk, «il se tenait sur le fleuve». C'est, nous dit Munk, «que le rêve de Pharaon reflète sa pensée secrète, dont le prophète Ezéchiel nous révèle le caractère orgueilleux;» (Ez 29, 3) D'après ce verset d'Ezéchiel, le Nil est la propriété de Pharaon, le fleuve est à lui, c'est lui qui l'a fait. Nous ne partageons pas cette analyse de Munk. Elle nous semble démentie par l'attitude de ce Pharaon qui s'avère sage. Par ailleurs, le verset d'Ezéchiel ne nous semble pas devoir s'adresser à ce Pharaon de Gn. 41, mais à un trait de caractère de nombreux pharaons. Le terme "al" peut se traduire aussi bien par sur que par près de ou au bord de (ZK).

¹⁶⁷ En Inde, par exemple, cet animal est respecté, c'est même le plus sacré des animaux. On ne peut pas le mettre à mort. Il se peut que ce respect qui confine au culte, ait eu pour origine dans des temps immémoriaux, une prescription religieuse. Peut-être fut-elle érigée pour empêcher les paysans imprévoyants de faire, en période de famine, leur nourriture d'un animal dont ils tirent tous leurs moyens d'existence. Cela, sans se soucier de la reconstitution du cheptel.

¹⁶⁸ Voir à ce sujet le commentaire d'Elie Munk, *op. cit.*, vol. I; p. 420. Munk nous dit : «Bien que Pharaon ne rapportât pas cette circonstance à Joseph, il (Joseph) en tint compte dans son interprétation. Elle signifiait que les années de famine succéderaient sans aucun intervalle à celles d'abondance et ceci impliquait que les réserves devaient être constituées dès les années d'abondance (Nahm.). Le fait d'avoir tenu compte de ce détail passé sous silence fut l'un des motifs de la sincère admiration de Pharaon.»

dit, voyons si le texte nous donne des clefs d'interprétation. Nous allons voir qu'elles nous sont données en effet par la bouche même de Joseph. Pharaon, qui a eu un songe que personne n'a réussi à interpréter, s'adresse à notre maître des rêves (*Ba'al haḥamoloth*) parce que son grand échanson affirme qu'il suffit à ce devin d'entendre le récit pour savoir l'interpréter. Ce à quoi, Joseph répond que «c'est Dieu qui donnera la réponse à Pharaon» et non lui. Autrement dit, si le songe est suscité par Dieu, il ne peut rester incompréhensible sous peine de s'avérer inutile, ce qui ne se peut. Il faut donc bien que son sens réside au cœur même du songe. C'est la première clef. Ce songe ne fait qu'un malgré un double récit allégorique et il n'est pas vain. «Dieu a annoncé à Pharaon ce qu'il va accomplir.» C'est la seconde clef, elle est énoncée au verset 25 et répétée au verset 28. Le renouvellement d'un rêve signifie que son accomplissement est inéluctable voire imminent. «Si le songe de Pharaon s'est renouvelé, c'est que la chose est bien décidée de la part de Dieu et que Dieu a hâte de l'accomplir.» C'est la troisième clef.

Nous avons développé cet exemple tiré du chapitre 41 de la Genèse (versets 1 à 32), parce qu'il nous a permis le plus simplement possible de comprendre que sans un récit même défailant, le rêve est un coffre scellé ou mieux encore une tombe fermée dont le contenu se perd dans l'oubli. C'est pourquoi, comme nous le verrons, le principe attribué à Rav Hisda dans *Berakhoth*, à savoir que «Tout songe non interprété est comme une lettre non lue», est capital. Il nous a permis aussi de comprendre pourquoi un songe s'interprète comme un texte sacré. Il nous a permis enfin de comprendre que le sens à donner au contenu onirique réside au cœur même du rêve, comme il réside au cœur du texte sacré.

Notons encore le vocabulaire du récit fait par Pharaon. Il colle aux images vues en rêve, il est suggestif. Dévorer, engloutir pour les verbes, belles et grasses contre laides et maigres ainsi que gros et beau contre grêles et brûlés pour les adjectifs. Cet aspect, relatif à la traduction de scénique onirique, avec le choix des termes pour rendre la dynamique interne des images dans leur succession, montre que le récit du rêveur est capital pour l'interprétation.

3 - Les principes implicites bibliques.

L'illustration que nous venons de faire va nous permettre de progresser dans la compréhension de l'herméneutique rabbinique. Il existe des principes que nous qualifierons d'implicites déjà présents dans la Bible hébraïque, et des principes talmudiques explicites. Contentons-nous d'exposer deux importants principes implicites. Ils le sont pour la raison qu'ils ne se trouvent pas clairement mentionnés, nous semble-t-il, dans la littérature talmudique. Nous voulons parler d'une part du questionnement et d'autre part de la symbolique.

Commençons par cette dernière, en l'expliquant tout simplement par un exemple. Celui tiré du *Cantique des cantiques* qui, comme on le sait, a eu du mal à être canonisé, en raison de son caractère érotique. De ce fait, il a été le dernier à l'être et encore l'a-t-il été grâce au poids de Rabbi Aqiba, car d'après la Tradition, ce tanna (110 -135) aurait dit : « Tous les livres [du canon biblique] sont saints et le *Cantiques de cantiques* est le saint des saints. » La question qui s'est posée était la suivante : pouvait-on parler de choses cachées par le biais de l'érotisme ? Qu'est-ce que l'érotisme d'un poème tel que celui dont nous parlons ? N'est-ce pas là le moyen de laisser entrevoir, sans d'emblée le dévoiler, ce qui se passe dans les relations amoureuses entre un homme et une femme ? Ces relations sont de l'ordre de "l'intime". Elles sont même secrètes en principe car leur dévoilement en public revient à la suppression du secret. De l'érotisme pudique à la pornographie il y a tout le fossé du voyeurisme, sans possibilité de déclinaisons intermédiaires. Le secret de l'amour ne peut se partager que dans l'intimité du couple, il ne peut se dévoiler sans tomber dans la trivialité. Il en est de même du secret mystique qui ne s'atteint qu'avec le quatrième niveau d'interprétation de l'herméneutique juive, le *sod* (סוד) mot qui précisément signifie secret. Vouloir exposer au grand jour ce secret mystique revient à ne jamais pouvoir l'appréhender avec le cœur et l'intelligence. La symbolique de l'érotisme en revanche permet d'accéder à la transposition.

Passons au questionnement maintenant. C'est une maïeutique qui permet l'accouchement des secrets du rêve. Dans l'exégèse talmudique, on parle de "*pilpoul*" (פּלְפּוּל), étude qui vise à clarifier les textes très difficiles ce qui conduit à engager des discussions (surtout halakhiques, i.e. jurisprudentielles) complexes que nous traduirons pour simplifier par « cheminement discursif ». Celui-ci peut s'intégrer au rêve. On peut le constater avec le rêve de Salomon où Dieu lui-même fait débiter le songe par cette question adressée à Salomon : «Demande ce que je dois te donner». Et nous pensons qu'il faut envisager cela comme une sorte d'auto-questionnement par lequel Salomon attribuerait à Dieu l'attention pleine de sollicitude en réponse à son intense préoccupation. Nous approfondirons cela en Annexe II. Ces deux principes implicites étant considérés, il est maintenant possible d'aborder les principes explicites du traité *Berakhoth*.

4 - Les dix principes explicite de traité Berakhoth.

Ces dix principes du traité *Berakhoth* comportent les cinq de Rav Hisda, celui de Rabbi Yohanan, celui de Rabbi Benaï, celui de Rav Zeira, les deux de Rav Houna bar-Amé. Voyons-les successivement.

a) Les Cinq principes de Rav Hisda d'abord ¹⁶⁹ :

«Tout songe non interprété est comme une lettre non lue». C'est le principe majeur.

«Ni un beau songe ni un mauvais, ne se réalise en entier, mais le mauvais est supérieur au bon (...)»

«Nul songe n'a d'importance, excepté ceux qui ont lieu un jour de jeûne.»

«D'un mauvais songe naît la tristesse, et d'un bon, la joie. »

«Un mauvais songe est pire qu'une punition, comme il est dit : *Dieu l'a fait pour qu'on le craigne* (Ecclésiaste, III, 14)».

¹⁶⁹ On attribue à Rav Hisda la rédaction d'un *Traité des songes*. On trouve chez ce sage presque la totalité des conceptions rabbiniques en matière de rêves.

b) Le principe de Rabbi Yohanan :

«Que fait la paille avec le grain? dit l'Eternel (Jérémie, XXIII, 28). C'est là, dit Rabbah bar-Hana, le mauvais songe, Or quel est le rapport de la paille et du grain avec le songe? C'est que, dit R. Yochanan au nom de R. Simon ben-Yochaï, de même que le grain ne saurait pousser sans paille, de même le songe n'a pas lieu sans paroles futiles. R. Berachia dit : si même une partie d'un songe se réalise, le reste ne se réalise pas; on le voit par Joseph, dont il est dit : voici que le soleil, la lune, etc. (Genèse, XXXVII, 9); or il était impossible que cela se réalisa en entier, puisque sa mère (représentée par la lune) n'était plus. »

c) Le principe très important de Rabbi Benaï :

«Tous les rêves vont après la bouche.» (*hahalomoth holkhim ahar hapé* = החלומות הולכים אחר הפה) (Ber. 55b) Autrement dit, les rêves dépendent de leur interprétation. Rabbi Benaï ne cite pas un verset de l'Écriture, mais une référence à Gn 41,12. En effet, l'interprétation se fait par la parole et donc utilise la bouche. Le problème soulevé par ce principe a été traité par de nombreux auteurs. Il est difficile d'admettre qu'on puisse agir sur les effets d'un rêve en fonction de l'interprétation qui en est donnée, le parant d'un sens différent. Notamment dans le cas extrême, où le récit parvenu à la connaissance d'un tiers mal intentionné voire malveillant ou qui se sent tout simplement concerné, provoque sa réaction. L'histoire des songes de Joseph, en Genèse 37, racontés à ses frères et qui soulèvent leur jalousie, amène R. Juda à conclure qu'on ne doit raconter ses rêves à nul autre qu'à un bon ami.¹⁷⁰

d) Le principe de Rav Zeira :

«Si on reste sept jours sans avoir de songe, on passe pour un impie, selon ce verset : *Celui qui repose rassasié, sans être visité* (par un rêve), *est impie*

¹⁷⁰ Cf Gn 37, 6-7 : «Écoutez, je vous prie le rêve que j'ai eu. Nous liions des gerbes dans le champ, soudain ma gerbe se dressa, elle resta debout; et les vôtres se rangèrent à l'entour et s'inclinèrent devant la mienne.» Cf aussi Gn 37, 9 : «J'ai fait encore un rêve où j'ai vu le soleil, la lune et onze étoiles se prosterner devant moi.» Cf enfin le commentaire du Rabbin Elie Munk, in *La voix de la Torah – commentaire du Pentateuque*, vol. I sur la Genèse; p.384, sur les mots «Quoi! Régnerais-tu sur nous? Deviendrais-tu notre maître?» Elie Munk cite R. Juda à ce propos.

(Proverbes, XIX, 23). On veut dire par là : il y a un songe, mais sans savoir quelle en est la signification.» Ce principe paraît obscur, sauf peut-être au regard du premier principe de Rav Houna ci-après, qui peut laisser entendre qu'un bon rêve, d'une part n'angoisse pas et ne laisse donc pas de trace, et que d'autre part ce bon rêve n'a souvent nul besoin d'explication.

e) Les deux principes de Rav Houna bar-Amé :

«L'homme vertueux n'a que de mauvais songes (cela suffit pour l'écartier du péché), et l'homme mauvais en a de bons (pour qu'il s'en réjouisse du moins ici bas.)»

«Si en voyant un songe on a l'âme triste, on doit aller l'exposer à trois personnes. (...) Voici ce qu'on entend par là : on cherche à l'améliorer devant trois personnes (...).»

Concluons en remarquant que ces principes talmudiques ne sont pas entachés des caractéristiques irrationnelles de la pensée magique. Ajoutons que nous avons développé ci-dessus un point de vue voisin de celui de E. Lévinas. Ce philosophe a traité lui aussi de ces principes talmudiques dans *Quelques vues talmudiques sur le rêve*.¹⁷¹

C – Le problème de l'interprétation.

Sifré sur Nombres, § 119 affirme l'intelligibilité absolue du rêve. Autrement dit, *il n'est pas de rêve que l'on ne puisse ouvrir* c'est-à-dire interpréter (*ein halom éla cheyech piterone* = אין חלום אלא שיש פתרון). Le rêve ne dévoile au rêveur que ses propres pensées. Il est le miroir de son âme. On pourrait dire, à la lumière de la psychanalyse, qu'il s'agit du dévoilement de ce qui gît dans l'inconscient de l'âme. Alors, *quid* de la prophétie dont nous parlions *supra*? Comment la prophétie peut-elle avoir trouvé place dans cet inconscient? Si on ne fait appel à l'action divine, on ne peut donner de réponse à cette question et la prophétie reste un mystère. Ce que l'on peut dire a trait seulement au sens du rêve. Le sens du rêve est connu du rêveur pen-

¹⁷¹ Cf *La Psychanalyse est-elle une histoire juive ?* Seuil, Paris, 1981; pp. 114 à 128.

dant son rêve mais il l'oublie après son réveil, comme si ce savoir restait la propriété de l'inconscient. Répétons-le, le cas de Pharaon l'illustre bien.

Avec l'interprétation se pose une question. La *remise en scène* ne peut-elle se superposer au contenu onirique initial, autrement dit au véritable contenu. Cette tentative pour réactiver le souvenir des éléments du rêve peut, soit le modifier de sorte qu'on n'ait plus qu'un souvenir pollué, n'étant qu'un pâle reflet du contenu originel et du sens initial, soit carrément prendre sa place. Dans les deux cas que pourrait signifier une interprétation et à partir d'elle une thérapie?¹⁷²

On comprend pourquoi l'interprétation du contenu onirique a été rapprochée par le Talmud de l'exégèse des textes sacrés, utilisant les règles de l'herméneutique rabbinique, avec ses différents niveaux de sens. Le but d'une telle méthode d'interprétation était de préserver autant que faire se peut le sens du rêve, en permettant de le décoder au mieux, sachant qu'une restitution de ce rêve serait toujours imparfaite, en donnant une image tronquée, déformée et donc quelque peu dégradée.

¹⁷² Cf La Croix du 15/12/04, l'article d'Olivier Abel intitulé *Effacer les souvenirs pénibles*; p. 26

II – DEUXIEME PARTIE : La rationalisation des rêves

« Maintes populations ont conçu l'existence de liens entre le rêve et l'état de veille impliquant des conceptions spécifiques du monde et de la personne (...). » M. Perrin¹⁷³

CHAPITRE I : – Une évolution rationalisante de l'oniologie.

Nous pensons avoir montré dans le dernier chapitre de notre première partie qu'avec l'herméneutique rabbinique l'interprétation des rêves avait pris une tournure rationnelle sans s'être sécularisée. On va pouvoir observer dans cette seconde partie le cheminement d'une rationalisation qui s'est dégagée de l'analogico-symbolisme pour adopter une posture critique vis à vis d'une interprétation dénuée de principes rationnels. Cette posture intellectuelle s'est donné le nom d'onirocritique. Cependant, malgré cette posture rationalisante l'utilisation de l'analogie et du symbolisme va perdurer. Dans ce chapitre nous voulons plus particulièrement tracer à grands traits les évolutions parallèles des oniologies développées dans les deux cultures hellénistique et sémitique qui nous servent à développer notre anthropologie de l'onirisme. À cette occasion, nous ferons ressortir leur particularisme et *in fine* dans cette évolution nous exposerons les principes de leurs systèmes respectifs d'interprétation.

Il faut garder à l'esprit que notre recherche se situe dans le cadre d'une part de la divination qui n'a pas dit son dernier mot, d'autre part de la prophétie et surtout de la Révélation toujours vives dans les religions abrahamiques.

Rappelons que chez les Grecs comme chez les latins le phénomène onirique était commandé par la divination. Ce sera notre première remarque. Artémidore d'Ephèse l'affirme, qui déclare dans son onirocritique, quelque

¹⁷³ Cf M. Perrin : *Les praticiens du rêve. Un exemple de chamanisme*, Paris, PUF, 1992. Cité dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, puf/Quadrige, 2002² ; p. 823.

dix siècles après Homère, ne pas baser ses «jugements sur la divinité comme l'ont fait les anciens.»¹⁷⁴ Chez les Sémites, en revanche, il faut distinguer les conceptions des Paléo-Sémites de celles des Néo-Sémites, en particulier celles des Israélites. Les premières se rapprochent de celles des anciens Grecs, pour ce qui concerne la divination par les songes, ou oniro-mancie. Tandis que pour les secondes, celles des Israélites, la divination est proscrite mais pas la prophétie.¹⁷⁵ Par ailleurs, le poids du destin, auquel chez les Grecs personne ne pouvait échapper au point que même les dieux n'en auraient pu changer le cours, est en revanche nié par les Israélites.¹⁷⁶

Notre seconde remarque a trait à l'activité onirique parvenue jusqu'à nous. Les documents que nous possédons sur cette activité, sont insignifiants. Les plus anciens remontent au troisième millénaire avant notre ère, donc peu après l'apparition de l'écriture, il y a environ 5200 ans. De plus, ces documents nous apparaissent surtout relatifs à quelques rares cas hors du commun, auxquels s'ajoutent un petit nombre de cas ordinaires. En revanche, les hommes ont dû rêver, répétons-le, *des milliards de milliards* de fois depuis l'aube de l'homínisation.¹⁷⁷ Et, au regard de cette production onirique d'une ampleur démesurée, les quelques dizaines de rêves extraordinaires, relatifs à des personnages légendaires ou historiques¹⁷⁸ ainsi que quelques centaines de rêves ordinaires, ne représentent qu'un témoignage infime.

Ces précisions étant réitérées, voyons maintenant les évolutions parallèles

¹⁷⁴ Cf Artémidore d'Ephèse, *La clé des songes, ou les cinq livres de l'interprétation des songes, rêves et visions* ou *Oneirocritica*, Filipacchi, Paris, 1974 ; Livre I, chap. 8 ; p. 33. Traduit du grec et commenté par Henry Vidal.

¹⁷⁵ Cf Lv 19, 26b et 31 (BJ) : «Vous ne pratiquerez ni la divination, ni l'incantation. (...) Vous ne vous tournerez pas vers les spectres et ne chercherez pas les devins, ils vous souilleraient.» Cf aussi Dt 18, 9-11 (BJ) : «Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne, tu n'apprendras pas à commettre les mêmes abominations que ces nations là. On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use des charmes, qui interroge les spectres ou les esprits, qui convoque les morts.»

¹⁷⁶ Cf la fameuse sentence : «אין מזל לישראל» (*ein mazal lé-Israel*), mot à mot : «pas de destin pour Israël», qu'on peut traduire par : «Israël n'est pas soumis au destin.»

¹⁷⁷ Cf Julia et Derck Parker, *Les rêves et leurs langages*, 1955 ; p. 62 et 63.

¹⁷⁸ On se doit de distinguer dans ce phénomène onirique deux grandes catégories de rêves, sans pour autant envisager toute une déclinaison intermédiaire. Ce phénomène se partage *grosso modo* en rêves ou songes extraordinaires — Artémidore parle de «songes divins» — et en rêves ou songes ordinaires. Il ne nous est parvenu que des bribes de cet onirisme "ordinaire", très certainement du fait qu'il n'avait pas l'importance de "l'extraordinaire" et ne présentait pas d'intérêt pour certains contemporains, en tout cas pas le même intérêt. Cet onirisme "extraordinaire" ne touchait en fait que de hauts personnages tels que rois, héros, chefs de guerre, grands hommes politiques. Le contenu des rêves de ces hauts personnages recelait d'ailleurs une prédiction, un présage ou un augure souvent ambiguë. Autant dire que cet onirisme "extraordinaire", représenté par une collection de grands rêves, comme on les appelle aussi, et qui s'est constituée au cours des temps, ne représente rien, quelques dizaines de cas seulement. Il semble donc difficile de généraliser quoi que ce soit à partir d'un infime corpus de cas que l'histoire nous a conservés, aussi prestigieux et troublants soient-ils.

qui se sont produites au sein de l'onirologie sur au moins un millénaire, dans le sous-chapitre ci-après consacré aux onirocritiques tant hellénistiques que sémitiques.

A – L'oniocritique hellénistique.

Nous débuterons ce sous chapitre par un aperçu de l'onirologie grecque, de son évolution rationalisante, de son aboutissement aux onirocritiques. Nous nous contenterons de convoquer Artémidore d'Ephèse qui a collationné tout ce qui pouvait exister à son époque.

Comme le rappelle Michel Foucault,¹⁷⁹ la littérature de l'oniocritique fut abondante dans l'Antiquité. Mais le seul texte qu'il nous en reste est *La clef des songes* d'Artémidore d'Ephèse, un écrivain grec qui a vécu vers la fin du II^e siècle après J.-C.. Artémidore «cite lui-même plusieurs ouvrages (certains déjà anciens) (...) en usage à l'époque : ceux de Nicostrate d'Ephèse et de Panyasis d'Halicarnasse; celui d'Apolodore de Telmessos; ceux de Phœbus d'Antioche, de Denys d'Héliopolis, du naturaliste Alexandre de Myndos; il mentionne avec éloge Aristandre de Telmessos; il se réfère aussi aux trois livres du traité de Géminos de Tyr, aux cinq livres de Démétrios de Phalère, aux vingt deux livres d'Artémon de Milet.»

Tertullien (155 – 230) a été contemporain d'Artémidore. Il avait cité un certain nombre de philosophes de l'Antiquité, en tant que précurseurs de l'oniocritique, qui se portaient «garants en cette matière : Artemon, Antiphon, Strabon, Philochorus, Epicharme, Serapion, Grattipe, Denys de Rhodes », et il ajoutait que c'était : « toute la science du siècle ! » il ne mentionne pas Artémidore. Lucien, lui, le cite aux côtés d'Aristandre et de Telmesse (l'astrologue d'Alexandre le grand), dans son *Philopatris* pour expliquer un songe abracadabran, en se gaussant à la manière d'un poète comique, d'après les principes de ces auteurs onirocritiques.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Michel Foucault, dans le tome III, intitulé *le souci de soi*, de son *Histoire de la sexualité*; Gallimard 280; Paris, 1984; p.11.

¹⁸⁰ Cf *La clé des songes*, *op. cit.*, (p. 16), où Henry Vidal, en note dans sa notice, cite Tertullien : « Quanti autem commentores et affirmatores in hanc rem : Artemon , Antiphon, Strato, Philochorus, Epicharmus, Serapion, Grattipus, et Dionysius Rhodius, toti sæculi litteraturae ! »

1 - Evolution de la conception du rêve chez les Grecs.

Nous convoquerons d'abord le plus ancien témoin marquant l'existence chez les Grecs d'une pensée magique, à savoir Homère qui vivait au VIII^e siècle avant notre ère. Puis, nous évoquerons l'effort entrepris par les philosophes pour se dégager de cette pensée magique qui caractérise la culture de toute l'Antiquité. Disons, sans développer ici l'affirmation mais y ayant déjà fait plusieurs fois allusion, que cette pensée magique participe du rêve et, comme Bachelard, nous y adjoignons la rêverie. Auparavant, rappelons une précision linguistique déjà exposée, ce qu'on nous pardonnera tant les termes utilisés sont importants. En grec, il existe trois termes pour désigner le phénomène psychique du rêve. D'abord *onéiros* (ὄνειρος) qui signifie *songe, rêve*;¹⁸¹ ensuite *onar* (ὄναρ) qui signifie également songe, rêve et particulièrement rêve nocturne, enfin *énupnion* (ἐνύπνιον). qui a en plus le sens de *vision pendant le sommeil, (...)*.

Homère use à plusieurs reprises du rêve dans l'Iliade et l'Odyssée. Il utilise *onar* (ὄναρ) dans l'Iliade et l'Odyssée, ainsi que *onéiros* (ὄνειρος) dans l'Odyssée. Ce sont les dieux qui suscitent les rêves. Ils sont le plus souvent annonceurs du destin quand ils n'en sont pas l'instrument. C'est Zeus, dans l'Iliade, qui dépêche «vers Agamemnon le *Songe pernicieux*», le poussant à entreprendre la guerre de Troie.¹⁸² C'est Minerve, dans l'Odyssée qui crée *un fantôme* ayant les traits d'Iphtimé, la sœur de Pénélope, l'envoyant «dans le palais d'Ulysse pour apaiser la douleur de l'infortunée» fille d'Icare.¹⁸³ Homère nous livre, tant par la bouche d'Ulysse que par celle de Pénélope, sa conception du rêve. Il s'agit du passage de l'Odyssée, où Pénélope voit en songe un aigle massacrant les «vingt oisons (...) nourris dans la cour du palais.» Ce songe est interprété par un vieillard qui n'est autre qu'Ulysse déguisé. Ce dernier déclare, à propos du rêve de Pénélope, que «c'est l'image d'un spectacle réel, annoncé par les dieux.» Pénélope, de son côté, déplore que les rêves soient «impénétrables,» d'un «langage

¹⁸¹ Et tous les autres mots construits sur cette racine, pour signifier ce qui est propre à l'interprétation des songes, tels : ὄνειροπολικός, ὄνειροπολος, ὄνειρο-κιτικός, etc.

¹⁸² Cf *L'Iliade*, Chant II, traduction de Mario Meunier, Albin Michel, Paris, 1956; pp. 41 et 42.

¹⁸³ Cf *L'Odyssée*, Chant IV, Ernest Flammarion Editeur, Paris, 1929 ; pp. 69 à 71.

vague et obscur, et (...) pas toujours vérifiés par l'événement.»¹⁸⁴ On serait en droit de s'interroger sur le scepticisme euphémisé d'Homère, mais nous n'épilouterons pas là dessus.¹⁸⁵

Deux siècles plus tard, Eschyle est encore tributaire de la pensée magique.¹⁸⁶ Pour cet auteur tragique, nourri d'Homère, profondément attaché aux croyances religieuses de son temps, «la force du Destin est impossible à rompre».¹⁸⁷ Notons que, comme Homère, il use des deux termes *onar* et *onéiros*, mais aussi en plus de *énupnion*.

Les philosophes grecs s'efforcent visiblement de se détacher de la pensée magique. Ils s'opposent, entre autres, aux croyances attachées au rêve, dans une Antiquité hellénistique où le numineux a pris la forme polythéiste que nous connaissons, avec son panthéon pléthorique et sa mythologie exubérante. Notamment, Xénophane,¹⁸⁸ Démocrite,¹⁸⁹ Platon,¹⁹⁰ Hippocrate¹⁹¹

¹⁸⁴ Ibid ; p. 306 : «Deux portes, dit-elle, s'ouvrent à ces légers fantômes : à travers l'une qui est d'ivoire, elle n'envoie aux mortels que des songes trompeurs; à travers l'autre, qui est de corne polie et transparente, arrivent (...) des images incertaines.»

¹⁸⁵ Ne sacrifiait-il pas, en usant du surnaturel, en particulier du rêve, à un incontournable procédé littéraire caractérisant la poétique de l'époque? D'autres pensent simplement qu'Homère, vivant au VIII^e siècle avant J.-C., faisait des concessions aux croyances de son temps.

¹⁸⁶ 525-456 av. J.-C. L'âme est selon lui clairvoyante pendant le sommeil nocturne, alors que le jour l'homme subit son destin imprévisible. Cf *Les Euménides*.

¹⁸⁷ Cf *Prométhée*, 105. Nous nous inspirons ici de Humbert et Berguin, *Histoire illustrée de la littérature grecque*, Didier, Paris, 1947 ; pp. 136 à 145. Voir p. 140 la remarque suivante : «Au dessus des dieux, les pliants eux-mêmes à leur autorité, il est — comme chez Homère et Hérodote — des forces plus cachées, qui n'ont pas de figure anthropomorphe, la *Nécessité* ('Ανάγκη), le *Lot fatal* (Μοῖρα), la *Fatalité*, la *Malédiction du Destin* (Ἔατη) ; (...).»

¹⁸⁸ 445-385 av. J.-C. Il «rejette la divination, y compris par oniromancie.» Cf Claude de Milleville, *Le secret des rêves*, Flammarion, Paris, 2001 ; p. 40. Il se moque dans sa poésie des divinités conçues sous la forme humaine et endossant toutes les passions des mortels

¹⁸⁹ V^e siècle av J.-C. Il tente de donner du rêve une explication mécaniciste.

¹⁹⁰ 427-347 av. J.-C. A la suite de Socrate, il affirme du songe qu'il a la fonction de saisir l'essence des choses. Cf *La République*, Livre II, à propos de son dialogue avec Glaucon sur la dialectique. Et aussi, le Livre IX, à propos des plaisirs légitimes et illégitimes qui amènent Platon à parler des désirs grossiers se manifestant sans retenue dans des visions déréglées du sommeil, où l'inceste, le meurtre y voisinent avec toutes autres sortes de folies.

¹⁹¹ 466-377 av. J.-C. Il considère que le rêve est, non seulement révélateur de symptômes, mais encore permet les médications. Déjà, bien avant lui, les chamans interrogeaient leurs consultants sur leurs rêves pour établir un diagnostic et prescrire une thérapie, comme le faisaient aussi les Chinois, les Egyptiens et d'autres. Hippocrate, à partir de l'observation en arrive à la conclusion que le rêve trahit des désordres corporels. Il développe une *clé des songes médicale* dans laquelle la symbolique n'est pas exclue. Hippocrate avait reçu ses premières leçons de son père qui était un *asclépiade* ; Il suivit ensuite les leçons du physicien Démocrite et du sophiste Gorgias. Hippocrate professait que la médecine ne pouvait se développer que par l'observation et le rapprochement de faits nombreux. Aussi examinait-il le malade avec une attention extrême, observant le visage, les yeux, la langue, les mains, l'attitude, les crachats, les urines. Il soutenait qu'il fallait «rechercher tout ce qu'on peut voir, entendre et sentir. » Et disait que les jugements se faisaient «par les yeux, les oreilles, le nez, la main, en regardant, écoutant, touchant, flairant et goûtant » Ce sont précisément les conseils qu'il a consignés dans son ouvrage *Du pronostic*. C'est sans doute, l'un des deux ou trois ouvrages médicaux qui sont réellement de lui, parmi les 59 réunis au III^e siècle avant J.-C. par une commission de savants sous le nom de *Collection hippocratique*.

font perdre en grande partie au rêve son statut magique. Aristote, quant à lui, récuse totalement l'origine divine attribuée au rêve.¹⁹² Il s'agit pour lui d'un phénomène psychique interne, fabriquant des images à partir des sensations résiduelles diurnes et de stimuli externes au corps. Il considère que les rêves sont «signes, causes ou coïncidences.» Signes quand ils amènent à diagnostiquer des troubles physiques, causes quand ils impressionnent au point de conduire à s'y conformer, coïncidences quand par hasard l'événement est au rendez-vous. Enfin, au cours du III^e siècle avant J.-C., les stoïciens ont théorisé une conception idéaliste du rêve, à caractère métaphysique inspiré par le Logos.¹⁹³

2 – Les principes de l'oniocritique grecque.

Il faut attendre Artémidore d'Ephèse au II^e siècle ap. J.-C., avec son *Oneirocritica*, pour que soit consacré l'aboutissement de cette évolution depuis Homère,¹⁹⁴ dont nous avons rappelé sommairement les étapes. Artémidore nous a légué en effet un véritable traité d'oniologie, qu'on peut presque qualifier de "scientifique".¹⁹⁵ Nous allons tirer de sentences relevées dans certains chapitres des Livres I, III et IV de son *Oneirocritica*, qui en comporte cinq, ce que nous appellerons des *principes*. Voici donc ces principes.

Le récit du songe est la matière qui permet l'interprétation. Il convient d'écouter et de bien mémoriser le récit du songe. Car c'est un tout, et en négliger une partie conduit à se méprendre du sens.¹⁹⁶

¹⁹² 384-322 av. J.-C. Il aborde la question du rêve dans trois de ses essais, dont celui sur le sommeil. Rappelons que les ouvrages d'Aristote consacrés à la psychologie sont : *De l'âme* (3 livres), *De la sensation et des choses sensibles*, *Du sommeil* et, *De la respiration*. C'est le penseur grec qui s'intéressa le plus à l'onirisme.

¹⁹³ Le stoïcisme développa le concept de Logos (λόγος). Ce Logos, symbolisé par le "souffle" porteur de la parole, possédait tous les attributs transcendants d'une essence divine. Il constituait l'âme du monde. Les stoïciens furent donc conduits à considérer que l'âme humaine, participant de ce souffle, renfermait une parcelle de la divinité.

¹⁹⁴ IX^e -VIII^e siècle av J.-C. Cette évolution qui s'est étendue sur dix siècles, a permis à la culture grecque de se dégager en grande partie de la pensée magique. Cela, grâce à la volonté de rationalisation des philosophes grecs.

¹⁹⁵ Même si notre auteur ne gomme pas les croyances polythéistes de son temps, avec toute la mythologie y afférant, et s'il semble parfois se laisser dominer par un soupçon de crédulité. Dans la notice qui introduit sa traduction de *La Clef des songes*, Henry Vidal mentionne qu'il s'est permis d'en supprimer tout ce qui à trait aux «croyances polythéistes d'Artémidore et des hommes de son siècle.» Cf Artémidore d'Ephèse, *La Clef des songes*, Filipacchi, Paris, 1974 ; p.23.

¹⁹⁶ Chap. 4 et 5 du Livre I. Artémidore infère de son expérience que «pour juger d'un songe et décider des conséquences qu'il aura, l'interprète doit habituellement le considérer du commencement à la fin ; mais parfois il doit commencer par la fin et remonter jusqu'au commencement, parce que dans certains cas, ce sont les dernières circonstances du songe qui expliquent les visions embrouillées du

L'interprétation nécessite prudence, discernement, longue expérience.

Pour Artémidore, un bon interprète est avant tout prudent. Il doit se prononcer sur ce qu'il maîtrise, et surtout sur ce qu'il comprend.¹⁹⁷

L'objectivité est la première qualité de l'interprète. Il ne faut rechercher «que la vérité, en s'appuyant sur des témoignages, en les sollicitant, en les vérifiant et en appelant la raison à l'aide.»¹⁹⁸ Mais il ne peut en être ainsi que si le rêveur est foncièrement honnête. C'est pourquoi, «le songe doit être exposé par l'intéressé fidèlement et avec sincérité, car la moindre circonstance suffit à en modifier les effets.»¹⁹⁹ Par ailleurs, «certains songes représentent une image simple et directe de l'événement qu'ils présagent.» L'interprétation s'en trouve alors souvent facilitée.²⁰⁰

La distance doit être prise avec la divination. Artémidore a appliqué ce principe. Comme nous l'avons déjà dit, il avertit ses lecteurs qu'il ne baserait pas ses «jugements sur la divinité comme l'ont fait les anciens.»²⁰¹ Cependant, il considère comme "divins" les songes «qui sont donnés au dormeur n'ayant rien demandé», ajoutant que «l'habitude est prise d'appeler "divins" tous les songes qui ne sont point naturels ou communs.» De tels songes, poursuit-il, «peuvent, selon le cas, (leur) être favorables ou funestes.»²⁰²

La contextualisation permet d'éviter la fabulation. Le contexte du rêve a bien été perçu par Artémidore comme un principe de réalité. Le réalisme

début et l'élucident tout entier.» (Livre I, chap. 4). Par ailleurs, notre auteur met en garde contre toute précipitation dans l'interprétation et rappelle à l'interprète d'avoir «pour souci principal de ne pas commettre d'erreur initiale dans sa sentence.» La raison en est, ajoute-t-il, que «ces fautes d'apparence insignifiantes au début, s'accroissent et s'aggravent jusqu'à oblitérer complètement le sens des dernières visions du songe.» (Livre I, chap. 5).

¹⁹⁷ Chap. 1 et 5 du Livre I. Ainsi, dit-il, «il faut que l'interprète se garde soigneusement d'expliquer un songe dont il n'aurait pas toutes les circonstances présentes au souvenir ; car, pour prononcer un jugement parfait, il faut étudier toutes les phases du songe et non pas une seule. L'interprète ne doit pas non plus se prononcer sur ce qu'il ne peut pas comprendre ; il ne doit pas donner de jugement spontané, mais bien peser ses propos. Il est indispensable que l'interprète des songes soit avant tout un savant et sache utiliser ses méthodes avec prudence après les avoir longuement méditées.» Il est également indispensable, pour l'interprète, de savoir dans quel état d'âme s'est trouvé le dormeur, en songeant. (Livre I, chap. 5). «Certains songes sont "spéculatifs", précise-t-il, c'est-à-dire qu'ils se réalisent tels qu'ils sont vus par le songeur, et d'autres songes, "allégoriques", ont un sens caché qu'il s'agit de discerner. Ces songes allégoriques sont beaucoup plus difficiles à interpréter, car celui qui les juge ne sait jamais si l'événement vérifiera la vision, ou bien si les images apparues ont une convenance qu'elles ne nous dévoilent point.» (Livre IV, chap. 1).

¹⁹⁸ Livre III, Introduction.

¹⁹⁹ Livre I, chap. 7.

²⁰⁰ Livre I, chap. 1. Artémidore fait suivre cette observation de l'exemple suivant : «Ainsi un homme songea que le navire sur lequel il voyageait, sombrait ; au matin le navire fit naufrage et le songeur ne se sauva qu'avec un très petit nombre de passagers.»

²⁰¹ Livre I, chap. 8.

²⁰² Livre I, chap. 3.

veut, en effet, que les images du rêve ne soient pas toujours prises au premier degré. Ainsi, dit-il : «il serait sot de penser que les événements monstrueux ou impossibles qui sont montrés au rêveur en songe lui adviendront tels qu'il les a vus.»²⁰³ Par exemple, «les artisans apparaissent au songeur représentant leur propre métier ou leur art et (qu')il en est ainsi de toutes les professions.»²⁰⁴

L'appréciation des délais de réalisation est décelable à certains signes.

Notre auteur considère en effet qu'il y a un lien entre les événements ou les objets de la réalité et ceux vus en songe. Par exemple, la survenue fixe ou variable d'un événement de la réalité ou la fréquence d'utilisation d'un objet permet de situer l'échéance des mêmes événements ou objets vus en songe.²⁰⁵

Le pronostic doit être de l'ordre du possible et en harmonie avec la réalité. Aussi convient-il de «ne faire que des pronostics réalisables et de n'impartir que des délais en harmonie avec les circonstances du songe, le décor environnant les objets apparus et, aussi, le désir des clients.»²⁰⁶

Avant d'aborder l'oniologie néo-sémitique, disons quelques mots de celle des anciens sémites, en l'occurrence celle des Suméro-Akkadiens et des Chaldéens, nom générique englobant jadis Paléo-Babyloniens et Paléo-Assyriens. Il nous semble nécessaire donc de remonter bien avant les civilisations mésopotamiennes historiques, pour dire un mot du *sitz im leben*

²⁰³ Livre IV, chap. 1.

²⁰⁴ *Ibid.* A l'appui de ce principe, Artémidore donne l'exemple suivant : «(...) le chirurgien Apollonide se voit, en songe, combattant au jeu de l'escrime et blesser plusieurs de ses adversaires. Après quoi, grâce à ses talents, il soigna et guérit les blessés. Ayant fait ce songe, il vit sa clientèle s'augmenter et les malades affluer à ses consultations ; cela parce que l'intention des escrimeurs est, sans doute, de blesser leurs adversaires, mais non pas de les tuer, comme les chirurgiens incisent les malades, mais ne les immolent pas.» (Livre IV, chap. 1).

²⁰⁵ Chap. 1 et 37 du Livre IV. Citons Artémidore. Il érige ici en principe que «les événements se produisant dans la réalité, à des époques fixes, ont, aussi, vus en songe, une échéance fixe, (...)» En revanche, «les événements dont les dates sont, dans la réalité, susceptibles de variation ou se produisant à des époques indéterminées ont, vus en songe, des échéances imprécises.» (Livre IV, chap. 37). Par ailleurs, «les objets d'utilisation rare ou momentanée ne produisent l'effet qu'ils nous signifient que quelques jours après leur apparition et les objets d'usage constant retardent et ajournent leurs prédictions.» (*Ibid.*) Il en est de même de la distance à laquelle ces objets sont vus : «les choses que l'on aperçoit à une grande distance, comme, par exemple, les étoiles luisant au firmament ne réaliseront leurs présages que dans un délai fort lointain à cause de leur éloignement.» (*Ibid.*) Enfin, la rapidité de l'échéance dépend, s'il se réalise, du type de rêve. Il tient qu'«il faut tenir pour probable que les *songes spéculatifs* se réaliseront — s'ils se réalisent, car tous les songes ne se réalisent pas — très vite ou dans un court délai, tandis que les *songes allégoriques* ne se réaliseront que plus tard, quelquefois après plusieurs semaines ou plusieurs mois.» (Livre IV, chap. 1)

²⁰⁶ Livre IV, chap. 37.

préhistorique de l'onirisme paléo-sémitique.²⁰⁷ Disons d'emblée que les caractéristiques anthropologiques d'universalité, d'omniprésence et de contextualité se vérifient. Les rêves relatés dans l'épopée de Gilgamech, par exemple,²⁰⁸ manifestent un contenu tributaire de la civilisation d'Uruk vers le XXVIII^e siècle avant notre ère. Les deux exemples que nous allons donner, à propos du phénomène incubatoire, sont par ailleurs probants sur le plan de la contextualité. Ces exemples de songes sont à comparer avec ceux de Pharaon dans la Genèse, dont il est clair qu'ils ne s'expliquent que dans le contexte géographique (le Nil) et sociologique de l'Égypte du Moyen Empire. Ce contexte est bien toujours celui de l'époque des rêveurs. Nous allons aborder dans le prochain sous-chapitre sur l'herméneutique juive, cette oniologie paléo et néo-sémitique avec au préalable l'illustration des deux cas intéressants que sont le songe du roi-prêtre Enatoum et celui de Goudéa, un autre roi de la cité-état de Lagash. .

B – L'herméneutique juive.

Aux yeux des araméens de l'est, l'interprétation des rêves avait, on ne peut le contester, de l'importance, puisqu'on a retrouvé dans les ruines de Ninive parmi des milliers de tablettes cunéiformes, un guide d'interprétation des rêves dont on a établi la millénaire antériorité par rapport à Assurbanipal, le roi assyrien qui les avaient acquises.²⁰⁹

Jetons un regard sur ce *sitz im leben* de l'onirisme paléo-sémitique. Bottéro et Delaporte, avant lui, dans leurs ouvrages sur la Mésopotamie, traitent de la divination et des songes.²¹⁰ Delaporte nous apprend que les devins cons-

²⁰⁷ Cf Jean Bottéro, *Mésopotamie*, Gallimard, Paris, 1987 ; pp. 197 à 251 sur l'oniromancie et la divination.

²⁰⁸ Cf Georges Roux, op. cit.; p. 150. Gilgamech était le roi d'Uruk. Contemporain «d'Enmeberagesi, avant dernier roi de Kish I et père d'Agga.» Gilgamech régna peu après 2700 av. J.-C., environ un siècle après Dumuzi, le dernier des quatre rois mythiques. Cette période est appelée DA II (2750-2600), DA pour Dynastie Archaique.

²⁰⁹ Voir à ce sujet Georges Roux, dans *La Mésopotamie*, (Seuil, Paris, 1995²); tout son chapitre 22, intitulé *les scribes de Ninive*. Rappelons que les Babyloniens tout autant que les Assyriens, au moins dans les classes supérieures, étaient avides de culture. Du temps de «l'Assyrie triomphante» (750-626 av. J.-C.), la Babylonie faisait partie de l'Empire assyrien. Assurbanipal, roi d'Assyrie de 680 à 669, érudit épris de belles-lettres, enrichit sa bibliothèque à Ninive de milliers de tablettes cunéiformes acquises par confiscation à la mort de son frère roi de Babylone.

²¹⁰ Cf L. Delaporte, *La Mésopotamie — Les civilisations babylonienne et assyrienne*, La renaissance du livre, Paris, 1923; Il y traite de la religion dans le chapitre 1^{er} de son livre III, en particulier pp.169 à 175.

tuaient en Mésopotamie proto-historique la seconde classe de prêtres.²¹¹ La mentalité pré-logique s'accommodait du surnaturel. Elle croyait que les dieux aimaient «à communiquer avec les hommes pieux et à leur annoncer les événements par le moyen des songes.»²¹² La pratique de l'incubation, courante chez les grands de ce monde et sans doute aussi chez les moins grands, consistait à provoquer l'apparition en songe d'une divinité pour la consulter sur l'avenir, et plus particulièrement sur l'issue d'une maladie ainsi que sur les remèdes propres à mettre en œuvre pour la combattre. Quand il s'agissait «d'affaires importantes, le prince ou un voyant» pouvait obtenir des faveurs de cette sorte, «en se couchant dans un lieu saint.» Voici avec l'illustration ci après que nous avons annoncée *supra*, les deux exemples de divination incubatoire.

1 – Illustration de la divination paléo-sémitique.

Le premier exemple d'incubation est celui d'Enatoum, roi-prêtre de la cité-état de Lagash. Cette cité fut attaquée à l'improviste par les Oumméens. Enatoum s'étendit alors dans le temple de Ningirsou pour connaître, en songe, la conduite à tenir. Ce dieu vint se tenir près de sa tête, le conseilla sur la stratégie à adopter et lui promit la victoire. Promesse qui se réalisa.

Le second exemple, aussi d'incubation, est le songe que fit Goudéa. Cet autre roi de Lagash²¹³ reçut, pendant l'incubation, l'injonction de son dieu de reconstruire le principal temple de la cité. Ce qu'il ne manqua pas de faire. Ce songe de Goudéa est intéressant parce qu'il liste tout le déroulement du processus incubatoire, à savoir : prières et supplications adressées aux divinités, dialogue engagé avec elles, sacrifices aux divinités (ici en l'honneur du dieu Ningirsou et de la déesse de Ninâ), révélation (ici du plan du temple) et surtout explications, par un interprète, des images et personifications contenues dans le songe. Nous avons déjà rapporté *supra*, presque

²¹¹ Cf L. Delaporte, *op. cit.*; p.169. Ce fait nous est connu «à Lagash dès les temps les plus reculés. (...) A la même époque, d'autres prêtres interprètent les songes, l'*ensi*, ou observent divers phénomènes, l'*igi-dou*. Tous portent le nom générique de *barou*.» Notons, une fois de plus, que divination, oracles, présages, sorts, signes favorables ou funestes sont liés entre eux par une sorte de démarche pré-logique qui échappe au moderne. Le songe est aussi à ranger dans cette catégorie.

²¹² *Ibid*, p. 172.

²¹³ Cf L. Delaporte, *op. cit.*; p.172. Notre auteur se réfère lui-même à l'ouvrage de François Thureau-Dangin, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, datant de 1905; p.27.

in extenso, le texte des paroles de Goudéa conservées dans l'argile des tablettes retrouvées en Mésopotamie. Pour éviter de s'y reporter en cas d'oubli, nous les répétons en note. ²¹⁴

Notons que «Deux mille ans plus tard, le dernier roi de Babylone, Nabonide,» (qui a régné de 555 à 538 av J.-C.) «est invité lui aussi par un songe à rebâtir un temple, l'Ehoulhoul de Sin à Harran.»²¹⁵ On peut constater que les pratiques divinatoires ont au moins perduré jusqu'au VI^e siècle avant notre ère, et peut être après. Nous pouvons maintenant aborder notre exploration du contenu onirique du corpus biblique, comme exemple de l'aboutissement de l'évolution de l'onirisme néo-sémitique. Ainsi que nous le verrons, on trouve certains *principes* similaires à ceux d'Artémidore.

2 – L'herméneutique biblique implicite.

Une précision linguistique s'impose et se doit d'être rappelée avant de poursuivre. Le même mot, en hébreu *halom* (חלום) comme en araméen *hélema* (חלמא), peut se traduire indifféremment par rêve ou par songe. Une précision d'ordre "généalogique", si l'on peut dire, est aussi à faire. C'est essen-

²¹⁴ Voici les paroles de Goudéa suivies de la réponse de Ninâ. «Allons, que je parle ! Ces paroles, que je les profère ! Je suis le pasteur, la souveraineté m'a été donnée en présent. Quelque chose au milieu de la nuit est venu à moi; je n'en connais pas le sens. A ma mère puissé-je apporter mon songe ! Que la devineresse, celle qui a la science de ce qui me convient, que ma déesse Ninâ, sœur de Sirara-shoum, m'en révèle le sens! (...) O Ninâ, ô reine, ô maîtresse des décrets inestimables, reine qui, comme Enlil, fixe les sorts, ô ma Ninâ, ta parole est constante et brille au plus haut point; tu es la devineresse des dieux; tu es la reine des contrées. O mère interprète des songes, au milieu de mon songe, un homme dont la taille égalait le ciel, dont la taille égalait la terre, qui, quant à la tiare de sa tête, était un dieu, à côté de qui était l'oiseau divin Imgig, aux pieds de qui était un ouragan, à la droite et à la gauche de qui un lion était couché, m'a ordonné de construire ma maison : je ne l'ai pas reconnu. Le soleil se leva de la terre. Une femme — qui n'était-elle pas ? qui était-elle ? — ...; elle tenait à la main un calame pur; elle tenait conseil en elle-même. Un second homme, comme un guerrier, ... : il tenait à la main une tablette de lapis; il établissait le plan d'un temple. Devant moi le coussinet pur était placé; le moule pur était disposé dessus; la brique du destin dans le moule se trouvait; le... sacré placé devant moi.... Un âne était couché à terre à la droite de mon roi.» La réponse de Ninâ est révélatrice de la structure du contenu onirique qui, comme nous le verrons avec le songe de Pharaon, donne l'explication du songe. Nous devons comprendre cependant ici que ces explications données par la divinité elle-même met le songeur à l'abri des suites inappropriées qui pourraient se produire. Voyons cette réponse de Ninâ : « O mon pasteur, ton songe, moi, je veux te l'expliquer : pour ce qui est de l'homme dont la taille égalait le ciel, (etc.), c'est mon frère Ningirsou : il t'ordonnait de construire sa maison de l'Eninnou. Le soleil se levait devant toi, c'est ton dieu, Ningizida : comme le soleil il sort de terre. La jeune femme qui..., qui tenait à la main un calame pur, (etc.), c'est ma sœur Nisaba : l'étoile pure de la construction du temple elle t'annonçait. Le second homme qui, comme un guerrier..., (etc.), c'est Nindoub : il... le plan du temple. Le coussinet pur placé devant toi, le moule disposé dessus, la brique du destin qui se trouvait dans le moule, c'est la brique de l'Eninnou. Quant au... sacré placé devant toi, que... cela signifie que pour construire le temple, devant toi aucun plaisir ne pénétrera. Quant à l'âne (etc.), c'est toi : dans l'Eninnou, comme..., tu t'étends à terre.» Ninâ, après avoir donné des ordres pour que soient faites encore des offrandes au dieu, conclut le songe par cette promesse : «Ningirsou... te révélera le plan de son temple; le guerrier dont les décrets te bénira.»

²¹⁵ Cf L. Delaporte, op. cit. ; p. 174.

tiellement le Traité *Berakhoth* du Talmud de Babylone (TB), qui nous donne accès à l'herméneutique talmudique. Donc, à la faveur d'un texte écrit. Mais il faut garder à l'esprit qu'auparavant il a existé toute une tradition orale. Avec la Torah écrite (la *Torah ché-bikhtav*), il a existé une Torah orale (la *Torah ché-bé-al-pé*). Il convient d'étendre cela à tout le *TaNaCH*, c'est-à-dire au Premier Testament hébraïque (qu'on peut désigner par AT). On est ainsi justifié d'affirmer que cette herméneutique fut d'abord implicite, résidant au sein de l'AT, mais principalement appliquée au Pentateuque.²¹⁶ Il nous semble donc possible de reconstituer cette herméneutique biblique implicite.

En effet, quelques principes assez clairs sont repérables du fait de plusieurs songes existant dans la Bible. Pour employer la terminologie d'Artémidore, il n'y a dans l'AT comme dans le NT, que des rêves "divins". Autrement dit, le rêve livre une vision dans laquelle se manifeste Dieu ou un ange qui est son porte-parole. En général, le message de la vision comporte avertissement, révélation ou prophétie. Voyons quels principes nous pouvons tirer de ce corpus biblique.

Tout d'abord, **Le sens du rêve est intrinsèque à son contenu.** Ce sens est donc présent au cœur du rêve, et le rêveur le saisit pendant son déroulement, mais il est, la plupart du temps semble-t-il, oublié au réveil. C'est le cas de Pharaon et de Nabuchodonosor, lesquels sont tourmentés voire angoissés à leur réveil par l'incompréhension de leur songe, au point de les pousser à convoquer leurs devins pour en avoir l'interprétation. Qu'ils soient égyptiens ou babyloniens,²¹⁷ devins, sages et magiciens ont besoin pour l'interpréter de connaître le contenu du rêve et donc qu'il leur soit raconté par les rêveurs eux-mêmes.²¹⁸

²¹⁶ En hébreu, la *Torah ché-bikhtav* (תּוֹרָה שֶׁבִּכְתָב), la *Torah ché-be-al-pé* (תּוֹרָה שֶׁבְּעַל־פֶּה) et le *TaNaCH* (תּוֹרַת נְבִיאִים וְכֹהֲנִים וְכַתּוּבִים).

²¹⁷ Cf Gn 41, 8 (BJ)*: «Au matin, l'esprit troublé, Pharaon fit appeler tous les devins et tous les sages d'Égypte et il leur raconta son rêve, mais personne ne put l'expliquer à Pharaon.» Cf aussi, Dn 2, 3 et 6. (BJ). Où, troublé par le célèbre songe de la statue composite au point que le sommeil le quitte, Nabuchodonosor convoque magiciens, devins et enchanteurs. Il leur dit : «"J'ai rêvé un rêve et mon esprit s'est troublé du désir de comprendre ce rêve. (...) Ainsi donc découvrez-moi mon rêve et son interprétation". » BJ (= Bible de Jérusalem), Seuil, Paris, 1961.

²¹⁸ Cf Dn 2, 4b puis 7 (BJ) où magiciens, devins et enchanteurs le disent clairement : «"O roi, (...)! Raconte ton rêve à tes serviteurs et nous te découvrirons son interprétation.» (2, 4b) et «Que le roi dise son rêve à ses serviteurs et nous lui en découvrirons l'interprétation.» (2, 7).

Mais, **pour pouvoir être interprété le rêve doit être raconté.** Les officiers de Pharaon racontent respectivement leur rêve à Joseph. Pharaon raconte son rêve aux devins et sages d'Égypte puis à Joseph.²¹⁹ Nabuchodonosor ne veut pas le raconter. Ne faisant pas confiance à ses devins, ce roi veut que ces derniers découvrent eux-mêmes le contenu du rêve, il sera ainsi certain, croit-il, qu'ils peuvent en découvrir le sens. S'ils ne le peuvent, le roi a prévenu qu'il les fera périr. C'est ce qui risque de se passer puisque les devins, répondent au roi : «Il n'est personne au monde pour découvrir la chose du roi. Et aussi bien, il n'est roi, gouverneur ou chef pour poser une pareille question à magicien, devin ou chaldéen.²²⁰ La question que pose le roi est difficile et nul ne peut la découvrir au roi, sinon les dieux (...).» Seul Daniel y parvint qui reçut de Dieu, dans une vision nocturne, la révélation du mystérieux rêve de Nabuchodonosor. C'est Dieu, en quelque sorte, qui raconte le rêve à Daniel.

S'il contient des anomalies celles-ci ne ruinent pas la validité du songe.

Il en est ainsi, par exemple avec le second rêve cosmique de "prostration" fait par Joseph. Le soleil représente Jacob, la lune Rachel (la mère de Joseph) et les onze étoiles ses frères. Or, quand Joseph fait ce rêve, sa mère est déjà morte. Cette anomalie permet de vérifier que le temps du rêve ne coïncide pas forcément avec celui de la réalité.²²¹

Quant à la symbolique du songe, elle est similaire à celle des textes sacrés. L'exemple emblématique est celui du *Cantique des Cantiques*, dont nous avons déjà parlé. Pouvait-on faire advenir au jour des choses cachées²²² à travers l'érotisme ? La symbolique de l'érotisme vécu dans l'intimité du couple permettait la transposition et l'accès au sens mystique de l'amour réciproque entre Dieu et son peuple. Il en est de même dans le rêve dont le déroulement des images est traduit en un récit. Par conséquent, le vocabulaire lui-même par le choix qui en est fait pour décrire les images, peut avoir un sens symbolique. Les figures de style, comme par exemple

²¹⁹ Gn 40, 9-10 16-17 pour les rêves des officiers de Pharaon et Gn 41, 8 pour celui de Pharaon.

²²⁰ En fait, le texte ajoute les chaldéens aux devins et aux magiciens. C'est pourquoi la BJ en note f) (p. 1189) donne la précision suivante : «Le terme "chaldéen" désigne ici tout devin qui pratique l'art que l'on croit originaire de Chaldée. (...).»

²²¹ Cf Gn 37, 9. Une autre explication, donnée par R. Berachia en *Ber* 55a, est que tout dans un songe ne se réalise pas.

²²² Le quatrième niveau d'interprétation est selon le "PaRDeS" (פ-ד-ר-ס), celui du "Sod" (סוד) qui signifie secret en hébreu.

l'allégorie, également.

De même, **le symbolisme des nombres joue comme signifiant du délai.**

Par exemple, dans les rêves des deux officiers de Pharaon, emprisonnés avec Joseph, le nombre trois représente trois jours; et dans les deux rêves de Pharaon le nombre sept représente sept années. Les nombres, dans les cas de Genèse 40 et 41, correspondent concrètement à des délais, mais ils peuvent avoir ailleurs d'autres significations.

Par ailleurs, **la répétition est le garant de la réalisation du songe.** Quand la répétition est constatée par le moyen de deux rêves successifs, elle a pour signification que la réalisation des événements annoncés est arrêtée. C'est le cas des rêves de Joseph à propos des "prosternations" et des deux rêves de Pharaon au sujet des vaches et des épis de blé.

Enfin, **le questionnement participe d'une maïeutique développée par l'immémoriale sapience israélite.** Cette technique d'accouchement, telle qu'elle est utilisée dans le songe de Salomon,²²³ est caractéristique d'un processus de dévoilement d'une vérité implicite. Cet exemple est emblématique de l'immémoriale sapience des Israélites. Nous développerons cet aspect de maïeutique à propos du songe de Salomon, quand nous traiterons des deux exemples, représentatifs selon nous des cultures hellénistique et sémitique. (Voir aussi Annexe II)

3 – L'herméneutique talmudique explicite.

Ces principes bibliques implicites, sont presque tous repris par l'oniologie talmudique, dans une formulation rabbinique spécifique. Le Talmud, du reste, en ajoute d'autres. Ils sont essentiellement énoncés et commentés dans les trois feuillets 55, 56 et 57 du chapitre IX du traité *Berakhoth* du Talmud Babli (TB).²²⁴ Nous avons relevé les sept principes que voici :

Le songe contient une proportion de prophétie qui est de 1/60^e. R. Yohanan dit : « Si en se levant il vient à l'esprit un verset (biblique), cela équivaut à une petite prophétie.»²²⁵ Par ailleurs, la première des mnémotechnies

²²³ Cf I R 3, 5-15.

²²⁴ Soit 18 pages dans la traduction française de Moïse Schwab, en regard des six mille pages du Talmud.

²²⁵ TB, *Ber*, à la fin du folio 55b.

(ou signes) de *Ber* 57b, énonce : « Il y a cinq choses dans la proportion d'un sur soixante, savoir le feu, le miel, le sabbat, le sommeil et le songe ? Le feu est un soixantième par rapport à l'enfer ; (...) ; le sabbat par rapport à la vie future ; le sommeil par rapport à la mort et le songe par rapport à la prophétie. »

Le songe s'interprète comme un texte sacré. Dans le Livre des Nombres, il est dit : « (...) S'il y a parmi vous un prophète, c'est par une vision que je (Yahvé) me révèle à lui, c'est dans un songe que je lui parle. »²²⁶ La Torah, elle-même, fait donc le rapprochement. Le songe est une sorte de langage s'exprimant en images, sans être exempt de paroles et de dialogues. Or, la parole et les images, traduites en scéniques, se consignent par écrit.²²⁷

Il n'y a pas d'interprétation sans récit du rêve. C'est le rôle de la parole qui d'abord raconte et ensuite interprète ; le rêve requiert une interprétation qui est elle-même tributaire du récit. Aussi longtemps que l'explication du rêve n'a pas eu lieu, ce rêve n'est ni bon ni mauvais. Rav Benaï dit : « Tous les rêves vont après la bouche (c'est-à-dire requièrent une explication). »²²⁸. C'est établi sur le verset 13 de Genèse 41 ; et Rav Hisda affirme que « tout songe non interprété est comme une lettre non lue. »²²⁹

L'interprétation doit être en harmonie avec le rêve. Le TB s'appuie pour ce principe d'harmonie sur Genèse 41, 12 et, pour la justesse de l'explication, sur Genèse 40, 16.²³⁰

Le songe ne se réalise jamais en entier, il y a l'essentiel et l'accessoire. R. Yochanan au nom de R. Simon ben-Yochai dit²³¹ : « De même que le grain ne saurait pousser sans la paille, de même le songe n'a pas lieu sans paroles futiles. » Le grain c'est le fond, l'essentiel, la paille participe de la forme, de l'accessoire.

²²⁶ Cf Nb 12, 6. (BJ).

²²⁷ Voir le TB, traité *Haguigah*, folio 31b, qui explicite un principe biblique implicite que nous avons relevé.

²²⁸ *Ber* 55b.

²²⁹ *Ber* 55a. Que nous avons déjà cité plusieurs fois.

²³⁰ On le trouve deux fois, en *Ber* 55b, mais surtout d'après Raba en 56a.

²³¹ *Ber* 55a, voir aussi dans le TB, le traité *Nedarim* 8a.

Il n'est pas de rêve qu'on ne puisse interpréter. C'est affirmer l'intelligibilité absolue du rêve. Autrement dit, le rêve ne dévoile au rêveur que ses propres pensées. Il est le miroir de son âme.²³²

Le rêve doit être « amélioré » devant trois personnes.²³³ L'interprétation absorbe l'angoisse qui affleure à la conscience dans le mauvais rêve. Ce dernier peut jouer un rôle avertisseur, voire prémonitoire dont il faut tenir compte. C'est pourquoi il faut "l'améliorer" devant trois personnes, puis on dit les trois versets d'intervention (ou changement du destin), les trois de rachat et les trois de la paix.²³⁴

Enfin, le TB n'est pas exempt de recettes, comme celles qu'on trouve chez Artémidore d'Ephèse ou d'autres auteurs de l'Antiquité. Les folio 56 et 57 de *Berakhoth* en témoignent. Anticipant sur notre prochain chapitre, notons que ces recettes sont inséparables de la forme populaire du traitement des rêves que sont les clefs des songes, comme nous le verrons avec la branche arabe de l'oniologie néo-sémitique.

L'approche typologique que nous entreprenons par la suite dans notre travail nous conduit à préciser au préalable les aires géographiques respectives d'implantation des cultures sémitique et hellénistique sur lesquelles repose le particularisme de leur propre onirisme. D'où les précisions topologiques que nous croyons devoir rappeler ci-après.

C – Une topologie culturelle de ces oniologies

Ces aires couvrent d'une part le bassin méditerranéen et d'autre part le Proche Orient Ancien (POA). Le POA englobait les pays dont les dénominations actuelles sont le Liban, la Syrie, la Palestine, Israël, la péninsule ara-

²³² Cf. Sifré sur Nb, § 119 : **אין חלום אלא שיש פתרון** (*ein halom élé ché-iech pitaron*), qu'on peut traduire par : aucun rêve n'est fermé.

²³³ *Ber* folio 55b.

²³⁴ «R. Houna bar-Amé dit au nom de R. Pedath ou de R. Yochanan : Si en voyant un songe on a l'âme triste, on doit aller l'exposer à trois personnes. Comment l'exposer, puisqu'il est dit qu'un songe non expliqué est comme une lettre non lue? Non, voici ce qu'on entend par là : on cherche à l'améliorer devant trois personnes, en leur disant (...); on dira ensuite les trois versets d'intervention, les trois de rachat et les trois de la paix.»

bique, l'Irak et l'Iran. La Turquie et l'Égypte doivent être mises à part dans chacune de ces aires. En effet, la partie occidentale de la Turquie avait déjà vers 760 av. J.-C. fait l'objet d'un peuplement grec. Quant à l'Égypte, on sait et nous avons déjà eu l'occasion de le dire, que les contacts entre l'Égypte et la Grèce sont anciens. Ses liens avec la Grèce remontent au VII^e siècle avant notre ère, comme d'indique la remarque d'Hérodote sur «la venue des Grecs en terre égyptienne pendant et après le règne de Psammétique I^{er} (664-610 av. J.-C.) (...)». Voyons tout d'abord l'aire géographique de l'oniologie hellénistique.

1 - Aire géographique de l'oniologie hellénistique.

Entre le IX^e et le VIII^e siècles avant J.-C., les cités grecques sont en majorité gouvernées par des rois qui peu à peu cèdent le pouvoir soit à des tyrans qui sont autoritaires et s'imposent par la force, soit à des cités-états au régime politique plus ou moins démocratique (ce terme n'a pas tout à fait le sens actuel), où le pouvoir est exercé par des législateurs.

L'histoire des débuts de l'expansion hellénique reste mal connue. «(...)», ce qu'on a appelé la première colonisation n'est qu'une suite de migrations qui ont amené les Grecs dans la Grèce propre» et en particulier la dernière migration que constitue l'invasion dorienne. «L'installation des Doriens dans des contrées occupées par les Achéens amena ceux-ci à abandonner le pays (...). Ils prirent la mer et d'île en île arrivèrent jusqu'aux côtes d'Asie.»²³⁵

La conquête étrangère est, d'après Platon, l'une des causes de la colonisation proto-historique des côtes méditerranéennes. Jusqu'au X^e siècle avant J.-C., la Grèce proprement dite, comprenait au nord la *Grèce continentale*,²³⁶ et au sud la *Grèce péninsulaire* ou Péloponnèse.²³⁷ Il s'y ajoute à partir du X^e siècle, la *Grèce insulaire* constituée par la poussière d'îles de la Mer Egée, y compris les Cyclades et la Crète, ainsi que la *Grèce d'Asie* sur la côte occidentale d'Asie mineure.²³⁸ Après les migrations du X^e siècle

²³⁵ Cf A. Jardé, *La formation du peuple grec*, La renaissance du livre, Paris, 1923; p. 221.

²³⁶ Avec la Thessalie, l'Arcanie, l'Etolie, la Phocide, la Béotie, l'Eubée, l'Attique

²³⁷ Avec l'Achaïe, la Corinthie, l'Arcadie, l'Elide, la Messénie, l'Argolide et la Laconie.

²³⁸ Avec Mysie, Phrygie, Eolide, Ionie, Carie et Doride

qui poussèrent les Achéens de Thessalie et du Péloponnèse à s'installer sur les rives asiatiques, il y eut, à partir du VIII^e avant J.-C., d'autres migrations pour d'autres causes. La croissance de la population et une mauvaise répartition de la propriété terrienne qui par ailleurs était peu productive, du fait de sols généralement pauvres, aboutirent à la fondation de colonies sur des rivages prospères de la Méditerranée occidentale et méridionale, ainsi que sur tout le pourtour de la Mer Noire.²³⁹, et les colonies de Milet des rives sud du pont-Euxin avec Hérodie, Sinope, Tiapézonta.²⁴⁰ Les premiers colons colonisent les côtes de Thraces et vers l'ouest, les côtes sud de la Sicile et celles de l'Italie méridionale, ce qu'on appelle la *Grande Grèce*. Ainsi, par exemple, Corinthe fonde Syracuse en 733 avant J.-C., qui fonde ensuite Camarina. Et c'est à Cumès, au nord de l'actuelle Naples, que fut fondée par Chalcis²⁴¹ la première colonie en 757 avant J.-C.

L'expansion grecque fut aussi liée aux discordes civiles qui agitèrent sporadiquement la mère-patrie au VIII^e et au VII^e siècles. On peut donc ajouter à la cause économique, «l'instabilité des institutions politiques et sociales dans la plupart des cités», ainsi qu'aux «crises d'où sortira la Grèce classique.»²⁴² Une seconde vague colonisatrice vers 700 avant J.-C., aboutit à l'installation d'émigrants grecs en Afrique du Nord-Est : sur la côte proprement cyrénaïque avec la fondation de Cyrène située à une lieue de la mer et avec celle d'Apollonie, sur la côte libyenne dans l'îlot de Platéa²⁴³ (vers 630 avant J.-C.), et dans le delta du Nil, en Égypte, avec la fondation de Naucratis. La colonisation mène les Grecs sur la côte orientale de la

²³⁹ Notamment Tanaïs à l'embouchure du Don, Olbia à celle du Boug, Tyras à celle du Dniester, et Istros, à proximité du Danube.

²⁴⁰ Cf A. Jardé, *op. cit.*; pp.222 à 224. «La cause que signalent les anciens, c'est la surpopulation et par suite le manque de terres. Mais il faut s'entendre sur ces termes. Le territoire grec est capable de nourrir plus d'habitants qu'il n'en comptait alors; le manque de terres résultait moins des conditions naturelles que de l'organisation sociale, c'est-à-dire d'une mauvaise répartition de la propriété. Originellement, le sol appartient aux familles, aux γένη, et la propriété familiale ne peut être divisée. Aussi beaucoup de gens, cadets de grandes familles ou pauvres hères placés en dehors des cadres familiaux, n'ont-ils aucune propriété. (...), le seul remède est d'aller chercher au loin des terres vierges et inoccupées. Les premières colonies sont des établissements agricoles. Il n'est pas question d'occuper des positions avantageuses pour la navigation ou le commerce, mais de s'installer au centre de territoires fertiles, jouissant du même climat que la Grèce, où l'on pourra par conséquent pratiquer les cultures auxquelles on est accoutumé dans la mère-patrie.»

²⁴¹ Chalcis est une cité qui se trouvait en Grèce sur l'île d'Eubée. Elle existe d'ailleurs toujours.

²⁴² Cf A. Jardé, *op. cit.*; p. 225.

²⁴³ Appelée Bomba au temps de la colonisation italienne.

Corse, sur les rivages de la Provence où ils fondent les comptoirs de Massilia, Nikaia, Antipolis, Monoïkos, Areiate, Olbia, Agathè et Emporion. Enfin, des colons grecs s'établissent sur les côtes orientale et méridionale de l'Espagne où se créent Sagonte, Artémision, Mainaké et Tartessos.

À partir du VI^e siècle, les colons ne recherchent plus de terres à cultiver. Ce sont essentiellement des commerçants qui partent à la découverte de matières premières, de produits alimentaires et de débouchés. «Aussi voit-on les Grecs se diriger vers les grands greniers de la Méditerranée orientale, l'Égypte et la Russie méridionale, qui fournira de plus les poissons et les conserves.»²⁴⁴

Nous nous sommes étendu longuement sur le peuplement grec du bassin méditerranéen et de la Mer Noire. En constatant ce fait démographique, on comprend tout à fait que la culture grecque en général et l'oniromancie en particulier ait pu imprégner les esprits de cette aire géographique en profondeur et durablement.²⁴⁵

Enfin, on ne peut passer sous silence un fait anthropologique qui, précisément, nous intéresse et qui est loin d'être anodin. Une cité qui décidait de fonder une colonie, s'en remettait à un rituel religieux comportant une consultation oraculaire. C'était la réponse de l'oracle qui déterminait la destination des colons. Cela montre l'existence d'une unité dans les représentations culturelles de cette diaspora grecque qui sans aucun doute a perduré, s'ajoutant à la pérennité de la langue. Certes, cette langue se déclinait généreusement en de nombreux dialectes, mais tout de même pas trop divergents, comme l'affirme Maurice Carrez.²⁴⁶ Ce pasteur, spécialiste du grec biblique (et des langues sémitiques) précise que «n'importe quel grec pouvait comprendre les autres dialectes que le sien. (...). Nous ne savons pas si les différents dialectes ont continué à être parlés assez longtemps, mais ce qui est certain, c'est que la constitution et l'extension de la "*Koinè*", langue commune au III^e siècle, leur ont porté un coup mortel.»

²⁴⁴ *Ibid.*; pp. 225 et 226.

²⁴⁵ Les colonies grecques furent si nombreuses que Platon a pu dire qu'elles étaient comme des grenouilles autour d'un étang.

²⁴⁶ Cf *Les langues de la Bible*, Le Centurion, Paris, 1983 ; p. 43

Par ailleurs, la religion des grecs était, dans l'antiquité, très étroitement mêlée à toutes les circonstances de l'existence individuelle ou collective. Les spécialistes nous disent que, par bien des aspects, la religion grecque a subi l'empreinte des croyances et des rites qu'apportèrent dans la péninsule les couches successives d'envahisseurs aryens, les *Doriens* venus du Nord. Ils trouvent sur place les *Achéens*, ancêtres des grecs proprement dits, englobés dans la zone d'influence crétoise. C'est le mélange des Achéens et des Doriens qui constitua le peuple grec. La religion et les croyance des Doriens se superposèrent au fonds égéen, formant un nouveau système religieux que l'on retrouve dans les poèmes homériques. Ce système religieux homérique est plus simple et plus clair. Il est dominé par les dieux nouveaux des Doriens qui vivent sur la montagne de l'Olympe et qui détrônent leurs prédécesseurs sans d'ailleurs les supprimer complètement. Il n'y eut jamais d'orthodoxie, ni de volonté monolythique d'identité religieuse absolue, ne serait-ce que parce qu'il n'y avait pas de clergé héréditaire, et que les prêtres étaient élus comme les magistrats auxquels ils étaient d'ailleurs subordonnés. L'intolérance religieuse semble avoir été inconnue de ce peuple. La communauté de religion, ainsi réalisée qui perdurera jusqu'au II^e siècle avant J.C., constitua l'un des liens les plus forts qui existait entre les grecs. Sans doute chaque cité avait ses divinités protectrices, mais un culte était rendu aux divinités principales (les douze grands dieux dits « Olympiens »), dans toutes les cités et il était presque partout pratiqué avec les mêmes rites. Enfin il y avait des sanctuaires communs à toute la Grèce dont les principaux étaient Délos, Delphes, Eleusis, Olympie, Dodone en Epire et Epidaure. Les grecs s'y réunissaient périodiquement à certaines fêtes communes.

2 - Aire géographique de l'oniologie sémitique.

Le Proche Orient Ancien (POA), constitue l'aire par excellence de l'oniologie paléo-sémitique, c'est-à-dire l'aire géographique qui correspondait *grosso modo* à la Mésopotamie et au Levant, ce qu'il est convenu d'appeler le *Croissant Fertile*. Plus exactement cette aire couvrait les pays

qu'on appelle actuellement Israël, la Palestine, la Jordanie, la Syrie, le désert de Syrie, l'Irak, le nord de l'Arabie Saoudite et la partie occidentale de l'Iran. L'Anatolie, qui correspond à l'actuelle Turquie, est à exclure redisons-le de cette aire.

L'onirisme paléo-sémitique est repérable, comme nous l'avons déjà souligné, dès l'apparition de l'écriture. L'épopée de Gilgamesh, pour ne prendre que cet exemple, comporte de nombreux rêves déterminant pour l'action. Cette épopée doit pouvoir être, sinon datée en tant qu'écrit, du moins considérée comme circulant en tant que récit oral dans les cités-états de Kish et d'Uruk, déjà vers 2700 avant J.C. C'est précisément vers cette «période dynastique archaïque» (D.A. II) que Georges Roux situe le personnage royal de Gilgamesh qui régna effectivement à Uruk vers le XXVIII^e siècle avant notre ère.

Le POA nous semble avoir été fécondé sur le plan intellectuel et spirituel par les diaspora israélites, depuis les déportations des israélites du Royaume du Nord, celui d'Israël, en 721 avant J.C., et des judéens du Royaume du Sud, celui de Judée, lors des deux vagues de déportation de 597 et 587 avant J.C. Cela dit, les Israélites déportés par les Assyriens comme les Judéens déportés par les Babyloniens, ont aussi bénéficié d'apports culturels et intellectuels, chez les peuples où ils ont été transférés.

À partir du II^e siècle de notre ère, ces aires vont être beaucoup moins tranchées suite à l'extension et l'accroissement important d'une diaspora juive (déjà souvent là) notamment vers l'Occident et surtout, à partir du VIII^e siècle, avec l'expansion de l'islam dans tout de Bassin Méditerranéen.

Au terme de cette investigation anthropologique et géographique, il apparaît que dans les deux cultures grecque et hébraïque, les oniologies respectives ont évolué dans leurs aires propres, se tournant vers la plus grande rationalité que manifestent tant l'onirocritique que l'utilisation profane de l'herméneutique sacrée. L'onirologie sémitique juive va même s'avérer, comme le montre les principes tirés du Talmud, anticiper certaines conceptions développées beaucoup plus tard au XX^e siècle par la psychanalyse,

sans pour autant devoir être considérées comme son origine même lointaine. Nous chercherons du reste à montrer que la psychanalyse ne peut être considérée comme une « science » juive.

Nous n'avons abordé jusqu'ici que cette oniologie sémitique juive. Or, une étude sur l'onirisme dans les différentes cultures sémitiques, ne peut faire l'impasse du rêve dans l'islam. Cela, du fait de sa place dans la culture arabe tant pré-islamique qu'arabo-musulmane classique. Du fait aussi de l'abondante littérature consacrée dans l'islam à ce sujet, et surtout, comme nous le rappelle Pierre Lory, parce que «les rêves ont tenu une place de premier plan dans la vie publique de Muhammad telle qu'elle nous a été rapportée dans la littérature du hâdith et de la biographie prophétique.» Cet islamologue dit se fonder notamment «sur les principaux recueils de hâdith sunnites (...) et sur les ouvrages de la *Sîra* (...)»²⁴⁷

Mais, avant d'aborder l'oniologie arabo-musulmane approfondissons les traits caractéristiques des oniologies considérées jusqu'ici par une approche typologique.

D – Approche typologique.

Nous prendrons comme paradigme les oniologies grecque et juive. Il nous paraît intéressant, pour comprendre les évolutions respectives advenues dans les deux grandes cultures visées, d'établir une typologie comparative, à partir de ces modèles. Nous chercherons à mettre en relief ce que nous appellerons leurs « fondamentaux idéologiques ». Nous entrerons dans le vif du sujet, en nous occupant au préalable de ce qui différencie comme de ce qui rapproche les aspects de ces cultures. Pour nous, il est en effet essentiel de sonder les soubassements anthropologiques de ces oniologies respectives, en tentant notamment de dégager le fondement des pratiques divinatoires païennes, qu'elles soient de l'ordre de la vision portée par le songe ou qu'elles aient tout autre vecteur. Il a bien existé dans l'Antiquité gréco-latine, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents, une divination par les songes ou oniromancie. Ce phénomène anthropologique, a du reste

²⁴⁷ Cf Ibn Ishâq, *Sîra* ; Ibn Sa`d.

été partagé par d'autres cultures, ainsi que nous l'avons vu également. Dans la culture néo-sémitique on parlera plutôt de visions prophétiques ou de Révélations obtenues à la faveur des songes, par certains êtres privilégiés. Ils seront considérés comme ayant été favorisés par le même Dieu, bien qu'on veuille l'appeler Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, Dieu de Jésus, ou Dieu de Mahomet. Pour expliciter ces différences et ressemblances nous nous contenterons de les illustrer en choisissant les traits les plus pertinents.

1 - Divination païenne et prophétisme biblique.

Exploitant la posture sous jacente, volontariste pour la divination contrairement à la prophétie dépendante d'une élection et du bon vouloir divin, nous comparerons d'abord la divination païenne et la prophétie biblique. Puis nous expliciterons, dans les deux représentations culturelles, les attitudes face au destin, opposant la résignation gréco-latine face au destin [le fatum, la moira (μοῖρα)]²⁴⁸ au rejet du destin [du *mazal* (מזל)] par les juifs. Enfin, nous ne pourrions échapper à l'interrogation suivante : peut-on parler d'une prédestination hellénistique ? Par ailleurs y a-t-il une prédestination sémitique ? Les Israélites, en tant qu'ils sont devenus un peuple avec la sortie d'Égypte ne sont-ils pas également devenus sur le plan collectif responsables de leur liberté ?

Mais, continuons notre réflexion sur la divination par les songes, qu'elle soit "païenne" ou non, réflexion qui va nous introduire aux problèmes de destinée et de prédestination, dont le *versus* est le libre-arbitre.

La croyance dans les présages nous semble devoir relever d'une survivance de la mentalité primitive dans l'Antiquité. Cette croyance s'est du reste perpétuée longtemps aux époques ultérieures. On peut faire l'hypothèse que cette «*pensée magique*» a persisté du fait même que se constituait une mythologie polythéiste et anthropomorphe, telle que nous la voyons dans la civilisation hellénistique depuis l'époque homérique. L'instinct des ani-

²⁴⁸ Il existe un autre terme grec : ἀνάγκη, ης, (ή) qui signifie au sens I, nécessité, contrainte et qui répond donc plus au concept de déterminisme et aux lois de causalité.

maux, par sa sûreté et sa fixité n'avait pas échappé à l'observation des "primitifs". Cette quasi-perfection de l'instinct animal devait leur paraître procéder d'une force divine dont ils étaient doués.²⁴⁹ Du reste, beaucoup d'animaux «furent primitivement adorés comme des dieux avant d'être adjoints comme attributs à des dieux anthropomorphes, et cela non seulement en Égypte, mais aussi en Grèce (...).» L'aigle de Zeus, le loup d'Apollon, l'ourse d'Artémis, la chouette d'Athéna sont autant d'exemples qui conduisent à penser qu'il y avait là une survivance d'une époque plus ancienne où chacun de ces animaux fut en lui-même objet de culte, d'une zoolâtrie. Et pourquoi n'y verrait-on pas un possible totémisme ?

Les oiseaux, tout particulièrement, furent bientôt considérés comme de véritables instruments au service du numineux, tant ils avaient frappé les anciens. Leur prestige ne leur venait-il pas de leur capacité à s'élever haut dans le ciel ? Ils étaient, par conséquent, plus proches des dieux qui avaient leur demeure dans les cieux, comme Zeus et son fils Apollon.²⁵⁰

En revanche, les conceptions bibliques du songe et de la prophétie ne nous semblent pas du tout avoir quelque rapport, même lointain, avec les considérations que nous venons d'explicitier. La rupture opérée par le mosaïsme, dans sa conception d'un monothéisme absolu, puis par le Yahvisme, populaire ou non, et enfin le retour à la pureté mosaïque avec la réforme deutéronomiste, nous semblent avoir été déterminants. La Bible hébraïque, en particulier la Torah, considère la divination comme une pratique idolâtre. L'injonction est claire : «Vous ne pratiquerez ni divination ni incantation. (...) Ne vous tournez pas vers les spectres et ne cherchez pas les devins, ils vous souilleraient.»²⁵¹ Et encore, «Lorsque tu seras entré dans le pays que Yahvé ton Dieu te donne, tu n'apprendras pas à commettre les mêmes abo-

²⁴⁹ Cf Alain, *Propos de littérature*, Paul Hartmann éditeurs, Paris, 1937² ; p.16. « La Pythie des anciens temps était une sorte de folle, (...), qu'on écoutait très sérieusement, d'après cette idée qu'elle formait alors un récepteur parfait, exprimant tout l'instant, et bien au delà de notre maigre sagesse, qui toujours distingue et choisit. C'est par une vue du même genre que l'on observait les animaux, et surtout les oiseaux, évidemment portés ici et là par les vents et les saisons. L'instinct fut divin et toujours devin. Et toutefois la Pythie était la mieux écoutée de toutes les bêtes, parce qu'elle proférait des mots humains. Mais, parce que tout y était ensemble, cette énigme était encore plus difficile à déchiffrer que l'instant total lui-même, l'instant du grand Univers. »

²⁵⁰ Cf Robert Flacelière, *Devins et Oracles grecs*, puf, que sais-je?, n° 939, Paris, 1965; pp. 13 à 17.

²⁵¹ Cf Lv 19, 26b et 31. (BJ).

minations que ces nations-là. On ne trouvera chez toi personne qui fasse passer au feu son fils ou sa fille, qui pratique divination, incantation, mantique ou magie, personne qui use des charmes, qui interroge les spectres ou les esprits, qui invoque les morts.»²⁵²

Le livre des Rois stigmatise Manassé, roi de Juda, qui «fit ce qui déplaît à Yahvé, imitant les abominations des nations que Yahvé avait chassées devant les Israélites. Il rebâtit les hauts lieux qu'avait détruits Ezéchias, son père, il éleva des autels à Baal et fabriqua un pieu sacré,²⁵³ comme l'avait fait Achab, roi d'Israël, il se prosterna devant toute l'armée du ciel et lui rendit un culte. Il construisit des autels dans le Temple de Yahvé, au sujet duquel Yahvé avait dit : "c'est à Jérusalem que je ferai résider mon Nom." Il construisit des autels à toute l'armée du ciel dans les deux cours du temple de Yahvé. Il fit passer son fils par le feu. Il pratiqua les présages et la magie, installa des nécromants et des devins, il multiplia les actions que Yahvé regarde comme mauvaises, provoquant ainsi sa colère.»²⁵⁴

De même, d'autres passages bibliques dénoncent avec horreur les pratiques de magie et de sorcellerie des anciens habitants de Canaan ou celles de l'Égypte ptolémaïque. Par exemple, *Le livre de la Sagesse*,²⁵⁵ qui dépeint «les crimes les plus affreux» que perpétreraient certains contemporains de son auteur, et qui nous semble être comparés à ceux des Cananéens. Tels les deux visages de Janus, les abonnés à ces «pratiques de magie, rites impies», étaient aussi « ces cruels assassins d'enfants, ces dévoreurs d'entrailles en des banquets de chairs humaines, ces initiés au cours d'orgies sanglantes, ces parents meurtriers d'êtres sans défense, (...)»²⁵⁶

Notons tout de même, que le cannibalisme n'est pas attesté en Canaan, mais qu'il a pu se rencontrer chez d'autres peuples de l'Antiquité voisins

²⁵² Cf Dt 18, 9-11. (BJ).

²⁵³ Au passage on peut s'interroger sur le relent de totémisme qu'évoque «le pieu sacré».

²⁵⁴ Cf 2 R 21, 2 à 6. (BJ). Ce passage est redoublé, si l'on peut dire, en 2 Ch 33, 2 à 6, exactement dans les mêmes termes, à propos de Manassé qui détruit l'œuvre d'Ezéchias.

²⁵⁵ Ce livre, n'appartient pas au canon du texte massorétique (Tanakh), il a été écrit en grec et fait partie de la table de la Septante. Le livre en grec s'appelle *Sagesse de Salomon* et l'auteur est donc réputé être Salomon.

²⁵⁶ Cf Sg 12, 4 à 6a. (BJ).

d'Israël.²⁵⁷ Quoi qu'il en soit de cette dimension barbare, annexe ici pour nous, l'auteur du *Livre de la Sagesse* nous semble s'attaquer plutôt, comme nous venons de l'indiquer, à un phénomène contemporain à son époque. Le livre, en effet, a vraisemblablement été écrit vers le milieu du premier siècle avant notre ère, par un juif hellénisé qui voyait ses compatriotes ébranlés par les prestiges de la civilisation alexandrine. Ceux-ci vivaient dans une atmosphère religieuse dominée par les religions à mystères, l'astrologie, l'ancienne hermétique égyptienne (encore vivace à Alexandrie à l'époque de l'auteur) et les cultes populaires. Mais il n'y avait plus à son époque de sacrifices humains. S'il les convoque, faisant nous semble-t-il un anachronisme volontaire, c'est pour montrer à ses contemporains, à quelles perversions barbares pouvait conduire l'idolâtrie.

La divination nous paraît s'être nourrie de ce contexte idolâtrique. Celui-ci était figé, un peu comme l'est l'instinct chez les animaux. Expliquons-nous. L'idolâtrie conduisait à se soumettre à une représentation du monde, d'un monde prétendument dominé par des forces. Ces forces étaient personnifiées par des êtres anthropomorphiques supérieurs à l'homme, organisant et gouvernant toutes choses. Dans une telle représentation, rien ne pouvait faire changer l'ordre des choses sous peine de chaos. Même si les dieux à l'instar des humains avaient des passions et des humeurs, comme la colère, ils n'en toléraient pas moins que l'homme puisse troubler l'ordre établi par eux. D'ailleurs, cette représentation du monde implique que le numineux lui-même ne veuille ou ne puisse s'autoriser à modifier un ordre tenant de la nécessité. On voit que, dans ces conditions, la seule marge de manœuvre pour l'homme était de conformer sa conduite dans les limites imposées par les divinités, et donc de se mouler dans le cadre qui semblait lui être assigné. D'où le recourt à la divination qui, à ce stade antique de la pensée magique, était chez les anciens du POA et du monde gréco-latin une tentative pour connaître les desseins divins dans lesquels ils se croyaient impliqués et même enfermés. On peut comprendre, d'après cette analyse, que dès lors la destinée ait pu avoir un lien avec la divination, en ce sens

²⁵⁷ Cf la note de la BJ à propos de Sg 12, 5; p. 881.

qu'elle permettait par avance de connaître la conduite à tenir, surtout dans des circonstances déterminantes de l'existence. S'en accommoder, en tenant le dos ou en prenant des dispositions supposées appropriées, pouvait permettre la réussite et une vie heureuse. On peut même penser que dans ce contexte idéologique, une telle attitude passait pour de la sagesse et que la résignation était une vertu. Relevons donc maintenant, dans chacune des deux cultures qui nous occupent, quelle était leur attitude anthropologique respective face au destin.

2 - Attitudes respectives face au destin.

Pour les raisons que nous venons d'invoquer le destin, pour les grecs, était irréversible. À l'inverse, nous l'avons déjà dit et nous y reviendrons encore, selon la célèbre sentence rabbinique, «il n'y a pas de destin pour Israël».²⁵⁸ Dans la culture hellénistique, les dieux ne peuvent changer le cours du destin des humains. On le voit très bien chez Homère, dans l'Iliade ou l'Odyssée. Ce qui est donné en songe, soulève un coin du voile qui cache le destin. C'est au mieux un avertissement dont il faut tenir compte. En réalité, dans l'Antiquité, la croyance était très peu partagée que les dieux, mais aussi les humains, puissent quand même infléchir la marche du destin. Cette croyance étant le plus souvent démentie et il vallait mieux se résigner.

a) Résignation gréco-latine face au destin

Nous ne saurions mieux illustrer cette résignation que par un exemple qui nous semble, par ailleurs, des plus significatifs de cette incapacité à changer le cours d'une destinée à la fois personnelle et collective. Parmi d'autres exemples possibles, nous prenons « celui de l'Athénien Nicias, dont Plutarque nous a laissé la biographie. »²⁵⁹ Ce général, appartenant au parti aristocratique, s'était distingué dans la guerre du Péloponnèse et avait négocié avec Sparte la trêve de 421 av. J.C. (dite paix de Nicias). Alors que les Athéniens délibéraient sur l'expédition en Sicile, il s'opposa à cette aven-

²⁵⁸ *Eyn mazal lé-Israël*; en héb. : אין מזל לישראל .

²⁵⁹ Cf Robert Flacelière, *op. cit.*; pp. 9 et 10.

ture militaire, montant à la tribune pour déclarer que son devin et ses prêtres annonçaient de mauvais présages. Le peuple se montra indécis parce que les devins d'Alcibiade, lui aussi général et homme politique, débitaient des oracles contraires. C'est alors que des messagers arrivant d'Égypte qui avaient consulté le dieu Ammon, devenu fort en vogue, en rapportaient un oracle de succès. Le peuple, entraîné par Alcibiade, se décida en 415 pour la guerre. Nicias, contre son gré, fut chargé de commander cette expédition en Sicile qui devait s'avérer désastreuse. Ce général avait peu d'espoir, le malheur lui ayant été annoncé par assez de prodiges et il supputait trop que cette guerre lui serait fatale ainsi qu'à sa patrie. Craintif et circonspect, il perdit l'occasion d'emporter Syracuse et après de lourdes pertes il fut obligé de lever le siège, décidé à revenir à Athènes. Il fit préparer la flotte pour ce retour, tandis que la mer était encore libre. Tout près de s'embarquer, survint une éclipse de lune. Or consulté, le devin de Nicias y vit un présage contraire. Nicias se rangea à l'avis de son devin et fit surseoir de vingt sept jours le départ. Pendant ce temps les Siciliens bloquèrent le port et détruisirent la flotte. Obligé de faire une retraite terrestre, ses soldats ne purent échapper aux Syracusains. Fait prisonnier Nicias fut condamné à mort par un décret du peuple de Syracuse. À la nouvelle du désastre, les Athéniens ne songèrent pas à blâmer Nicias dont ils savaient le courage personnel et l'admirable constance. Ils lui reprochèrent seulement d'avoir emmené, avec lui dans cette expédition, un devin ignorant.

Nous avons voulu développer cet exemple, également pour rappeler l'importance qu'avait la divination chez les Grecs et, du reste aussi, chez les Romains, pour la conduite des armées et la politique des états. Il nous fait comprendre que les visions des songes, comme les oracles étaient pris très au sérieux. Dans l'Antiquité la divination, à l'instar de l'interprétation des visions des songes, faisait figure d'institution officielle. «Partout, en Égypte, en Mésopotamie, et même en Israël et plus tard à Rome, les chefs d'Etats, les conducteurs d'armées devaient obligatoirement consulter l'oracle, prendre les "auspices" avant de rien entreprendre, sous peine d'être accusés de légèreté et, en cas d'échec, de se voir reprocher de n'avoir pas

sollicité l'avis des dieux.»²⁶⁰ Quelle que soit notre attitude à l'égard de cet "irrationnel" que constitue cette croyance aux oracles, c'est un fait anthropologique attesté, qu'on ne peut éluder.

Mais nous avons aussi développé cet exemple, pour rappeler cette croyance qu'avaient les anciens, en un destin inflexible et même aveugle. Nous l'avons déjà dit, les dieux, eux-mêmes, ne pouvaient l'abolir. Cependant, des présages fâcheux pouvaient le faire pressentir. À tout le moins donc, et comme nous l'avons déjà dit aussi, il fallait les prendre au sérieux comme un avertissement des dieux. Pour autant le destinataire ne pouvait détourner le cours du destin. Cicéron y voit une ancestrale croyance qui se trouve confirmée, encore à son époque, par sa quasi-universalité. Il écrit au début de son traité intitulé *De divinatione* : «(...) qu'il existe parmi les hommes une certaine faculté de divination. Les Grecs l'appelaient *mantikè*, c'est-à-dire le pressentiment, la science des choses futures, science sublime et salutaire, par quoi la nature humaine se rapprocherait le plus de la puissance divine.» Et il ajoute qu'«en cela, comme en beaucoup d'autres choses, nous avons fait mieux que les Grecs : nous avons donné à cette faculté supérieure un nom tiré de celui de la divinité : *divinatio*, tandis que les Grecs, selon l'interprétation de Platon, lui en ont trouvé un dans celui de *furor* (*mania*, d'où viendrait le mot *mantikè*). Ce qu'il y a de certain, c'est que je ne vois aucune nation, si éclairée et si savante, ni si grossière et si barbare soit-elle, qui ne croit à une révélation de l'avenir et qui ne reconnaisse à quelques-uns la faculté de le prédire.»

Cela explique le fait anthropologique que constituait la multitude de procédés mantiques. Tout pouvant être matière à présage, ils étaient en effet innombrables. Et en tout premier lieu les révélations faites en songe dont les dieux favorisaient leurs fidèles endormis. Ceci est patent tant chez les peuples du Bassin Méditerranéen que chez ceux du POA. Par exemple chez les Babyloniens, le rêve permettait l'immanence d'une présence numineuse, cautionnant la délivrance d'un message, et lui conférant son inestimable intérêt et valeur.²⁶¹

²⁶⁰ Cf Robert Flacelière, *op. cit.*; p.5.

²⁶¹ Cf Etienne Drioton, Dr Georges Contenau, J. Duchesne-Guillemain, *Les Religions de l'Orient Ancien*, Arthène Fayard, Paris, 1957; pp; 92 à 94. Citons littéralement la remarque

Il ne faudrait pas considérer à la légère les deux sortes de "prophéties" dont parle Cicéron dans son *De divinatione*. Il s'inspire de la distinction platonicienne entre la divination intuitive ou naturelle qui ressortit de la nature (ἀτεχνος, ἀδιδακτος) et la divination inductive ou artificielle, qui est due à l'art (ἐντεχνος, τεχνική).²⁶² Cette dernière se fonde sur l'observation de nombreux phénomènes, qui sont les restes d'une immémoriale expérience échappant au moderne que nous sommes, mais que les devins semblaient avoir conservé. Il n'est du reste pas sûr qu'ils comprenaient le fondement de leurs techniques, en ayant sans doute perdu le secret. Flacelière aborde cette question à propos notamment de la clédomancie, de l'ornithomancie, de l'hiéroscopie, de l'haruspicine, etc. Pour toute explication, il convoque Platon, sans donner d'ailleurs de référence, lequel affirme, à propos des signes fournis par toutes ces techniques, que la divination inductive est «la recherche de l'avenir par le moyen des oiseaux et des autres signes».²⁶³ Il s'agirait, bien que s'appuyant sur des présupposés irrationnels, d'une méthode rationnelle. Quant à nous, loin de porter un jugement sur le caractère irrationnel ou non des présupposés en question, nous pensons avec Alain qu'«il fut un temps, où l'homme se dirigeait en ses aventures d'après le vol des oiseaux, et savait prévoir le pâturage et la source d'après l'estomac du cerf qu'il avait tué. Le gésier de l'oiseau lui enseignait qu'il pouvait manger des graines jusque-là suspectes ou mal connues, d'où est venue la coutume politique de décider des actions importantes d'après l'observation des entrailles animales.»²⁶⁴ Cette hypothèse d'Alain non seulement nous satisfait, mais encore nous remplit d'admiration pour ce que Lévy-Strauss appelle *la pensée sauvage*. Ainsi, l'homme depuis des temps immémoriaux cherchait,

p.92 que nous avons en partie paraphrasée : «Les procédés mantiques sont innombrables, tout est matière de présage; d'abord les révélations que font les dieux aux fidèles endormis, car le songe a pour le Babylonien une valeur réelle, c'est une vraie présence; puis tout ce qu'on peut rêver et qu'il faut expliquer; ils ont leur signification et souvent sur divers plans.»

²⁶² D'après le dictionnaire A. Bailly : ἀτεχνος = sans art (...), ἀδιδακτος = 1 ignorant || 2 qui ne s'enseigne pas, qu'on sait naturellement; ἐντεχνος = 1 qui est du domaine de l'art || 2 habile, industriel 3(...); τεχνική = 1 qui concerne un art, propre à un art, 2 (...).

²⁶³ Cf Robert Flacelière, *op. cit.*; p. 21.

²⁶⁴ Nous n'avons pas retrouvé la référence de cette citation d'Alain que donne Flacelière. Cf Robert Flacelière, *Devins et oracles grecs*, puf, Paris, 1965 ; p. 21. Il ne donne pas lui-même de référence pour cette citation. Notre auteur affirme, notons-le, que l'ornithomancie était très en vogue chez les grecs aux époques homérique et archaïque. Voir p.p. 15, 16 et 17.

par ses observations et le savoir qu'il en tirait, à se dégager du déterminisme de la réalité matérielle dans laquelle il vivait. En quelque sorte, il cherchait à déjouer le filet de la fatalité qui enserrait sa condition, et d'une manière encore balbutiante en ces âges préhistoriques il rejoignait les Israélites qui, beaucoup plus tard, rejetèrent toute soumission au destin.

b) Rejet du destin [du mazal (מזל)] par les Israélites.

Comme l'énoncent les *Pirqé Avoth*, par la bouche de Rabbi Aqiva, «tout est prévu, et la liberté est donnée.» En tant que plongé dans la réalité matérielle cosmique, l'homme est soumis à la causalité inscrite dans cette réalité et en subit les conséquences. Et certes, de ce point de vue, son existence sur les plans biologique et sociologique est bien déterminée. Pour autant, cela n'obère pas totalement sa marge de manœuvre, car il est certains domaines où il éprouve sa capacité de volition à gérer ses décisions et ses actes. Ceux-ci lui paraissent alors relever de son libre arbitre et ils lui semblent conformes au résultat attendu.²⁶⁵ De plus il se sent responsable de ses actes.²⁶⁶

Répetons à ce sujet la célèbre sentence des rabbins : «*Eyn mazal lé-Israël*» (אין מזל לישראל) qu'on peut traduire par «il n'y a pas de [soumission au] destin pour Israël.» Le judaïsme a adopté la notion de libre arbitre, bien que le consensus ne soit pas total parce qu'il y a des nuances dans la façon de comprendre comment il s'exerce. Certains du reste, affaiblissent tellement la capacité qu'a l'homme de l'exercer qu'il en devient fantomatique. Or, le libre arbitre est opposé bien sûr à un déterminisme tout puissant, ne laissant à l'homme aucune marge de manœuvre, mais il est surtout opposé au destin individuel. L'exercice du libre arbitre est indispensable à l'individu pour qu'il puisse assumer le sens de sa propre responsabilité morale. Sans libre arbitre, pas de responsabilité et il est alors impossible d'accorder foi en la justice divine, à la rétribution à venir dans le monde futur, qu'il s'agisse du châtement des pécheurs ou de la récompense des justes. On se

²⁶⁵ Voir à ce sujet Yechayahou Leibovitz, *La foi de Maïmonide*, cerf, Paris, 1992; p. 16.

²⁶⁶ Voir le DEJ (p. 651) qui traite des limites de la responsabilité humaine : «Quant à la Halakhah, elle traite largement des limites de la responsabilité morale et légale, ainsi que des effets des différents degrés de contrainte sur l'homme.» (BQ 8, 4)

souvient de ce que Dieu dit à Caïn, dont la conscience est abattue : «Le péché n'est-il pas à la porte, une bête tapie qui te convoite et que tu dois dominer.»²⁶⁷ Cette image biblique donne à penser que l'homme doit maîtriser, à l'aide de sa volonté, son mauvais penchant, son *yétser ha-rah* (הרה יצר). Il n'y a pas d'échappatoire, les actions humaines sont intégralement imputables à leur auteur.

Mais, «si Dieu a su d'avance que Caïn tuerait son frère Abel, alors Caïn ne pouvait pas agir autrement qu'en assassinant son frère. Où est alors le libre arbitre de l'homme ?»²⁶⁸ Si chaque être humain est engoncé dans le carcan de son destin personnel, sans pouvoir agir sur lui, il n'est alors qu'une marionnette. Un pantin qui ne peut infléchir le cours de sa vie. Et, qu'il fasse le bien ou le mal, il n'est en rien responsable. Il faut pouvoir faire des choix, obéir à sa conscience éthique, aux préceptes moraux, aux commandements divins ou s'en abstenir, s'y refuser. C'est donc une toute autre optique qui guide l'Israélite pendant son pèlerinage terrestre.

La Bible nous donne, entre autre exemple, celui d'Abram qui n'est pas encore Abraham. Le Patriarche ressent comme un appel intérieur d'une instance que le rédacteur de la Genèse attribue à une parole de Dieu. Ici se pose encore la question en suspens de l'instance transcendante sur laquelle butte notre réflexion. Quoi qu'il en soit de la réponse à apporter à cette question, qui dépend seulement de l'orientation positive ou négative de nos convictions et de leur ancrage dans notre conscience spirituelle, laissons la de côté. Prenons acte du fait anthropologique que constitue la foi en Dieu d'Abram dialoguant avec son Dieu. La Bible traduit cet appel intérieur par une invitation insistante que Dieu fait à Abram, de quitter sa patrie. C'est le fameux «*lékh lékha*» (לך לך), tant commenté par la pensée juive, qu'on peut traduire par «*va pour toi*» ou «*va vers toi*», et qu'on peut interpréter par «*va vers ta réalisation personnelle*», «*va vers ton accomplissement*.» Abram comprend sans doute que cette parole divine l'invite à s'arracher du lieu de son vécu antérieur, et qu'il lui faut ainsi tourner le dos à son passé. Abram assume le choix qui se présente à lui, même s'il prend pour un ordre

²⁶⁷ Cf Gn 4, 7. (BJ).

²⁶⁸ Cf Lehmann, à propos de la Michnah 15, du chapitre III. Voir à ce sujet le commentaire des *Pirqé Avoth* (Maximes des Pères) du Rabbin Dr M. Lehmann.

cette parole divine en forme d'invitation. On peut dire qu'il "obéit", en décidant de partir plutôt que de rester.

La liberté est à conquérir sur soi, elle n'est pas un "donné", mais un but vers lequel il faut aspirer. Telle est la leçon qui ressort de la décision d'Abram. Il ressort aussi de là que c'est la qualité du choix plus que le choix lui-même qui importe. Car, si l'homme est libre de prendre un mauvais chemin, en tant qu'il le conduit à nier sa potentialité d'accomplissement et l'engage donc vers un mal-être, il a tout autant le pouvoir de l'éviter ou de choisir de se réformer. Mais certes, comme le rappelle Yéhoudah ha-Lévi,²⁶⁹ il existe des personnes chez qui «les habitudes, bonnes ou mauvaises, sont si fortement ancrées qu'elles empêchent le libre arbitre de s'exercer». En fait, le Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme (DEJ) ajoute que selon Yéhoudah ha-Lévi, «la plupart des gens se situent entre ces deux extrêmes et doivent réellement choisir», ce qui ne les enferme pas irrémédiablement.

Ce détour de notre réflexion par le cas d'Abraham avait pour but d'illustrer que le destin aveugle et inflexible intégré par la pensée gréco-latine n'avait pas cours dans la conception biblique. Cette conception juive est gouvernée, comme le dit Maïmonide, par la notion de libre arbitre, le «grand principe, le pilier de la Torah et des *mitsvot*.»²⁷⁰ D'après le DEJ, «la notion même de repentir — la *téchouvah* — enseignée dans le Pentateuque (Dt 4, 30-31; 30, 10-15), amplifiée par les prophètes (par exemple Os 14, 2-3) et qui donne son sens à Yom Kippour, présuppose l'existence du libre arbitre.» On comprend la flexibilité d'un chemin de vie que garantit le pardon divin. Que procurent aussi individuellement la grâce divine et, collectivement, la Providence divine, (*hahachgahah ha'élyonah* = ההשגחה העליונה).

²⁶⁹ Yéhoudah ha-Lévi (1075, env. 1141) poète et philosophe, né en Espagne, auteur d'hymnes (*piyyoutim*) dont beaucoup ont été intégrés à la liturgie, d'élégies (*qinot*) ayant notamment pour thème le pays d'Israël. Les huit cents poèmes connus de Yéhoudah ha-Lévi, couvrent tous les sujets de la poésie hébraïque espagnole. Une partie d'entre eux traitent de l'Exil (on pourrait les intituler *chiré ha-Galout* = chants de l'Exil). Mais Yéhoudah ha-Lévi est surtout connu pour son traité philosophique en arabe, communément appelé *Livres des Khazars* (*Séfer ha-Kouzari*). Ce traité a été rédigé en défense de la foi juive méprisée, sous forme d'un dialogue entre un érudit juif et le roi des Khazars. Cette apologie, qui incarne la première confrontation avec le christianisme et l'islam, a été publiée pour la première fois en 1506.

²⁷⁰ Cf Le DEJ (p. 650) qui donne cette citation de Maïmonide avec sa référence : *Yad, Techouvah* 5, 3.

Cette notion de Providence divine, que le principal courant de la pensée juive a individualisé, influencé en cela par l'aristotélisme, s'exerce aussi sur l'humanité dans son ensemble et sur le peuple d'Israël en particulier, introduisant ainsi une sorte de partenariat entre Dieu et le croyant. Le cordon ombilical entre Dieu et sa création, donc ses créatures, joue son rôle protecteur et directeur. Mais la Providence divine ne se substitue pas à la responsabilité de l'homme face à ses actes. Saadiah Gaon et Maïmonide ont expliqué cette conjugaison possible de l'omniscience divine avec la liberté humaine. Pour Maïmonide, la connaissance de Dieu, embrassant toute chose d'un seul regard, si l'on peut dire, dans cette hypostase de l'éternité qu'est le temps (dans toutes ses déterminations passées, présentes et futures), n'est pas "déterminative".²⁷¹ D'où une coexistence, voulue par Dieu lui-même, de son omniscience avec la liberté humaine. Du reste, toujours d'après Maïmonide, la science divine est de nature tellement inaccessible à l'intellect humain que l'intelligence de l'homme ne saurait l'appréhender. Et quand bien même Dieu, maître de l'histoire et de la nature, interviendrait providentiellement dans cette histoire, il respecte le processus interne de volition humaine, permettant ainsi à l'homme l'exercice de son autodétermination dans toute son intégrité.²⁷² Ajoutons que la simple considération d'un Dieu connaissant «les actions de l'homme revient à concevoir qu'il connaît ce que celui-ci a déjà fait, ce qui ne détermine en aucune façon le choix de l'homme en ses actions.»²⁷³

Ainsi, si destin il y a pour Israël, c'est celui d'une destinée nationale. Le Deutéronome par la bouche de Moïse énonce ce qu'on est accoutumé d'appeler *les deux voies*. Dieu dit : «Je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction. Choisis donc la vie, pour que toi et ta postérité vous

²⁷¹ Cf Maïmonide, *Guide 3, 30; Yad, Hilkhoh techouva* 5, 5. Cité par le DEJ (p. 923), que nous avons développé à notre manière tout en essayant de rester fidèle aux conceptions de ce penseur.

²⁷² Cf Maïmonide, *Yad, techouva* 5, 4, auquel se réfère le DEJ (p. 651).

²⁷³ On ne peut pas faire une déduction sur quelque chose d'inconnu, en partant du connu. Ainsi nous ne pouvons déduire à partir de notre connaissance ce qui a trait à la connaissance et à la prescience divine. Mais cela n'infère pas que l'omniscience de Dieu soit en contradiction avec le libre arbitre de l'homme.

viviez, (...).»²⁷⁴ Il s'agit ici de la pérennité d'Israël dans son pèlerinage terrestre, de sa survie dans le monde présent.

Ce que nous venons de dire au sujet du libre arbitre empêcherait-il la Providence divine d'exercer son rôle de protection et de direction de l'humanité ? La réponse pour la culture israélite est négative, même si pour cela elle se sert d'une certaine dose de prédestination. Peut-on, d'un autre côté, parler d'une conception païenne de la prédestination ? C'est ce que nous allons voir maintenant en essayant de comparer sur ce sujet la conception des Sémites à celle des Grecs et des Latins.

3 - Prédestination sémitique et prédestination gréco-latine.

Cette sorte de prédestination "païenne" nous semble pourtant être différente de celle du pharaon de l'Exode, qui est païen. Son cœur, nous dit la Bible, s'endurcit refusant «d'écouter Moïse et Aaron, comme l'avait prédit Yahvé.»²⁷⁵ Certes, Pharaon est têtu, refusant de laisser partir le peuple. Mais, la Bible nous dit que si Pharaon s'entête et s'obstine, c'est parce que l'Eternel fait s'obstiner Pharaon.²⁷⁶ Du reste, malgré les premiers prodiges de Moïse et d'Aaron, le texte de l'Exode nous dit que le cœur de Pharaon s'endurcit²⁷⁷ et, après chaque plaie frappant l'Egypte, il nous dit que le cœur de Pharaon continue de s'endurcir, qu'il s'entête.²⁷⁸ Il dit aussi que c'est Dieu lui-même qui endurecit le cœur de Pharaon. Cette intervention de Dieu sur le cœur même de Pharaon revient dans ce passage de l'Exode comme un leitmotiv.²⁷⁹ Malgré quelques velléités de repentance pour obtenir de Moïse de faire cesser certaines plaies par trop destructrices, Pharaon retombe dans son entêtement et son péché d'orgueil.

Mais prenons encore l'exemple d'Œdipe, dont nous allons résumer à nouveau succinctement l'histoire et l'analyser au regard du destin. Certes, cet exemple est essentiellement grec, mais comme nous l'avons montré, tout le

²⁷⁴ Cf Dt 30, 19b et c. (BJ).

²⁷⁵ Cf Ex 7, 13b et c; 7, 22c; 8, 11c; 8, 15c; 9, 12c; 9, 35c (BJ).

²⁷⁶ Cf Ex 7, 3a (BJ) : «Pour moi, je ferai s'obstiner Pharaon, (...)»

²⁷⁷ Cf Ex 7, 13a (BJ)

²⁷⁸ Cf Ex 7, 22b; 8, 11; 8, 32; 9, 7b; 9, 35a et b (BJ).

²⁷⁹ Cf Ex 4, 21; 8, 15; 9, 12a; 10, 20; 10, 27; 11, 10b; 14, 4; et 14, 8a; auxquels on peut ajouter, bien qu'il s'agisse de l'endurcissement du cœur des Egyptiens, Ex 14, 17 (BJ).

bassin méditerranéen a intégré les conceptions hellénistiques et a donc influencé les Latins. Cette histoire d'Œdipe complétera notre compréhension de l'incontournable prédestination païenne. Celle-ci n'est autre que l'illustration de fatalités liées à des circonstances aveugles et donc imprévisibles pour les mortels. Et, alors même que des précautions ont été prises pour contrecarrer la fatalité, ce sont ces précautions elles-mêmes qui la favorisent. Comme on le sait, la famille des Labdacides devait disparaître complètement, car la fatalité "devait" s'acharner sur les descendant de Laïos, fils de Labdacos, et descendant de Cadmos. Son histoire tragique a alimenté abondamment la littérature antique, ce qui prouve la conscience aiguë que les grecs, mais aussi les latins, avaient du destin et de la fatalité.

C'est ainsi qu'un oracle avait prédit dès sa naissance, que Œdipe tuerait son père et épouserait sa mère. Le destin était donc fixé par avance. Laïos, son père et roi de Thèbes exigea de sa femme, Jocaste qu'elle fit disparaître leur premier né. Cela pour contrecarrer ce fatal destin, mais nous allons voir qu'au contraire cela va le favoriser en créant les circonstances permettant le meurtre et l'inceste. C'est ainsi que le nouveau-né venant d'être abandonné dans la montagne pour être exposé aux bêtes féroces, fut recueilli par des bergers, qui le remirent à leur maître Polybe, roi de Corinthe. Ayant grandi à la cour royale et devinant que Polybe n'était pas son véritable père, Œdipe consulta l'oracle de Delphes, lequel lui répéta la prophétie déjà faite à Laïos. Pour éviter que cette sinistre prédiction se produise, il quitta le pays de son enfance. Œdipe veut lui aussi contrecarrer le destin, mais prend des mesures qui également le favorise. Sur la route de Thèbes, il se querella avec un inconnu et le tua. Ce dernier n'était autre que son père. Arrivé aux portes de Thèbes, il se trouva en présence du Sphinx, un monstre désolant la contrée. Le Sphinx lui propose une énigme que Œdipe résout. Vaincu, le Sphinx se précipita dans un gouffre voisin. Or Créon, le frère de Jocaste avait promis la couronne et la main de Jocaste à celui qui délivrerait la ville du monstre. Œdipe devint donc souverain du pays et époux de sa propre mère dont il eut quatre enfants. Mais, le malheur s'abattit sur Thèbes sous forme d'une peste qu'on n'arrivait pas à enrayer. Œdipe envoya consulter l'oracle. Celui-ci répondit qu'il fallait punir le meurtrier de Laïos. Pour dé-

couvrir la vérité on convoqua tous les témoins, tels le devin Tirésias, le serviteur qui avait abandonné sur ordre l'enfant de Laïos dans la montagne, le berger qui l'avait remis à Polybe. C'est ainsi que finalement la vérité se dégagait peu à peu. Jocaste comprit la première et se pendit. Œdipe instruit à son tour, se creva les yeux et renonça au trône. Puis, guidé par sa fille Antigone, il s'exila à Colone, mais dû finalement disparaître aux yeux des mortels dans le bois des Euménides. La déplorable race des Labdacides s'éteignit avec la mort tragique des deux fils et des deux filles que Œdipe avait eues avec sa mère.

Dans cette histoire plus ou moins légendaire, mais qui est emblématique, la prédestination, la fatalité et le destin s'avèrent implacables et se réalisent totalement, à la fois dans la dimension personnelle pour Laïos, Jocaste, Œdipe et ses enfants, mais aussi dans la dimension généalogique, si l'on peut dire, relative à la lignée des Labdacides qui, sans descendants, disparaît de ce monde.

Nous avons à dessein rappelé, pour expliciter le caractère incontournable du destin, cette illustre histoire. Elle a été racontée dans les poèmes anciens, entre autres dans les deux *Œdipe* et *Antigone* de Sophocle, dans *Les Sept contre Thèbes* d'Eschyle et dans *La Thébàide* de Stace. Nous voulions montrer ainsi à quel point la façon de voir de l'Antiquité hellénistique, qui a été intégrée par les Latins, donnait de l'importance à un déterminisme irrationnel, au détriment de la responsabilité humaine et donc au détriment de la marge de liberté que l'homme peut s'aménager par sa conduite. De plus, dans la vie, le hasard des rencontres et des situations n'est pas le seul paramètre à considérer. Il faut aussi tenir compte du tempérament individuel et d'une "équation" sociale personnelle. En revanche, nous ne nous attarderons pas maintenant sur une discussion à partir d'un autre point de vue concernant cette question du destin ou de la prédestination. Nous verrons ultérieurement, en effet, que l'analyse existentielle de Viktor E. Frankl éclaire bien le fait qu'il n'y a pas de réelle liberté sans exercice de la responsabilité. Il montre, comme nous le verrons, que la volonté humaine a le choix entre accepter l'esclavage des pulsions ou se placer sous la tutelle de

la conscience morale, qui apparaît, quant à elle, comme le "lieu" où se révèle «l'essentielle transcendance de l'inconscient spirituel».

Nous n'avons pas inclus dans cette typologie ce qui différencierait ou rapprocherait dans ce domaine de l'oniologie néo-sémitique les juifs et les arabo-musulmans. Dans l'AT et aussi le NT le songe est un moyen de communication entre l'instance transcendante qu'est Dieu et le prophète. La Parole de Dieu est ainsi révélée sous forme de commandements, d'injonctions, d'avertissements. Il y a communication d'une Révélation. Dans le Coran, le songe est également le moyen de communication d'une Révélation. Tout le problème consiste dans la traduction de celle-ci à partir du rêve qui en est le truchement. C'est ce que nous allons voir dans le prochain chapitre.

«L'âme a besoin du bain mystérieux des songes.» Régis Debray²⁸⁰

CHAPITRE II : La pensée musulmane classique au sujet du rêve.

Comme nous l'avons déjà affirmé, cette question du rêve tient une place importante dans la culture musulmane classique. Le caractère prophétique de l'onirisme, reconnu dans l'islam comme dans le judaïsme et dans le christianisme, y est sans doute pour beaucoup. Répétons, en effet, après le Talmud de Babylone (TB) qui dans son traité *Berakhoth*,²⁸¹ affirme que le songe contient une proportion de prophétie fixée à un soixantième, un *hâ-dith* déclare que « le rêve est la quarante-sixième partie de la prophétie. » Cette affirmation est importante aux yeux des croyants. De ce fait, elle donne à l'herméneutique tant hébraïque que musulmane un statut qui impose « gravité et prudence à la fois. »²⁸² Le prestige de ce mode de révélation qu'est le bon rêve, ou *rêve véridique*, est fondé sur les paroles et les actes mêmes de Muhammad. Sa vie a été marquée, si l'on en croit la tradition islamique, par de nombreuses expériences oniriques incluant le « voyage céleste ». Le jour de sa mort, il aurait dit : « il ne reste du prophétisme que le bon rêve; l'homme juste le voit ou il se fait voir à lui. »²⁸³ S'agissant d'une des dernières paroles du Prophète, on est enclin à considérer l'importance de ce mode de révélation qu'est le bon rêve, dans le fondement d'une reli-

²⁸⁰ Cf l'article de Régis Debray dans le Point n°1727, du 21 octobre 2005.

²⁸¹ Cf TB, *Ber* 55a et 57b.

²⁸² Cf un article du 29/05/00 de Pierre Lory sur le net, <http://oumma.com>, intitulé *Les rêves dans la culture musulmane*, à propos d'un Hâdith qui porte : « *juz' min ajzâ' al-nubuwwa* », l'une des 17 variantes au sujet de cette fraction de prophétie contenue dans le rêve. Cette fraction va, selon la variante, de la 40^e à la 70^e. Rappelons que Pierre Lory est Professeur à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (EPHE), chargé de la mystique musulmane. Cet article a inspiré par ailleurs notre réflexion sur le lien existant entre énigme et destin.

²⁸³ Cf Ibn Da'd, III, 18. Cette citation s'offre à nous comme si Mohamed tenait compte de la tradition rabbinique affirmant que la prophétie a cessé au temps de la captivité babylonienne. Elle est pour nous révélatrice de l'influence judéo-nazaréenne qui s'est exercée sur notre grand homme. Sophie Jama la rapporte, comme elle le dit dans son *Anthropologie du rêve* (en note p.31), non pas depuis son auteur, mais à travers une citation de Toufic Fahd dans sa contribution concernant l'islam à l'ouvrage collectif intitulé *Les songes et leur interprétation* (Sources Orientales, Seuil 1959 ; p. 127.)

gion ancrée sur une communication de la parole de Dieu, qui a eu assez souvent un caractère onirique.

Avertissons nos lecteurs que tout commentaire de notre part nécessiterait pour eux, d'avoir pris connaissance au préalable de l'incontournable contribution en langue française de Toufic Fahd sur cette question de l'oniologie arabo-musulmane. Nous ne pouvons dans le cadre de notre travail résumer ce qui ne peut l'être, ne serait-ce qu'en un chapitre. Nous suggérons donc de se reporter, dans *Sources Orientales*, au chapitre qui traite de l'oniologie arabo-musulmane, intitulé *Les songes et leur interprétation selon l'islam*. Cet auteur est par ailleurs l'auteur d'une étude sur la divination arabe. Nous nous abstiendrons de paraphraser Toufic Fahd, estimant devoir renvoyer nos lecteurs aux travaux de ce spécialiste. Nous ne nous estimons pas, en effet, suffisamment érudit sur ce sujet pour commenter ce qu'il dit.²⁸⁴

A – La culture oniologique anté-islamique des arabes.

Nous avons cité *supra* le collationnement significatif d'exemples que fait à ce sujet Sophie Jama.²⁸⁵ Cela nous a permis de saisir «l'abondance et la portée des écrits sur ce sujet» dans la culture arabo-islamique, tant il appert que la littérature consacrée dans l'islam à l'oniologie est abondante. Insistons sur le fait, comme nous l'avons déjà dit, que «toutes les études sur le rêve dans l'Islam montrent combien la science onirocrite fut primordiale, avant et après l'avènement de la nouvelle religion.» Car, comme le souligne Dominique Penot dans son introduction à sa traduction de *L'Interprétation des Rêves* d'Ibn Sîrîn, «l'oniromancie existait chez les arabes antérieurement à l'Islam » et quantité d'adhésions à cette nouvelle religion eurent « du reste pour cause des visions dans lesquelles leurs auteurs trouveront une confirmation de la révélation ou de la fonction du Prophète. » Des devins, reconnus comme de véritables spécialistes de l'interprétation des songes,

²⁸⁴ Cf Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindbad, Paris, 1987 ; 563 pages. Par ailleurs sa contribution sur les songes et leur interprétation selon l'islam est à la fois courte (p.p. 127 à 157), érudite bien que synthétique et, pour nous, un chef d'œuvre de clarté.

²⁸⁵ Cf Sophie Jama, *Anthropologie du rêve*, puf, que sais-je ?, n°3176, Paris.

avaient pignon sur rue. C'est donc sur ce terreau anthropologique pré-musulman²⁸⁶ que l'islam, tout naturellement, se réappropriera ce mode de connaissance oniologique, avec la sacralisation de visions pieuses de Muhammad, de son entourage et de ses compagnons. La prophétie notamment, à l'instar du modèle fourni par l'AT et le NT, prendra place dans la tradition islamique. Le matériel oniologique accumulé et enregistré dans cette culture, en particulier sous forme des clés des songes, et dont les occurrences seront mises en conformité avec le Coran, fournira les bases de l'interprétation des rêves.

On voit qu'en cela, la culture onirique islamique ne diffère pas des autres cultures chinoise, hindoue, égyptienne ou hellénistique. Sans oublier celles du POA, avec les Chaldéens (nom générique des Paléo-Assyriens et des Paléo-Babyloniens), qui non seulement notaient les événements dans leurs annales, mais cherchaient à les rapprocher. Et, bien que le déterminisme n'ait pas été, à ces époques vénérables, érigé en principe bien établi, il n'en était pas moins présent dans les esprits. On savait intuitivement que les mêmes causes produisaient les mêmes effets, car le principe de causalité avait été intégré depuis des millénaires dans la pensée pré-logique, en tant que donnée d'expérience immémoriale. Même si la coïncidence n'était pas au rendez-vous, on admettait que la comparaison de quelques événements similaires suffisait pour prédire les conséquences futures de ce qui était annoncé en rêve. Evidemment cela ne pouvait être rigoureux.

Mais il est temps de présenter Ibn Sîrîn, le plus éminent oniologue arabe, qu'on peut comparer à Arthémidore d'Éphèse. La lecture de ses collationnements de songes de toutes sortes, connaît encore de nos jours un grand succès populaire dans le monde arabophone. Le lecteur occidental ne peut manquer de découvrir en outre à travers la lecture de ce genre mineur, une caractéristique fondamentale de l'imaginaire musulman.

B – Muhammad Ibn Sîrîn et l'oniologie arabo-musulmane.

²⁸⁶ Notons que dans la péninsule arabe pré-islamique, il existait de nombreuses tribus juives et chrétiennes, plus ou moins hétérodoxes (jacobites, nestoriennes, baptistes, etc).

Muhammad Ibn Sîrîn (653-728) serait l'auteur présumé d'un ouvrage sur l'interprétation des rêves intitulé par Youssef Seddik, un de ses traducteurs, *Le grand livre de l'interprétation des rêves*.²⁸⁷ On attribue, en effet, à cet imam un collationnement de rêves que l'on peut répertorier en fonction de nombreux thèmes. Ceux-ci vont des plus nobles aux plus triviaux.²⁸⁸

Parmi les thèmes oniriques les plus nobles mobilisés dans les rêves et que notre onirologue soumet à la sagacité et la perspicacité des interprétations, citons le Combat sacré (le *Jihâd*), le grand Pèlerinage et le petit ('*Omra*), la *Ka'ba* et la pierre noire, la station d'Ibrahim, la source de *Zem-Zem*, les sacrifices et les offrandes, le jeûne et la rupture du jeûne, l'aumône légale (*zakât*) ou volontaire (*sadaqa*), le don de nourriture et d'aumône, les mosquées et les *mihrab*, les minarets, la prière et ses règles, l'appel à la prière et sa célébration, la purification rituelle du corps.

La liste que nous venons de faire n'est nullement exhaustive, puisqu'il faudrait y ajouter aux rêves liés à l'islam, ceux concernant des sourates du Coran, ceux relatifs à Muhammad, aux Compagnons du Prophète et aux anges. Pour être tout à fait complet dans ce répertoire "noble", il conviendrait d'ajouter aussi quelques rêves faits par des saints ainsi que divers autres rêves disparates qui ne peuvent permettre un classement selon un ordre homogène. Bien sûr, il y a aussi des thèmes oniriques tels que la mort et les morts, les tombes, les linceuls et tout ce qui s'y attache comme les pleurs et les lamentations. Il y a surtout ceux de Résurrection des morts et de Jugement dernier. Ceux de l'Enfer et du Paradis avec ses gardiens, ses *Houris*, ses palais, ses ruisseaux et ses fruits. Celui de la Pesée des actions et du Livre de comptes. Celui du Chemin étroit (*sirât*). Ceux des idoles, des sectaires et des apostats et tout ce qui s'y attache. Les thèmes oniriques, où figurent *djinn*s et démons, mobilisent également l'interprétation de

²⁸⁷ Pour une petite introduction à la vie et l'œuvre de cet oniromancien musulman du VII^e siècle de l'ère chrétienne, voir Ibn Sîrîn, *L'Interprétation des Rêves - Manuel d'oniromancie arabe*, Alif éditions, Lyon, 1998⁴. Présenté et traduit de l'arabe par Dominique Penot.

²⁸⁸ Ce *Grand livre de l'interprétation des rêves*, étonne à sa lecture, en ce sens qu'il rapporte des dires d'Ibn Sîrîn au même titre que d'autres dires de différents personnages ou interprètes. On comprend pourquoi Youssef Seddik nous avertit que «comme les Mille et Une Nuits, cet ouvrage n'a pas vraiment d'auteur.» Et il ajoute que «le fait de persister à l'attribuer à l'imam Muhammad Ibn Sîrîn se reconnaît de ces ruses bien connues dans les anthologies arabes, quand les auteurs s'appuient sur un garant, fictif ou réel, avant que ce qu'ils aient pu diffuser ne tombe sous l'œil soupçonneux des défenseurs de l'orthodoxie.» En ce qui nous concerne, nous suivons Youssef Seddik qui le qualifie d'auteur présumé.

l'oniromancie sîrînienne. Quant aux thèmes oniriques plus triviaux, ils rappellent ceux très connus d'Artémidore d'Éphèse et de toutes les clés des songes produites par les cultures ayant existé sous le soleil. Comme on va le voir, ces thèmes sont pléthoriques et on se doit, pour faciliter leur énumération, de les classer selon la petite taxinomie ayant pour thèmes la médecine, les personnages vus en rêve, la vie professionnelle, la sexualité et l'érotisme et les aléas de la vie²⁸⁹.

Mais, complétant cette énumération, il y a aussi de nombreux autres thèmes oniriques opposés, tels que : vices et vertus, bien et mal, péché et repentir, avarice et prodigalité, humilité et orgueil, haine et amour, don et rétention.

De même l'interprétation porte sur des thèmes oniriques concernant la nourriture tels que : faim et soif, aliments et boissons, eaux et lait, céréales et légumes, sucreries et viandes, fruits et fleurs, arbres fruitiers et vignobles, cuisson au feu, anthropophagie.

Rien ne semble oublié non plus des questions matérielles comme : la literie et le sommeil ainsi que le réveil et les positions du dormeur, les meubles et les ustensiles domestiques, l'outillage et jusqu'au tressage et à la confection des cordes, les tentes et les rideaux, les divans, les braseros et les marmittes, les couverts et les tables, les fours et les brasiers, le feu et combustibles, les lanternes, les lampes et les bougies.

La nature et la géographie également y ont leur part interprétative.²⁹⁰ En tant qu'ils sont figuratifs de quelque chose, les animaux ont aussi leur place dans une interprétation analogique et symbolique.²⁹¹

²⁸⁹ On a ainsi des thèmes médicaux comportant les éléments suivants : maladies, douleurs et infirmités, médications et potions, ventouses et saignées, anatomie humaine et ses organes, sécrétions humaines et animales, sang. Des thèmes relatifs aux personnages vus en rêve : vieux, jeunes ou enfants connus du rêveur ou inconnus, vieille femme et belle esclave. Des thèmes touchant à la sexualité, à l'érotisme et au couple comme l'acte sexuel et l'accouplement, la jalousie et la répudiation, la fornication et la sodomie, la débauche de groupe et le travesti. Des thèmes concernant les difficultés et les souffrances de la vie telles que épreuves et dépressions, douleur et servitude, perte de parents, vol et trahison, prison et bannissement, mépris et humiliation, échec et misère.

²⁹⁰ À savoir : le sol, les pays, la terre, les montagnes, les fleuves, la mer, l'air, le ciel, la nuit le jour, les constellations, le soleil, la lune, les éclipses, les vents, les pluies, les crues, les séismes, les éclairs, le tonnerre, l'arc-en-ciel, les nuages, la grêle, la neige, les glaciers

²⁹¹ La sagacité au service de l'élucidation portera donc sur les oiseaux et les poissons, les animaux sauvages ou domestiques, les carnassiers ou les herbivores, les chevaux de monte

Des *senarii* de chasse et de pêche interviennent également au cours des rêves. L'interprétation porte alors notamment sur les instruments de chasse, les filets et les pièges, les hameçons et les entraves, les armes de chasse et les arbalètes.

Par ailleurs, les métaux ont leur symbolique, c'est pourquoi sont convoqués pour être interprétés par l'onirocritique : or, argent, pierres précieuses, mais aussi le fer, le plomb ou le cuivre, mais encore le naphte, la silice, le goudron.

Le vêtement et ce qui le complète dans la toilette ne sont pas en reste. Ils font eux aussi l'objet d'élucidation interprétative : parures et costumes, couleurs, genres et parfums.

L'onirocritique scrute, par ailleurs, la symbolique de la vie mondaine.²⁹²

Rien n'est laissé de côté. Et surtout pas, *last but not least*, les symboles du pouvoir politique, ses instruments et ses conséquences sur la plan de la diplomatie et de la guerre, symboles que constituent les figures suivantes : sultans, rois, califes, vizirs, leurs gardes et courtisans, sceptres, ascension et descente (au propre et au figuré), disputes et querelles, intrigues et menaces, ruse et discorde, inimitiés, médisance et rancunes, guerre, état de guerre, armes et machines de guerre, lutte et massacres, supplices et captivité, défaite.

Nous avons pris la peine de constituer, à partir de la Table dressée par Youssef Seddik, cette taxinomie dont l'énumération peut sembler fastidieuse voire peu utile au lecteur. Procédant ainsi, nous voulions montrer, de manière synthétique, l'étendue et la richesse d'une telle recherche interprétative, tout en nous interdisant d'en paraphraser et encore moins d'en résumer les interprétations, lesquelles sont illustrées dans cet ouvrage au moyen de nombreux exemples. Il nous a semblé qu'ainsi nous rendions compte du travail de collationnement d'Ibn Sîrîn sans le trahir. Pour plus de détails, nous ne pouvons que renvoyer les lecteurs à son *Grand livre de l'interprétation des rêves*.

ou de trait, les vermines, les insectes ou animalcules, les voix des animaux et leurs langages.

²⁹² Parties de plaisir, réceptions, banquets, séances de soirées, concerts, jeux et amusements, sans négliger orchestres et instruments de musique.

Ce travail d'Ibn Sîrîn a été traduit dans une langue admirable et présenté selon une thématique séduisante par le philosophe et anthropologue Youssef Seddik. Selon son traducteur et présentateur, cet ouvrage est construit «comme un carnet de consultation».

Ajoutons pour conclure que l'importance d'Ibn Sîrîn est reconnue par 'Abderrahamân Ibn Khaldûn dans ses *Prolégmènes (Al-Muqaddima)*. Il y affirme ceci, à propos de ses conceptions sur le rêve : «Venons-en maintenant à l'interprétation des rêves. L'intellect, donc, a ses perceptions qu'il renvoie à l'imagination. Celle-ci les traduit en images qui doivent être en rapport avec l'idée perçue. [...] L'oniromancie nous est venue des premiers Musulmans. Parmi eux, l'un des plus fameux spécialistes en ce domaine était Muhammad Ibn Sîrîn, inspirateur de certaines règles d'interprétation des rêves qui nous sont parvenues aujourd'hui. »²⁹³

C – De Al Kindi à Averroès (Ibn Roeshd).

À ce stade de notre réflexion relative à notre perspective d'approche de l'onirisme dans l'islam, à son lien avec la Révélation coranique et au rôle de l'imagination dans la traduction humaine de cette Révélation, il nous semble incontournable d'explorer l'héritage de la philosophie classique musulmane léguée dans ce domaine à la suite du Coran et des hadîth. On trouve cet héritage, avec ses opinions pour ou contre, chez les *falassifa* (les philosophes), les *Mo'tazila* (les séparés)²⁹⁴ et les *Motakallimûn* (les théolo-

²⁹³ Cf Youssef Seddik, dans sa présentation du *Grand livre de l'interprétation des rêves*, *op. cit.* ; p. 9. Il y donne en exergue cette citation du *Al-Muqaddima* de Ibn Khaldûn.

²⁹⁴ « Les *Mo'tazilites* sont regardés comme ayant été les plus anciens *Motakallimûn* Ils forment sans aucun doute, une école de pensée religieuse spéculative de première importance, leur effort procédant des données fondamentales de l'Islam. » Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, folio essais 39, Paris, 1986³ ; p. 156. Cette école de pensée, dont le fondateur fut Wâsil ibn 'Atâ' (700 ? – 748), prit naissance à Basra, une ville du sud de l'Irak, au cours de la moitié du II^e siècle de l'égire. Elle eut une expansion rapide parmi l'élite musulmane cultivée. Baghdâd devint le centre de cette école dont la doctrine s'imposa presque deux siècles dans l'islam sunnite. Elle a développé ce qu'on pu appeler une "philosophie prophétique". Wâsil ibn 'Atâ' soutenait la thèse du libre arbitre. Il s'opposa à son maître Hasan al-Basrî (642 – 728 AD), dont il se sépara sur la question des péchés graves. Basrî se serait écrié : *i'tazala 'annâ*, i.e. il s'est séparé de nous, d'où le nom de *Mo'tazilites*.

giens, adeptes du *Kallam*).²⁹⁵ D'autant que la vision occidentale de cet héritage telle que nous la percevons à travers la scolastique latine médiévale, résulte de la pénétration de la philosophie des penseurs musulmans dans ce monde médiéval. Cela se fit, à partir du milieu du XII^e siècle de notre ère, en Espagne. Un certain nombre de traités d'al-Kindī, d'al-Fārābī, d'al-Ghazālī, d'Avicenne, furent traduits à Tolède, avec quelques ouvrages d'Aristote. Par la suite, on traduisit les œuvres d'Averroès. Ce qui nous intéresse ici pour notre réflexion réside, répétons-le, dans le rôle attribué par ces penseurs musulmans à l'imagination au cours du processus onirique. Comment l'imagination et l'intellect humains réalisent-ils cette traduction de la Révélation ? Et quel est le degré de validité de ce processus puisque l'imagination dépend des phénomènes mystérieux qui se produisent au cours du rêve ? Il nous semble que le débat qui s'est instauré entre philosophie et révélation coranique a bien été compris comme celui du rôle de l'imagination dans le phénomène onirique. Il ne peut être question de convoquer ici nos conceptions modernes, à savoir le déterminisme psychique, les mécanismes du désir, les rouages secrets de l'inconscient ou bien encore le conditionnement social, et encore moins le rôle des hormones, des enzymes et des connexions neuronales. Il nous suffit de considérer ce rôle en tant qu'il puise dans le réservoir d'images, de symboles et de mythes qui gît au cœur du psychisme humain. Le fondement est en deçà de l'imagination traductrice, cette dernière en induisant de plus la description au moyen des mots du langage humain.

1 - Le rôle de l'imagination chez les penseurs musulmans.

Les philosophes musulmans, les *falassifa*, ont prôné le pouvoir de la raison dans la recherche de la vérité religieuse, mais aussi le rôle irremplaçable de l'imagination, s'opposant ainsi surtout sur le plan religieux aux *Motakallimîn* (les théologiens). Bien entendu, l'opposition dépassait largement le

²⁹⁵ On peut qualifier ce courant de pensée comme étant celui des théologiens. Henry Corbin considère que « (...) les *Motakallimîn* sont surtout des apologistes, s'attachant non pas tant à une vérité démontrée ou démontrable, qu'à soutenir, avec toutes les ressources de leur dialectique, les articles de leur credo religieux traditionnel. » Henry Corbin, *op. cit.* ; p. 155.

domaine restreint de l'onirisme qui nous préoccupe ici. Mais, la question de l'onirisme fournit un excellent exemple de cet effort de rationalisation de la pensée musulmane. Nous considérons, en effet, que la pensée *pré-logique* (pensée que nous préférons appeler *magique*) a sans conteste été tributaire du rêve, ou si l'on veut, que le rêve participe depuis toujours de cette pensée provenant du fond des âges. Il n'est pas question ici d'argumenter à fond cette affirmation. Nous en voyons une preuve suffisante, dans le fait que les philosophes grecs ont cherché à se dégager de cette pensée magique, et qu'à leur suite, les penseurs orientaux, sémites pour la plupart, en ont fait autant. Dans le domaine du rêve, cela a donné naissance à l'*Onéirocritic* d'un Artémidore d'Ephèse et aux principes du traité *Berakhoth*, folio 55 à 57, du Talmud de Babylone (TB). Le rêve a donc peu à peu perdu son statut magique. Un autre aspect de la question est, nous semble-t-il, celui de la collusion de l'onirisme avec la divination d'une part et avec la prophétie d'autre part. Il faut avoir à l'esprit que chez les anciens Grecs, le phénomène onirique était commandé par la divination (ou *oniromancie*), comme en témoigne Artémidore, redisons-le, qui affirme que les anciens basaient leurs «jugements sur la divinité.»²⁹⁶ Chez les Sémites, il faut distinguer les conceptions des paléo-Sémites de celles des néo-Sémites (Israélites de l'époque talmudique puis Musulmans surtout à partir du II^e siècle de l'hégire). Les premières sont à rapprocher des anciens Grecs, pour ce qui concerne la divination. Tandis que pour les secondes, en particulier les Israélites, la divination est interdite, mais pas la prophétie. Ainsi, en s'efforçant de montrer que l'essence de la religion ne contredit pas les conclusions de la raison, il y a une recherche d'accord entre sagesse et révélation. C'est pourquoi les *falassifa* ont été amenés à examiner et à éclaircir le rôle joué par l'imagination aux côtés de la raison et son utilisation dans l'expression de la prophétie. Or, répétons-le, le caractère prophétique de l'onirisme est reconnu dans l'islam comme dans le judaïsme et le christianisme (NT).

Avant les *falassifa*, la tradition hanbalisante, qui s'est poursuivie bien au-delà de Ibn Hanbal (mort en 855) avec Ibn Taymiyya (1263 - 1326) et

²⁹⁶ Cf Artémidore d'Ephèse, *La clé des songes*, ou *Les cinq livres de l'interprétation des songes, rêves et visions* ou *Oneirocritica*, Filipacchi, Paris, 1974 ; livre I, chap. 8 ; p. 33.

d'autres, a apporté sa contribution à la réflexion sur les questions soulevées par le rêve, en particulier celle de l'apparition des défunts pendant le sommeil.²⁹⁷ De même, il a existé, comme le note Pierre Lory, toute une tradition moralisante et homilétique, qui a collationné des rêves sur les apparitions oniriques du Prophète. Comme en témoigne, entre autres, «le contenu du *Kitâb al-Manâm* d'Ibn Abî al-Dunyâ (mort en 894), (...), qui regroupe 350 récits de rêves, où apparaissent des personnes défuntes exposant au dormeur les conditions de leur survie dans l'au-delà et ce qui assure leur salut ou entraîne leur tourment. (...)»²⁹⁸

Un mot encore qui semble nécessaire à notre propos, sur le recours à la divination dans l'islam. La culture islamique a considéré très tôt «les techniques divinatoires comme une branche des sciences profanes, qui ne menaçaient en rien la religion et que les fidèles pouvaient pratiquer librement», alors même qu'en chrétienté toutes formes de divination, oniromancie comprise,²⁹⁹ furent condamnées par l'Église, comme étant entachées de paganisme. Cela se formalisa, malgré une certaine tolérance, presque dès le début du christianisme, mais surtout à la suite de Saint Augustin. Toufic Fahd a montré, dans son ouvrage sur la *Divination arabe*, que l'islam primitif a dû surmonter, comme le christianisme, un terreau anthropologique chargé d'une riche culture divinatoire, dont les racines plongeaient dans les divers cultes païens de la péninsule arabique. À juste titre, ce phénomène anthropologique pouvait se révéler un frein au monothéisme propagé par l'islam. La solution adoptée par l'islam, contrairement à celle mise en oeuvre par le christianisme, consista à bannir les devins, les «kahins», tout en conservant les pratiques divinatoires, moyennant une «laïcisation» qui, en les neutralisant, les rendaient inoffensives vis-à-vis du corpus de la foi islamique. À la

²⁹⁷ Cf Oumma.com : L'Islam en toute liberté, l'article de Pierre Lory intitulé *Les rêves dans la culture Musulmane*. Citons-le : «La manifestation de ce type de rêve est attestée pour des périodes fort anciennes (dès les premières générations de Musulmans, selon Ibn Sa'd ou Tabari). Le hadîth en fait d'ailleurs déjà état : Muhammad n'aurait-il pas vu en rêve Waraqa ibn Nawfal, l'oncle chrétien de Khadîja, ou certains de ses contemporains, après leur décès ? Ce qui affirmait une manière de survie des défunts avant même la Résurrection générale. Ghazâlî a traité cette question dans un chapitre de son *Ihyâ' `ulûm al-dîn*, et a consacré à l'apparition onirique du prophète Muhammad en particulier un passage de son *Madnûn*. »

²⁹⁸ Cf Oumma.com : L'Islam en toute liberté, l'article de Pierre Lory intitulé *Les rêves dans la culture Musulmane*.

²⁹⁹ Cf Pierre Boglioni, *L'Église et la divination au Moyen Âge*, in *Théologiques* 8/1 (2000).

demande des califes, les codes d'interprétation et les règles des divers procédés divinatoires furent fixés progressivement, ce qui amena en *Dar el Islam* à ne plus considérer «la connaissance divinatoire comme le fruit d'une inspiration divine, mais comme l'acquis d'une science humaine.» Toute une littérature se développa, qui compta une soixantaine de techniques ou branches différentes, jalouée par les intellectuels chrétiens, à partir de la découverte au XII^e siècle de la science et de la philosophie arabes.

Revenons maintenant à la *falsafa*. Parmi les *falassifa*, nous retiendrons surtout al-Fārābī, Ibn Sina (Avicenne) et Ibn Rochd (Averroès). Mais, *a contrario*, nous n'aborderons pas un célèbre opposant comme le théologien al-Ghazzali qui a voulu prouver que les conclusions des philosophes musulmans s'écartaient du "dogme" de l'islam (si tant est qu'on puisse parler de dogme pour cette religion). Nous consacrerons spécialement un chapitre ultérieur à Maïmonide et à Ibn Khaldoun. Nous ne pouvons ignorer Ibn Khaldoun du fait de ses idées qui ont leur retentissement dans le domaine du rêve. Historien et sociologue avant l'heure, ce penseur est pour nous d'autant plus intéressant qu'il a voulu démontrer l'incapacité de la raison humaine à résoudre certains problèmes théologiques ou métaphysiques.³⁰⁰ De même, nous ferons part des idées de Maïmonide, un penseur juif de langue arabe. La pensée de ce rabbin philosophe nous semble intéressante, précisément parce qu'elle est, sur de nombreux points, dans le droit fil de celle d'al-Fārābī.³⁰¹

2 - Al-Fārābī et le pouvoir de l'imagination.³⁰²

Parmi les nombreux sujets qu'il a abordés, al-Fārābī s'est penché sur le pouvoir de l'imagination. Il pensait que la force de l'imagination naissait en

³⁰⁰ Cf Albert Nader, *Courants d'idées en Islam – Du sixième au vingtième siècle*, Médiapaul, Montréal / Paris, 2003.

³⁰¹ 872-950 AD. Bien que turc d'origine, il est le second en date des grands philosophes hellinisant de langue arabe, «après al-Kindi et avant Avicenne qui lui doit beaucoup. Il fut appelé le "deuxième maître", Aristote étant le premier.» Cf *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, Paris, 1997 ; pp 301 à 304.

³⁰² Cf la thèse de Doctorat en langue arabe de Samih Raad : *Les aspects humanistes dans la philosophie d'al-Farabi*, Université libanaise, Beyrouth, 2002-2003 ; p. 204 à 206. Nous remercions son auteur qui a bien voulu nous faire la traduction de ces pages, traduction dont nous nous inspirons présentement. Nous espérons ne pas trahir sa pensée dans la reformulation que nous en faisons.

dormant, avec le rêve, et qu'elle pouvait atteindre le stade suprême de l'intelligence humaine. Tout homme pouvait espérer acquérir ce pouvoir, mais seuls les prophètes, avaient la capacité d'accéder à un stade de perspicacité et de sagacité surnaturelles.

Al-Fārābī (870 – 950) est le second philosophe musulman, après al-Kindi, qui ait travaillé ce domaine de l'imagination, de la raison et du jugement. Il a pris le questionnement sur l'imagination comme axe de travail. Le pouvoir de l'imagination consistait pour lui, dans la conservation des images de tout ce qui est sensible après la dispersion de ce qui a été appréhendé par les sens. Ce travail de reconstruction fonctionnait autant dans l'état relâché du rêve que dans l'état actif et conscient de veille, pendant lequel le psychisme relie sans cesse tous les éléments parvenant au rêveur par le truchement des sens, en particulier les images. Le rôle de l'imagination (et non, pour al-Fārābī, de la raison) était alors de séparer et de détailler le vrai du faux. Ayant joué ce premier rôle, elle jugeait de ce qui est sain ou malsain, de ce qui est bon pour le goût et de ce qui est mauvais, de ce qui est beau pour la vue et de ce qui est laid, etc. Al-Fārābī ajoutait que l'imagination distinguait entre les actes bons et mauvais et entre les vices et les vertus. En ce sens, elle jouait un rôle moral. Mais, dans ce domaine du jugement des informations transmises par les cinq sens, l'imagination n'avait pas pour lui d'autre fonction. Elle n'en restait pas moins le cœur d'un processus de jugement critique portant, par la médiation des sens, sur le domaine du monde sensible.³⁰³ Ce jugement autorisait toutes sortes de relations possibles avec le monde extérieur, écartant ce qui ne convenait pas d'être retenu. D'où, les deux faces du travail de l'imagination : *primo* récapituler et reconstruire le passé ; *secundo* d'anticiper, par une sorte de projection, le futur. L'imagination avait donc par là un pouvoir de prévision, de même que celui d'espérance et mieux, même, celui de susciter l'espoir. Elle "fabriquait" à travers son pouvoir intérieur, quelque chose qui n'était pas réel. En d'autres termes, les émotions (entre autres la peur) comme la force

³⁰³ Nous nous permettons ici une remarque personnelle à propos du concept d'imagination développé par al-Farabi. Il nous semble que le mode de jugement de l'imagination est le précurseur lointain de celui de la raison. La raison humaine est, pour nous, le résultat, du fait du processus évolutif, d'une très longue élaboration à la fois cérébrale (i.e. au niveau du cerveau) et mentale (i.e. au niveau du psychisme) prenant appui sur l'imagination.

de la personne jouaient leurs rôles pour fabriquer et refabriquer, autrement dit reconstruire les images, les sentiments, les idées, les goûts, etc. On le voit, l'imagination avait un rôle capital dans la psychologie farabienne. La raison en est, qu'elle pénétrait toutes les autres dimensions psychologiques, ayant un lien très fort avec les sentiments et les tendances, alors même qu'elle tissait des liens avec le travail rationnel de l'intellect. En outre, elle atteignait pour le dominer le domaine basique de l'instinctif : nourriture, sexualité, etc. Par ailleurs, al-Fārābī rejoignait par anticipation l'imagination créatrice de la psychologie moderne puisque, pour lui, elle avait le pouvoir de créer non seulement des images nouvelles mais encore des idées nouvelles, et par là se présentait comme le pivot du rêve.

Mais, chez al-Fārābī, la capacité que l'imagination conférait à l'intelligence ne s'arrêtait pas à cette dimension puisqu'elle allait jusqu'à faire accepter à la raison certains aspects présents et futurs que lui instillait l'Intellect agent,³⁰⁴ tant il est vrai que pour ce philosophe, qui était aussi un mystique, la prophétie était en lien avec la divinité. Al-Fārābī ne nous semble pas avoir expliqué «en quoi consiste ce concours de l'Intellect agent,³⁰⁵ concours qu'il a comparé à l'illumination du soleil et qui inspirera tant la pensée médiévale latine.»³⁰⁶ Il disait en substance qu'il était possible que

³⁰⁴ Cf Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'islam*, Éditions Desjonquères, Paris, 2005 ; p. 219. «L'ultime degré du savoir consiste en l'union – intuitive – de l'homme avec l'Intellect agent. Elle s'obtient par l'effort intellectuel qui, partant de l'intellect acquis, se libérant de la matière et des attaches corporelles, parvient à un état similaire à celui des substances en acte. Cet état est le but ultime de l'existence humaine, à la fois connaissance la plus haute et félicité la plus complète qui se puisse. Les âmes qui l'atteignent peuvent être dites saintes, car elles sont capables de recevoir la science transmise par les anges : la révélation prophétique. La prophétie peut s'atteindre par le truchement de l'imagination, celle-ci intervenant en tout acte psychique : servant de réceptacle aux données sensibles, elle fournit à la raison des images sur lesquelles elle agit, stimulant le désir et produisant les songes. Pendant le rêve, libre des fonctions qui sont les siennes à l'état de veille, l'imagination peut procéder à la formation de contenus oniriques, alliant les images qu'elle conserve aux états affectifs. Lorsque les images sont adéquatement formées, notre imagination peut décrire grâce à elles les merveilles du monde céleste, voire s'unir à l'Intellect agent ; dans ce cas, celle-ci accorde un savoir extraordinaire, celui de la prophétie.»

³⁰⁵ Cf Miguel Cruz Hernández, *op. cit.* ; p. 218 : «L'Intellect agent (*'aql fa"āl*) n'est pas Dieu. Séparé de Lui par les "causes secondes" que sont les Intelligences célestes, il est l'intelligible de la X^e et dernière sphère céleste – celle qui gouverne le monde sublunaire. » Cet Intellect agent a été appelé «*dator formarum* », en tant qu'il était considéré comme le dieu direct du monde sublunaire, donnant à ses éléments leur multiplicité formelle et leur différenciation en minéraux, végétaux, animaux et humains. Les âmes humaines en émanent, informant les corps.

³⁰⁶ Cf Miguel Cruz Hernández, *op. cit.* ; p. 219.

l'intelligence humaine s'élève, toute proportion gardée, à un tel point de perfection qu'elle fasse accepter de la raison agissante aussi bien les détails raisonnables que ceux qui, d'ordre surnaturel, étaient en rapport avec des créatures "purement spirituelles" comme les anges. Pour lui, c'était en cela que le prophète pouvait prophétiser des "choses" divines.

La conséquence ultime de cette théorie farabienne est, qu'à ce stade où la prophétie peut jaillir, l'homme accède à la phase extrême du pouvoir intellectuel de son intelligence. Ce stade est celui de la perfection de l'imagination. Seuls les prophètes ont ce pouvoir et atteignent cette perfection intellectuelle qui, en réalité, est un don divin. Car, l'imagination chez al-Fārābī ressortit certes d'un travail intellectuel d'élargissement de l'intelligence, mais seul le prophète est prédestiné, si l'on peut dire, pour en bénéficier. En revanche, la philosophie procède d'un acte rationnel, le philosophe s'évertuant à atteindre des connaissances. Le philosophe, dans son travail d'acquisition d'un savoir, est actif, alors que le prophète est passif, accueillant ce qu'il reçoit comme un don.

La pensée aristotélicienne, dans l'*Éthique à Nicomaque*, postulait la nécessité de la solitude et de la contemplation intellectuelle pour atteindre le bien suprême, lequel réside dans la vertu. La doctrine néoplatonicienne, elle, préconisait le recours à l'extase intellectuelle. Al-Fārābī s'inspirait de l'une et de l'autre. «Ainsi pouvait-il expliquer les doctrines de l'Islam, justifiant la révélation prophétique et allant jusqu'à identifier l'Intellect agent avec l'archange Gabriel – Esprit-saint, Messenger de la Révélation qui dicta le *Coran* à Mahomet. L'Ange de la connaissance est celui-là même de la Révélation. Le rang ontologique (*rutba*) de l'Intellect agent, c'est le *malakūt*. Les sages atteignent l'union par l'intellect, les prophètes par l'imagination, mais ce n'est pas là une trop grande difficulté : ce ne sont pas les moyens qui importent, mais la source du savoir prophétique, commune aux deux.»³⁰⁷ Précisément, dans le sillage d'al-Farabi, la noétique d'Avicenne «se présente comme l'aspect gnoséologique d'une théorie des Intelligences

³⁰⁷ Cf Miguel Cruz Hernández, *op. cit.* ; p. 220.

qui est une angéologie (...)»³⁰⁸ Cette angéologie qui fonde sa cosmologie, situe également son anthropologie.

3 - Les théories d'Avicenne (ibn Sina).

Avicenne (980–1037), s'inspirant du pseudo-aristotélisme platonisant, apparaît comme la continuation d'al-Fārābī. Malgré sa doctrine de l'émanation, Avicenne fut dans l'occident chrétien adopté par les différents adeptes de l'augustinisme, tant sa pensée semblait proche de celle de Saint Augustin. Notons qu'au sein de l'ensemble considérable de son œuvre, un ouvrage nous paraît fondamental qui illustre bien son effort de rationalisation. Il s'agit de sa somme intitulée *Livre de la guérison de l'âme*, en arabe *Kitāb al-Shifā* (كتاب الشفا).³⁰⁹ Ce livre eut une influence considérable, embrassant la logique, la physique et la métaphysique. Sa pensée fut connue en occident où elle donna naissance à un avicennisme latin médiéval. Aussi est-il permis, comme le dit Henry Corbin, de le qualifier ainsi. Voyons d'abord sa métaphysique qui n'ajoute pas grand chose à celle d'Al Farabi.

a) La métaphysique d'Avicenne.

On peut relever «un parallélisme presque parfait» entre «la doctrine de l'éternel et de l'engendré (...) corruptible en Saint Augustin » et «la doctrine du nécessaire et du possible, chez Avicenne. Pour Saint Augustin, les choses ne sont rien en soi. Elles sont seulement en tant que Dieu les fait subsister. Pour Avicenne également, elles ne sont toutes que possibles par elles mêmes, n'existant que grâce à l'Un nécessaire.»³¹⁰ On peut faire là aussi un rapprochement avec la doctrine des *Motakallimûn*, en ce sens que, pour eux, Dieu seul produisant quelque chose, ils arrivent sans le langage

³⁰⁸ Cf Henry Corbin, article *Avicenne*, du *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Paris, 1997 ; p. 138.

³⁰⁹ Ce *Kitāb al-Shifā* (كتاب الشفا), eut une influence considérable, embrassant la logique, la physique et la métaphysique. Aussi est-il permis, comme le dit Henry Corbin, «de parler d'un "avicennisme latin médiéval", même si peut-être il n'y eut pas de penseur chrétien pour être avicennien "jusqu'au bout", au sens où il y eut des averroïste pour qui l'œuvre d'Averroès s'identifiait avec la vérité philosophique tout court.» Cf l'article d'Henry Corbin dans le *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, op. cit. ; pp. 134 et 135.

³¹⁰ Cf G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale – Des origines à Averroès*, Payot, Paris, 1947 ; pp. 95 et 96.

néoplatonicien à peu près au même résultat. «Avicenne voit, dans le nécessaire, l'Un Absolu ; cet Un qui, comme celui des néoplatoniciens et de Denis l'Aréopagite, est au dessus de toute substance, l'acte pur, non mélangé à aucune forme contingente, parfait en soi comme principe et fin.»³¹¹ Cette métaphysique totalement abstraite, qu'ici nous effleurons, débouche sur un processus d'émanation. C'est d'ailleurs la seule chose qui nous importe ici de considérer dans cette théorie, pour comprendre le rôle de l'Intellect agent chez Avicenne. Nous résumons ci-après cette théorie procédant d'une cosmologie dépassée, sans critiquer son processus involutif qui paraît fantaisiste au "moderne".

En effet, selon un principe néoplatonicien, pour l'Un Absolu l'acte de penser est indissociable de celui de créer. L'Un, Être pensant, pense et, en pensant le premier principe, crée une première intelligence qui pense une seconde intelligence. Donc *ipso facto* la crée. Parallèlement, se pensant nécessaire, cette seconde intelligence crée l'âme de la "sphère limite", laquelle se pensant comme possible crée le corps de cette sphère qui est pure puissance. D'où une première multiplicité émanée du régime divin. Par un processus de réplication semblable de réflexion de chaque nouvelle intelligence sur la précédente et sur elle-même, naît une autre triade constituée d'une intelligence, d'une âme et d'une sphère. On a ainsi neuf stades d'émanation successifs jusqu'à la sphère de la Lune et de la dernière intelligence qui est l'*Intellect agent*, lequel gouverne le monde sublunaire. L'émanation cesse alors parce que, avec le monde des âmes individuelles, la multiplicité absolue est atteinte et plus aucune détermination ni individuation n'y est possible. Dans ce monde sublunaire domine la génération, l'éphémérité et la corruptibilité, c'est-à-dire une situation ontologique incompatible avec la situation ontologique du divin qui est celle de l'inengendré, de l'éternité et de l'unité absolue. Ce système émanationniste correspond, on le voit, aux conceptions antécoperniciennes (voire antéptolémaïques), intégrant les sphères homocentriques de la cosmologie aristotélicienne³¹² et son partage spatial de l'univers en région sublunaire et espace

³¹¹ Cf G. Quadri, *op. cit.* ; p. 96.

³¹² Aristote (384 -322 av. J.C.) aborde la cosmologie dans sa *Physique*. Pour lui, il y avait au ciel, depuis un temps immémorial, des corps qu'on avait « *toujours vu identiques à eux mêmes ou, s'ils*

céleste.³¹³ L'Intellect agent influe sur l'âme humaine, lui infusant cette vertu qui est l'intellect possible. Ce dernier, par l'action de l'Intellect agent se transforme en spéculation ou en acte et, de là, en "intellect adepte" ou "acquis". Tout cela est dominé par une nécessité absolue, parce que tout provient de l'Être nécessaire. La nécessité divine qui existe dans le monde sublunaire, et par laquelle l'être de chaque chose est conduit de la puissance à l'acte, est ce qu'on appelle la Providence. Selon le traité *Les sources de la sagesse*³¹⁴ d'Avicenne, Dieu agit dans le monde par nécessité. Les théologiens scolastiques ont tenté de dirimer toute limitation de l'omnipotence divine à laquelle conduit cette métaphysique qui, fait jaillir le possible du nécessaire, ce dernier à son tour étant limité par le possible.

Nous n'avons pas résisté *supra* à exprimer notre sentiment sur ces théories philosophiques et ces spéculations métaphysiques qui semblent au "moderne" aujourd'hui totalement dépassées. Il ne faut pas les mépriser, elles ont été construites sur une science encore insuffisante, si l'on excepte celle de la logique. Mais la logique ne pouvait s'exercer que sur des données scientifiques approximatives, incomplètes et très souvent inexactes. Le savant grec Ptolémée (II^e siècle) avait légué un système fondé sur la fixité de

*changeaient, comme la Lune, » passaient « par des phases qui se répétaient indéfiniment et rigoureusement semblables les unes les autres, et avec une régularité de durée parfaite. » La même permanence s'observait dans leurs mouvements. En revanche, sur la terre ou dans son voisinage, toute chose était sujette au changement. Tout mortel pouvait constater, universellement dans l'espace et dans le temps, que la matière brute était morcelable presque indéfiniment, que l'action de la chaleur ou du froid l'altérait, que les êtres vivants naissaient et mouraient, qu'ils se renouvelaient par la génération, et que l'espèce se maintenait constante mais à travers une infinité de variations individuelles. Conformément à ces observations naturelles et incontournables, Aristote établit un partage spatial de l'univers. Il « mit, dans la région sublunaire, la matière proprement dite, pesante quand elle tendait en ligne droite vers le centre, légère quand elle tendait à s'en éloigner. Les cieux (...) furent le séjour de ce qui était immuable, incorruptible, indestructible, soustrait à la génération, donc éternel. À des corps qui ne changeaient pas, il fallait des mouvements dont tous les éléments fussent invariables, donc d'abord uniformes, et, en second lieu, pareils à ceux des points d'un cercle tournant autour de son centre dans un plan. En effet, un tel mouvement a tous les caractères de l'invariabilité, puisqu'il laisse la circonférence toujours superposée à elle-même, comme immobile. Chaque point du cercle n'éprouve aucun changement par rapport au centre du cercle : il ne s'en rapproche ni ne s'en éloigne. Si, en outre, ces points se meuvent uniformément, ils échappent aussi à l'influence du temps. » Ainsi Aristote justifia-t-il l'adoption de son appareil de sphères homocentriques, enchâssant « les astres dans les sphères portantes » et les estimant « pour la plupart bien plus grandes que la Terre. » Sans doute Aristote pensait-il que ces sphères étaient en cristal afin de respecter la transparence parfaite du ciel. (Nous tirons ces explications du livre de Jules Sageret, *Le système du monde — De Pythagore à Eddington*, Payot, Paris, 1931 ; p. 24). Cet état des lieux de l'ancienne cosmologie qui a précédé le système de Ptolémée, nous suffit pour comprendre la répartition de l'espace céleste en sphères concentriques au globe terrestre.*

³¹³ Dans cette cosmogonie, les cinq planètes (Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne) auxquelles s'ajoutaient la Lune et le Soleil, se mouvaient dans sept espaces célestes respectifs différents. D'où la correspondance des sept cieux avec leur sept palais dans la mystique ésotérique.

³¹⁴ En arabe : *aijiun el hikma* (عجون الحكمة).

la Terre, centre du monde. Ce système eut cours pendant tout le Moyen Âge. Il n'avait eu qu'à reprendre à son compte les avancées du plus grand astronome de l'Antiquité, le grec Hipparque (II^e siècle av. J.C.), qui calcula les éclipses de la lune et du soleil, découvrit la précession des équinoxes et dressa le premier catalogue d'étoiles. Ptolémée travailla quarante ans de sa vie à son œuvre astronomique, dénommée par lui *Megistè Syntaxis*, « le très grand traité ». Ce traité parvint en Occident transmis par les arabes sous le surnom donné par eux de *Al-majisti*, qui se latinisa en *Almageste*. Il faudra attendre Copernic (1473-1543) pour que soit acquise la vraie hiérarchie du Système solaire, la Terre cessant d'être immobile au centre du monde et tournant autour du Soleil comme une simple planète. Ce fut une rupture épistémologique avec le système ptoléméen qui avait résumé et clôt les progrès de l'astronomie de l'Antiquité. Mais il apparaît que la mystique tant juive que chrétienne et musulmane, étant par nature plutôt conservatrice et n'étant pas soumise à des contraintes scientifiques, resta tributaire des conceptions ésotériques induites par l'ancienne cosmogonie héritée d'Aristote, bien après la Révolution copernicienne.

Les idées de l'époque antécopernicienne ont fini par être abandonnées et mourir. Une nouvelle ère, celle de notre modernité, s'est ensuite nourrie d'une nouvelle rupture épistémologique. Nous reprendrons à notre compte, le constat conclusif de Louis-Germain Lévy dans son savant ouvrage sur Maïmonide, écrit en 1932, qui disait : « Nous nous arrêtons au seuil d'une époque où la pensée de Kant, le transformisme et la critique scripturaire poseront les problèmes dans des plans que Maïmonide ne pouvait soupçonner. »³¹⁵ Et ce rabbin, docteur ès Lettres, ajoutait en note : « Déjà l'astronomie nouvelle avait porté un coup terrible au péripatétisme, en ruinant la théorie des sphères et des intelligences séparées. » Que dire de la cosmologie actuelle, qui s'est construite sur les théories développées au XX^e siècle.³¹⁶ De nos jours, le Modèle (cosmologique) dit "Standard", a été adopté dans la communauté scientifique par une majorité de cosmologistes,

³¹⁵ Cf Louis-Germain Lévy, *Maïmonides*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932. ; p. 273.

³¹⁶ Théories de la Relativité générale, de la physique quantique, celles des champs puis des cordes, ainsi que théories élaborées sur d'autres concepts audacieux voire aventureux. Que dire aussi d'un code cosmologique, dont l'existence est envisagée par certains, à l'instar d'un code génétique.

à côté d'autres modèles parallèles qui ont leurs partisans. Ces modèles existants ou à venir, bien que modifiables ou susceptibles de perfectionnements, risquent un jour d'être abandonnés parce que dépassés. Ils n'en resteront pas moins une étape fructueuse de la recherche. Le chercheur, qu'il soit philosophe, sociologue ou ethnologue, a tout intérêt à tirer profit des démarches euristiques qui ont mobilisé les anciens.

b) La théorie de la connaissance chez Avicenne.

Une des grandes préoccupations métaphysiques des Anciens peut se résumer dans cette question : si l'Être premier est unité pure, comment de Lui peut-il découler la multiplicité qui se remarque dans toute la nature ? La théorie de l'émanation reprise d'Aristote fut une tentative pour expliquer cette aporie. Une autre grande question, d'ordre ontologique, tournait autour du statut de la connaissance. Elle a préoccupé les médiévaux avec la question des universaux et la fameuse querelle qui s'éternisa durant deux siècles, à leur sujet.

La connaissance était due, pour Avicenne suivant en cela Aristote, à l'influence de l'intellect agent qui est l'intellect de la sphère de la Lune. Cet intellect, qui est au dessus de tout, ne fait donc pas partie de l'âme individuelle mais s'ajoute à elle, lui venant du dehors. L'intellect agent participe du divin, il est toujours en acte. De nature purement immatérielle, il n'est pourtant jamais saisi en dehors du concret. Grâce à ce pouvoir transcendant qu'il a d'être le révélateur de l'intelligibilité liée aux choses matérielles concrètes, l'intellect agent permet à l'âme humaine de saisir l'élément intelligible que constitue la forme. C'est dans l'image sensible que l'esprit «cueille» cet intelligible qui est indissolublement lié à elle. Prenons l'exemple du cheval. C'est seulement dans cet animal réel que la *chevalité*, est saisie sous forme d'un élément pensable dont la présence est permanente chez tous les chevaux et, pour ainsi dire, sous-jacent à la réalité sensible. La *chevalité* en tant que dévoilement d'une forme liée à la matière, forme identique attribuable à tous les chevaux, constitue l'objet pensé. L'objet pensé est ainsi, par le biais de la *chevalité*, représentation du cheval réel qui est

perçu. En généralisant, l'idée générée dans l'intellect confère à *l'objet pensé*, toute la valeur de représentation d'un *objet réel*

Avicenne soutient que «l'âme doit être conçue comme un ensemble de puissances qui, s'ajoutant au corps, le complète et lui confère son activité.» Elle regroupe, d'après lui, en son sein les trois fonctions ou formes distinctes, qu'Avicenne appelle âme végétale, âme animale et âme intelligente. Cette âme intelligente (ou raisonnable), est douée d'une capacité d'abstraction, extrayant des objets concrets et matériels perçus par l'âme animale, utilisant les données fournies par l'exercice des fonctions animales (i.e. les sens dans leur contact avec le monde extérieur). Cette âme raisonnable possède quatre facultés internes suivantes. *Primo*, la faculté *formative* qui lui permet de conserver les images sensibles, tirées de la vue des divers objets du monde extérieur, et surtout de se les remémorer lorsque ces objets ont disparu de la vue. Après que ces objets aient fait naître les images sensibles dans l'âme, la faculté formative les fait renaître à volonté. *Secundo*, la faculté *cognitive*, supérieure à la formative, en tant qu'elle a la capacité d'opérer un premier travail sur les données conservées et retenues ainsi que de les regrouper en images générales. L'esprit conserve une sorte de résidu de l'image sensible dont les caractères concrets et donc particuliers se sont estompés et qui va se fondre par la répétition de la perception visuelle des images du même genre, dans une image collective. *Tertio*, la faculté *intellective*, ou intelligence proprement dite, pour laquelle Avicenne, fidèle à Aristote, distingue le rôle de l'intellect possible et celui de l'intellect agent. Citons Palhories dont nous venons de nous inspirer amplement au sujet de cette faculté intellectuelle. «L'intelligence est d'abord pure possibilité, elle ne connaît rien, mais elle est apte à recevoir toutes les connaissances. Cette possibilité très vague se précise ensuite en certaines données qui ne sont pas encore des connaissances, mais doivent entrer dans la formation des idées et des jugements (...); l'intelligence ainsi préparée, la connaissance des intelligibles s'y réalise et cette intelligence qui connaît ces intelligibles peut prendre le nom d'intelligence en acte.» *Quarto*, une faculté *séparée*, facultative pour ainsi dire, une sorte d'*esprit saint*, comme l'appelle Palhories, qui est exceptionnelle et fonde la mystique.

Résumons cette théorie de la connaissance. Tout découle de cette métaphysique issue d'Aristote, pour laquelle partout dans le monde sublunaire la forme est conjuguée avec la matière. En cela Avicenne n'a fait que suivre Aristote. Cet intellect agent, qui est l'âme du monde sublunaire, s'exerce sur les intellects de ce monde disposés à la subir. C'est déjà lui qui donne aux choses sensibles leurs formes et leurs quiddités, autant que la matière est susceptible de les recevoir. C'est lui aussi qui produit la connaissance dans les intellects passifs. Cette noétique avicennienne se déploie selon trois ordres de connaissance supérieure. Celle des principes premiers ou axiomes. Celle des idées abstraites. Enfin, celle obtenue par révélation, telle que la connaissance de l'avenir (prémonition et surtout prophétie).³¹⁷

c) La connaissance parfaite selon Avicenne.

Avicenne a reconnu les limites de cette connaissance intellectuelle chez l'homme, qui ne peut appréhender l'essence des choses. Les essences sont seulement conclues des "propres". L'intellect agent est, selon al-Ghazali, le pourvoyeur universel des formes, le *data formarum*, il pourvoit à travers la série des quatre intellects, intellect matériel (*intellectus materialis*), intellect possible (*intellectus in effectu*), intellect préparé (*intellectus in habitu*), et

³¹⁷ Emile Bréhier dans son *Histoire de la philosophie 3. Moyen Age et Renaissance*, PUF, Paris, 1967 ; p.p. 550 à 552 donne une bonne synthèse de cette théorie de la connaissance chez Avicenne, dont nous nous sommes inspiré. Citons-le : « (...) Avicenne distingue plusieurs ordres de connaissance : il y a la connaissance des principes premiers ou axiomes, la connaissance des idées abstraites, enfin la connaissance par révélation, telle que celle de l'avenir ; au premier correspond l'"intellect disposé ou préparé", ainsi appelé parce que la puissance y est proche de l'acte ; au second, l'intellect en acte qui perçoit actuellement les formes intelligibles que l'intellect matériel ou possible perçoit en puissance ; au troisième, l'intellect émané ou intellect infus qui "vient du dehors". Avicenne a décrit avec abondance le mécanisme du second de ces intellects. On arrive par un lent progrès, à dégager la notion abstraite de la chose sensible ; l'opération commence avec la sensation qui ne reçoit de l'objet que la forme ("ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme"), mais non dépouillée encore de ses "dépendances matérielles", c'est-à-dire des caractères dus à la matière qui en font un individu, ni des accidents qui tombent sous les catégories autres que la substance : quantité, situation, etc. La "fantaisie ou formative", placée en la cavité gauche du cerveau, garde encore à l'image son individualité, mais commence à la séparer des conditions de lieu ou de temps où elle existait. Puis la "cognitive, imaginative ou collective", l'associant à d'autres images semblables, produit une sorte de notion grossière qui, sans être encore débarrassée des caractères individuels, tend vers l'universel. Les images rendent possible l'"opinion", par laquelle, sans aucune réflexion, la brebis par exemple distingue le loup des autres animaux. C'est dans les images, ainsi préparées, que l'âme raisonnable, sous l'influence de l'intellect agent, découvre les formes abstraites, à partir desquelles les opérations logiques et réfléchies deviennent possibles. ».

intellect infus (*intellectus adeptus*). Ce dernier «est capable de recevoir et de contempler l'intelligible en acte, que couronne la prophétie en tant que mode d'union à l'Intelligence séparée. Les scolastiques ont particulièrement connu et utilisé l'analyse remarquable qu'Avicenne a donné de l'abstraction qui prépare l'âme raisonnable, sous l'influence de l'intellect agent, à découvrir dans les images les formes des objets dépouillées de leurs caractères individuels et sensibles.» Toute son œuvre est centrée sur l'être concret. « Par toutes ces notions et ces analyses, par la distinction fondamentale qu'il établit entre *l'intention première*, à savoir l'individu concret comme objet premier de l'intellect, et *l'intention seconde*, à savoir notre connaissance du réel en tant que doué d'universalité, par sa théorie des trois états de l'essence en tant qu'expression du réel dont notre intellect les abstrait, Avicenne a très puissamment agi sur la pensée du Moyen âge, (...). »³¹⁸ Avec l'intellect infus, l'âme connaît l'état le plus parfait qu'elle puisse espérer atteindre. C'est pendant le sommeil, alors dépouillée du corps, qu'elle est le mieux disposée à recevoir l'influence de l'intellect agent qui, faisant se mobiliser la faculté imaginative, produit les songes prophétiques. C'est dans cet esprit, toujours préoccupé de la prophétie et de la révélation, que nous poursuivons notre exploration de la pensée arabo-médiévale avec Averroès, puis dans un chapitre ultérieur avec Maimonide et Ibn Khaldoun. D'une certaine manière et respectivement à leur façon, al Kindi, al Farabi et Avicenne ont préparé la réflexion de leurs successeurs. Ici, bien entendu, nous nous cantonnerons au seul domaine du rêve.

4 - La contribution d'Averroès (Ibn Roeshd).

La philosophie arabo-musulmane inspirée des Grecs, la *falsafa*, avait culminé en Orient avec Avicenne, dont nous venons de parler. Comme nous l'avons évoqué, sa pensée fut adoptée par l'Occident médiéval et, de ce fait, elle peut être située au carrefour des philosophies développées par Orient et par Occident. Abordons maintenant le principal philosophe musulman de l'Occident que fut Averroès, *Ibn Roshd* en arabe (1126 – 1198).

³¹⁸ Cf Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée, 2. la pensée chrétienne*, Flammarion, Paris, 1956 ; p.p. 264 et 265.

On peut constater que quatre-vingt neuf ans séparent la mort d'Avicenne de la naissance d'Averroès. Ce célèbre philosophe s'opposa au non moins célèbre théologien al-Ghazali (1058 – 1111), originaire d'Iran,³¹⁹ qui l'avait précédé dans la pensée musulmane de quelques dizaines d'années. Ce théologien, en effet, avait été l'auteur d'une diatribe contre la *falsafa*, avec un ouvrage intitulé *Tahâfout al falsafa* (تهافت الفلاسفة), ce qu'on peut traduire par : *l'incohérence de la philosophie*.³²⁰ Averroès répliqua à son grand prédécesseur par son *Tahâfout al tahâfout* (تهافت التهافت), ce qui peut signifier *l'incohérence de l'incohérence*, dans lequel il cite longuement al-Ghazali pour tenter méthodiquement de le réfuter.³²¹ Il nous faut concéder que le problème soulevé par cette controverse est plus important encore que la question qui nous occupe ici de la prophétie et de son rapport au rêve. En effet, ce problème soulevé est celui de la Révélation elle-même, problème qui déborde considérablement un processus prophétique. La prophétie se présente en effet comme un aspect particulier de la Révélation laquelle a une plus grande portée. Révélation et prophétie dépendent toutes deux de l'onirisme, dont le caractère essentiellement humain pose le problème d'une relation *ad extra*.

Pour le théologien qu'était al-Ghazali, comme pour tout croyant, la Révélation ne pouvait être subordonnée à une métaphysique tributaire de l'imagination et donc sujette à l'erreur. C'est pourquoi Averroès, tout en reconnaissant comme al-Ghazali les « erreurs » d'Avicenne, a cherché à réhabiliter la philosophie en s'appuyant sur Aristote. Mais, il ne va pas, comme nous allons le voir, jusqu'à s'autoriser la confusion entre le domaine de la philosophie et celui de la prophétie et de la Révélation.

³¹⁹ Abū Hāmid Muhammad al-Tūsī b. Muhammad al-Ghazālī naquit à Tūs, dans l'Est de l'Iran. En 1091, il fut nommé Directeur de l'université Nizāmiyya à Bagdad. Il avait été distingué par l'un des plus grands théologiens de l'école ash'arite, une des principales représentations du sunnisme « orthodoxe ».

³²⁰ Al-Ghazali s'attaque dans cet ouvrage à une métaphysique dont il réprovoque la plupart des doctrines développées, les jugeant erronées. De fait, il aborde trois erreurs des *falassifa* néoplatoniciens, dont al-Farabi et Ibn Sina, qui lui semblent fondamentales. À savoir, *primo* la négation de la résurrection des corps et de la rétribution spirituelle dans l'au-delà, *secundo* la conception d'un Dieu ne connaissant que l'universel et ignorant les particuliers en tant que tels, *tertio* la doctrine de l'éternité du monde. Mais, il consacre surtout une grande part de l'ouvrage à réfuter la conception émanationniste néoplatonicienne de l'éternité du monde.

³²¹ Cf *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, Paris, 1997 ; art. Averroès, pp. 129 à 134, notamment p. 132.

Notons que dans la Révélation coranique, le rêve est, la plupart du temps, commandé par l'ange Gabriel, ce qui est sensé pour le croyant "encadrer" et donc discipliner la faculté d'imagination du Prophète de l'islam. Ce problème de l'imagination, en tout cas celui d'une imagination non disciplinée, conduit trop souvent la connaissance à l'illusion et à l'erreur, fut-elle fruit d'une révélation et, autrement dit, d'ordre prophétique.

Ce problème a traversé la philosophie médiévale puis la philosophie classique, des scolastiques jusqu'à Descartes et à Spinoza. Et, comme on le sait, ce dernier recensait trois genres de connaissance. Il écartait celle du *premier genre* qu'il qualifiait de "quotidienne", parce qu'elle est à l'évidence susceptible de véhiculer avec elle des informations irrationnelles qui ne manquent pas d'en imprégner nos jugements et nos sentiments. Il ne prenait en compte pour s'y appuyer que la connaissance du *second genre* qui est rationnelle, universelle et formelle, ou mieux celle du *troisième genre* qui est intuitive de l'essence des choses.³²² On pourrait convoquer encore ici Bergson et sa théorie de la fonction fabulatrice, commandée par la vie. Mais cette fois en faveur de l'imagination, puisque, comme l'a soutenu Pradines, les progrès intellectuels et même scientifiques supposent une activité de l'imagination qui ne se distingue guère par nature de la fonction fabulatrice.³²³

Après ce petit détour dans l'histoire des idées philosophiques, revenons à Averroès. Ce dernier « ne voit dans la prophétie, le songe et la divination que trois noms pour une seule et même réalité. »³²⁴ En définitive, on ne peut déduire grand-chose des écrits d'Averroès sur la question du rêve, sinon qu'il s'attaque à l'opinion des péripatéticiens sur la "vision vraie" dont il dit, à son sujet qu'elle « comprend la prémonition des choses particulières devant advenir dans le futur, et que cette science prémonitoire survient à l'homme dans son sommeil de la part de la science prééternelle qui gouverne et domine tout. » Et que donc, si l'on suit bien ces péripatéticiens, « ce ne sont pas seulement les particuliers qu'Il [Dieu] ne connaît pas de la manière dont nous connaissons, mais même les universaux. » Ce qui

³²² Cf *Ethique* Prop. XL, part. III, Scol. II. Garnier-Flammarion, Paris, 1965.

³²³ Cf Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1934.

³²⁴ Cf Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindhab, Paris, 1987 ; p. 58.

nous semble bien traduire un hiatus entre notre connaissance et cette Science divine «qui transcende le fait d'être qualifiée d'universelle ou de particulière.»³²⁵

Pour lui, en effet, « les vérités prophétiques sont accessibles au seul prophète, elles ne s'enseignent pas, et on ne peut y accéder par le raisonnement. La théorie de la prophétie naturelle, (...) qui joue un rôle si important dans l'alfarabo-avicennisme et le maïmonidisme, sont vigoureusement rejetées. » Il n'y a pas là de « mystère philosophique, mais un des mystères prophétiques livrés uniquement à ceux que Dieu a gratifiés d'un esprit supérieur.» Alain de Libera, que nous convoquons ici, ajoute dans son introduction à la traduction du *Discours décisif*: « Il n'y a pas de mystère en philosophie – les seuls mystères relèvent de la prophétie. Contrairement à ce que soutient la tradition issue d'al-Fārābi et Avicenne, dont dépend Maïmonide, le philosophe et le prophète ne s'assimilent pas, chacun parle en son ordre.»³²⁶ Quand on sait que dans l'islam, rêve et révélation, donc prophétie, sont indissociables, on comprend cette volonté de séparation absolue entre philosophie et prophétie, séparation que les auteurs les plus orthodoxes veulent ériger en barrière infranchissable.

Dans son ouvrage, *La divination arabe*, Toufic Fahad nous dit qu'un prophète peut bien connaître quelque chose par avance, et que cela se justifie par « le fait que la nature de l'être est conforme à la connaissance éternelle, puisque cette même connaissance est à l'origine de l'être tel qu'il existe. Notre ignorance du possible provient de notre ignorance de la nature de l'être. La connaissance de cette nature est ou bien antérieure à son objet : c'est la connaissance dont elle découle, dite : *al 'ilm al qadîm*, connaissance première ou antérieure ; ou bien postérieure : c'est *al 'ilm al-ġayr al qadîm*, ou connaissance subséquente. (...) C'est le résultat de cette connaissance qu'on appelle, chez le commun des gens, *ru'yâ*, songe, vision nocturne, et chez les prophètes, *wahy*, révélation. De même, les pratiques appelées "précognition" qui ont pour but la connaissance des choses futures,

³²⁵ Averroès, *Discours décisif (Fasl el Maqal)*, GF – Flammarion 861, bilingue, Paris, 1996 ; p.p. 129 à 131.

³²⁶ Cf L'introduction par Alain de Libera au *Discours décisif*, GF – Flammarion 861, *op. cit.* ; p.p. 78 et 79.

contiennent des traces minimales de cette nature ou de cet instinct, quel qu'en soit le nom, c'est-à-dire de cette faculté d'acquisition dont dépend toute connaissance. »³²⁷ Averroès adopte, semble-t-il, une position médiane entre un rationalisme pur et dur et le surnaturalisme. En fait, il se tient sur une ligne dialectique, comme le pensait L. Gauthier.³²⁸

³²⁷ Cf *Tahâfut al-tahâfut*, 532-3. Toufic Fadh en donne le contenu avec la citation en arabe.

³²⁸ Cf *La Théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie* (Paris, 1909).

CHAPITRE III – Les contributions de Maïmonide et d'Ibn Khaldoun.

Nous allons maintenant exposer, très synthétiquement, les théories sur les rêves de Maimonide et d'Ibn Khaldoun. Elles sont essentiellement contenues d'une part dans *Le guide des égarés* de Maimonide (1135 – 1204) et, d'autre part dans les *Prolégomèna* d'Ibn Khaldoun (1332 – 1406). «Il est intéressant d'observer qu'Ibn Khaldoun et Maïmonide s'accordent à attribuer une importance capitale aux songes, comme moyen de communication avec le monde invisible. (...)».³²⁹ Ces deux auteurs, qui représentèrent, à leurs époques respectives, l'un le génie du peuple juif, l'autre celui des peuples arabo-musulmans, manifestent une pensée qui n'était plus purement sémitique. Ils avaient adopté la pensée grecque, spécialement celle d'Aristote, et cherchant les causes des faits, leur méthode apparaît aux modernes, empreinte de rationalité. Ils s'attachèrent, en effet, à donner une interprétation logique rationnelle des choses et de la vie.

Cet aspect nous semblant présenter de l'intérêt pour notre réflexion, nous développons donc plus particulièrement leurs conceptions sur le rêve.³³⁰

A – La conception maïmonidienne du rêve.

Al-Farabi a indubitablement inspiré le lettré judéo-arabe qu'était Maïmoïde. Sa grande somme écrite en arabe, intitulée *Guide des égarés*,³³¹ avait pour but de concilier les vérités révélées de la Bible hébraïque (le Tanakh) avec les principes rationnels de la philosophie. Il composa cet ouvrage pour dissiper les doutes de ses contemporains et fortifier leur foi que troublait la redécouverte, par le truchement des arabes, de la philosophie grecque dont

³²⁹ Cf Alfred Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites*, Payot, Paris, 1950 ; p. 254.

³³⁰ Nous nous inspirons avec cette incursion dans les théories de Maïmonide et d'Ibn Khaldoun des ouvrages de Alfred Guillaume (*op. cit.* infra) et de Olivier Leaman, *Moses Maïmonides*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1993. Notons, en particulier, le troisième chapitre du livre d'Olivier Leaman, intitulé *Imagination and the objectivity of prophecy*. Voir aussi l'article dans le Figaro du 31/12/2004, de Maurice-Ruben Hayoun, intitulé : *Maïmonide, prophète du dialogue des cultures*.

³³¹ *Dalâlat al-Hâirin* (دلالة ال حيرن) en arabe et *Moré ha-névouskhim* (מורה הנבוכים) en hébreu .

l'influence sur la tradition lui pouvait s'avérer périlleuse. Maïmonide y consacre dix sept chapitres à l'étude de la prophétie, et plus spécialement trois chapitres où il analyse le rapport entre rêve et prophétie.³³²

Rapportons avant toute chose, la remarque préliminaire d'Alfred Guillaume au sujet du processus prophétique vu selon Maïmonide. D'après Alfred Guillaume, lorsque nous lisons chez Maïmonide «que Dieu a parlé aux prophètes, il faut seulement comprendre que les prophètes parvenaient à connaître la volonté divine, et que ce qu'ils disaient nous arrivait comme émanant de Dieu; ce [qui] n'est pas simplement une production de leur propre esprit. Peu importe si la pensée ou la volonté divine se fait connaître à l'homme par une voix qu'il entend ou par d'autres moyens d'inspiration, car la parole, la pensée et la volonté, en tant que prédicats attribués à Dieu, ne sont que des accommodations aux modes humains de la pensée. Explication pénétrante et respectueuse apportée à la révélation : c'est la volonté divine agissant à travers la personnalité humaine, qu'elle informe mais ne supprime pas.»³³³ Maïmonide n'affirme-t-il pas que «la prophétie est une émanation, envoyée par Dieu à travers le fonctionnement de l'intellect actif, d'abord à la faculté rationnelle de l'homme, ensuite à la faculté imaginative» ?³³⁴ Ainsi, comme nous l'avons dit déjà, Maïmonide n'épouse pas l'esprit du *Tanakh*, il s'en dégage même, abandonnant certaines déterminations propres au milieu sémitique. Il vivait pourtant dans une société judéo-arabe aux racines sémitiques et qui restait imprégnée d'une culture saturée de traditions sémitiques, coraniques aussi bien que bibliques, talmudiques et rabbiniques. Cette culture sans être passéiste était restée depuis quatre siècles parallèle à d'autres cultures. Notamment hellénistique, qu'elle avait côtoyé jadis et avec laquelle elle avait dans le passé dialogué, s'y opposant mais s'y enrichissant aussi.

Quoi qu'il en soit de cet intéressant aspect culturel, nous retiendrons nombre d'observations que formule Maïmonide sur l'activité de l'imagination pendant le sommeil. Elles nous semblent d'une grande valeur. De ce que nous

³³² Cf *Guide des égarés*, 2, 36-38.

³³³ Cf Alfred Guillaume, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Payot, Paris, 1950; pp. 225 et 226.

³³⁴ Cf le *Guide des égarés*, traduit par M. Friedländer, Londres, 1925; p. 225.

venons de dire, nous pouvons déjà tirer deux fondamentaux de la théorie du Rambam.³³⁵ Tout d'abord, qu'un prophète ne peut être ce qu'il est, sans une faculté imaginative naturellement très développée. Ensuite, que la faculté imaginative ne remplit pleinement son office que lorsque les sens sont au repos. C'est dans cet état physiologique et psychique que l'imagination se trouve dans les meilleures conditions pour recevoir l'inspiration divine.

Dans ce domaine, répétons-le, le Rambam a eu un précurseur incontournable et essentiel en la personne d'al-Farabi.

Maïmonide traite dans un autre de ses nombreux ouvrages, le *Michneh Torah*,³³⁶ du mauvais rêve. «Il considère la pratique du jeûne à la suite d'un mauvais rêve comme un stimulant pour l'examen moral de soi tout autant que thérapeutique du point de vue psychologique.»³³⁷ Le problème de la culpabilité et de la mauvaise conscience a donc été pris en compte au même titre que celui de l'angoisse. Tous ces sentiments qui taraudent l'âme humaine se manifestent en rêve sous forme de *sénarii* pour le moins désagréables. Ils génèrent quelquefois des cauchemars éprouvants voire épouvantables. Ils peuvent alors servir d'avertissements au rêveur quand ils ne sont pas réellement prémonitoires.³³⁸

Nous profitons de cet aperçu sur Maïmonide pour rappeler, nous semble-t-il utilement pour notre propos, que «depuis l'époque rabbinique,³³⁹ un certain nombre de techniques étaient prescrites pour détourner les effets maléfiques possibles d'un cauchemar.» Par exemple, parmi ces techniques il y a la lecture de «certains versets bibliques (comme Ct 3, 7-8)», ou l'action de faire «un don à une œuvre caritative ou pratiquer un rituel qui transforme le signe effrayant en un signe favorable.»³⁴⁰ Dans le cas d'un rêve particulièrement mauvais, le rêveur pouvait l'annuler en observant un jeûne privé de vingt quatre heures, appelé *taanit halom*, même un chabbat ou à Roch ha-

³³⁵ RaMBaM est le sigle formé à l'aide des lettres initiales de *Rabbi Moshé Ben Maïmon*.

³³⁶ Encore appelé *Yad hazaqah* (Main forte). Cet ouvrage, qui est sa plus grande œuvre halakhique et qui constitue «une synthèse monumentale de la loi juive», fut achevé vers 1185. Cf article *Maïmonide*, dans le DEJ, p. 684 à 690.

³³⁷ Cf *Yad hazaqah*, Taaniyot 1,12.

³³⁸ Cf l'exemple biblique concernant les craintifs Madianites, en Jg 7, 13-15.

³³⁹ C'est-à-dire depuis le I^{er} siècle de l'ère chrétienne, époque où le titre de "rabbi" fut conféré à un disciple ayant reçu l'ordination d'un maître.

³⁴⁰ Cf DEJ, à l'article *Rêves* ; p. 977.

chanah voire la veille de Yom Kippour.³⁴¹ Le rêveur était ainsi, pour le moins, assuré d'écarter de son esprit le souvenir angoissant de son cauchemar.

Rappelons que, avant le Rambam, le traité *Berakhoth* du TB avait abordé le cas du rêveur «qui a eu un songe, sans savoir ce qu'il contenait ». Le rêveur devait alors se placer devant les sacerdotesses au moment où ils étendaient les mains pour bénir le peuple, et réciter *le Ribbono shel olam*, dont nous donnons en note le contenu.³⁴² Le traité *Berakhoth* du TB donne encore une variante qui se disait lorsque les sacerdotesses avaient cessé de bénir le peuple : «Ô puissant dans les hauteurs, toi qui séjournes dans la force, tu es la paix et ton nom est la paix ; qu'il te plaise de répandre la paix parmi nous.»³⁴³

Ces techniques montrent bien que dans le judaïsme les questions de la culpabilité et de la mauvaise conscience qui transparaissent dans le rêve, n'ont pas échappé aux talmudistes. Huit siècles plus tard, Maïmonide prend lui aussi ces questions au sérieux. Celles-ci seront prises en compte au XX^e siècle par la psychanalyse. Étant donné l'identité juive de Freud, certes sociologique comme on a voulu l'affirmer, faut-il s'étonner de la possibilité, même partielle, d'une telle filiation?

Mais revenons au Rambam et citons le *Guide des indécis* dans un passage où notre philosophe traite du lien entre songe, vision et prophétie. «Sache, écrit-il, que la prophétie, en réalité, est une émanation de Dieu, qui se répand, par l'intermédiaire de l'Intellect actif, sur la faculté rationnelle d'abord, et ensuite sur la faculté imaginative ; c'est le plus haut degré de l'homme et le terme de la perfection à laquelle son espèce peut atteindre, et cet état est la plus haute perfection de la faculté imaginative. C'est une

³⁴¹ Cf les traités Chabbat (*Chab* 11a) et Taanit (*Taan* 12b), du TB.

³⁴² Cf *Ber* 55b. Le texte de cette prière privée, semble-t-il toujours en vigueur, est le suivant : «Maître de l'univers, je suis à toi, et mes songes t'appartiennent ; j'ai eu un songe sans savoir son contenu ; soit que j'aie rêvé de moi-même, soit que d'autres aient rêvé de moi, soit que j'aie rêvé d'autrui, si ces rêves sont bons, fortifie-les et réalise-les comme les songes de Joseph ; s'ils ont besoin de remède, guéris-les comme l'eau amère par notre maître Moïse (Exode, XV, 23-25), comme Miriam a été guérie de la lèpre (Nombres, XII, 10-16), comme Ezéchias a échappé à sa maladie (II Rois, XX, 10), comme Elisée a pallié le mal des eaux de Jéricho (II Rois, II, 21), et comme tu as changé en bénédiction la malédiction de Balaam l'impie (Nombres, XXIII) ; de même, change pour moi tous mes rêves en bien.»

³⁴³ Cf *Ber* 55b, pour ces deux prières.

chose qui ne saurait nullement exister dans tout homme». C'est une chose à laquelle on parvient «en se perfectionnant dans les sciences spéculatives et par l'amélioration des mœurs, dussent-elles toutes être les meilleures et les plus belles, sans qu'il s'y joigne la plus grande perfection possible de la faculté de l'imagination dans sa formation primitive. (...) Tu connais aussi les actions de cette faculté imaginative consistant à garder le souvenir des choses sensibles, à les combiner, et, ce qui est particulièrement dans sa nature, à retracer les images ; son activité la plus grande et la plus noble n'a lieu que lorsque les sens reposent et cessent de fonctionner, et c'est alors qu'il lui survient une certaine inspiration qui est en raison de sa disposition, et qui est la cause des songes vrais et aussi celle de la prophétie. Elle ne diffère que par le plus et le moins, et non par l'espèce. Tu sais que les docteurs ont dit à différentes reprises : "Le songe est un soixantième de la prophétie." Ils ont répété cette idée dans le *Beréschith rabbâ* en disant : "Le fruit abortif de la prophétie est le songe." C'est là une comparaison remarquable : en effet le fruit abortif est identiquement le fruit lui-même si ce n'est qu'il est tombé avant sa parfaite maturité ; de même, l'action de la faculté imaginative pendant le sommeil est la même que dans l'état de prophétie, si ce n'est qu'elle est encore insuffisante et qu'elle n'est pas arrivée à son terme. Mais pourquoi t'instruirions-nous par les paroles des docteurs et laisserions-nous de côté les textes du Pentateuque ? Comme par exemple : *Si c'est un prophète d'entre vous, moi l'Éternel, je me fais connaître à lui dans une vision, je lui parle dans un songe.* (Nombres, XII, 6.) Ici Dieu nous a fait connaître le véritable être de la prophétie et nous fait savoir que c'est une perfection qui arrive dans un *songe* ou dans une *vision*. Le mot *vision* est dérivé de *voir* ; car il arrive à la faculté imaginative d'agir si parfaitement, qu'elle voit la chose comme si elle existait au dehors et que la chose qui n'a son originalité qu'en elle, lui semble être venue par la voie de la sensation extérieure. Dans ces deux parties, je veux dire dans la *vision* et dans le *songe*, sont enfermés tous les degrés de la prophétie. On sait que la chose dont l'homme, dans l'état de veille et en se servant de ses sens, est très occupé, à laquelle il s'applique et qui est l'objet de son désir, que cette chose, dis-je, est aussi celle dont s'occupe la faculté imaginative pendant le

sommeil, lorsque l'*intellect actif* s'épanche sur elle, selon qu'elle y est préparée.»³⁴⁴

Cette longue citation que nous avons voulu faire du *Guide des indécis*, résume bien la théorie du Rambam et montre notamment sa volonté de rationalisation. Ce qu'elle dit de la faculté imaginative est, entre autres choses, à retenir. À savoir que quand « l'*intellect actif* s'épanche sur elle » il arrive à cette faculté, dans la mesure où elle y a été préparée, d'agir si parfaitement qu'elle devient alors le canal par lequel se manifeste et se concrétise pour ainsi dire l'essence de la vision.

On retrouve chez Ibn Khaldoun, dont nous allons voir maintenant les théories, d'une part cette attribution au rêve d'un degré de prophétie qui tient à la capacité de l'âme humaine d'avoir accès aux mondes célestes et d'autre part cette volonté de rationalisation.

B – Les théories d'Ibn Khaldoun.

Ibn Khaldoun, reste dans l'Islam celui qui aura élaboré une conception totalement novatrice de l'histoire, envisagée pour la première fois comme une science autonome. Les six livres de ses *Prolégomènes (Muqaddima)* constituent un véritable traité de science historique. Le moderne pourra y voir les prémices de disciplines telles que la sociologie, l'ethnologie, la philosophie politique, l'économie, la linguistique et même l'anthropologie religieuse.³⁴⁵

Les *Prolegomena*³⁴⁶ couvrent, on le voit, un domaine beaucoup plus vaste que l'étude qui nous intéresse ici, à savoir celle de la Révélation et de la prophétie. Le propos de ces deux grands auteurs diffère du reste sensiblement. Celui de Maïmonide se veut « un remaniement de la croyance juive, dans ses relations avec la philosophie du Moyen Âge, que la résurrection d'Aristote avait fait fermenter. L'autre est une brillante introduction à l'histoire universelle, qui passe en revue toutes les sphères de la pensée hu-

³⁴⁴ Traduction du *Guide II*, tirée du *Maïmonide – Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, par Henri Sérouya, puf, Paris, 1951 ; pp. 115 à 120.

³⁴⁵ Cf *Dictionnaire de l'Islam — religion et civilisation*, Encyclopædia Universalis et Albin Michel, Paris, 1997 ; art. Ibn Khaldūn, pp. 391 et 392

³⁴⁶ Les *Prolegomena* ont été traduits en français par de Slane, Paris, 1863, 3 vol. Cf A. Guillaume, *op. cit.* ; p. 239, note 1.

maine (...).» Ibn Khaldoun n'en aborde pas moins sérieusement la question du rêve dans la *Muqaddima* et dans le *Shifâ al-sâ'il*. Il s'avère assez proche en ce domaine de la doctrine ghazâlienne.³⁴⁷ «L'âme humaine, substance spirituelle, a potentiellement accès aux réalités universelles contenues dans les mondes célestes, mais bien sûr en fonction seulement de ce que le décret divin lui alloue. C'est ce qui se passe lors du sommeil, lorsque l'âme peut quitter l'enveloppe corporelle. Ces connaissances issues des universaux, *al-kulliyât* (qui peuvent concerner le futur, d'où la possibilité de la divination), sont ensuite rendues à l'esprit du dormeur par l'imagination, en fonction des "moules imaginatifs habituels" (*qawâlib ma'huda*) qui sont les siens. Ces "moules" varient en fonction de la réalité vécue du dormeur (...).»³⁴⁸ On le voit, Ibn Khaldoun a fondé l'oniromancie musulmane, non seulement en lui donnant des règles qu'il voulait universelles, et en faisant une des disciplines des sciences religieuses (*'ulûm shar' iyya*), mais encore en l'appuyant sur le hadîth et sur le témoignage de plusieurs Compagnons du Prophète. L'affirmation prophétologique qu'il existe dans le rêve un degré perceptif du surnaturel, certes incomparablement moins parfait, a fait postuler la parenté du rêve véridique avec la prophétie. Cependant, si ces deux aspects, l'un étant naturel tandis que l'autre est sensé avoir une dimension surnaturelle, peuvent les rapprocher du fait de la similitude de leur nature onirique et de leur processus mental, leur parenté ne s'en trouve, à notre sens, ni prouvée ni même, comme le dit Pierre Lory, justifiée.

³⁴⁷ «Abû Hâmid al-Ghazali (...) aborde la question du rêve dans le cadre de sa noétique et surtout de sa tentative de définir les rapports entre le corps et l'esprit (*Ihyâ' 'ulûm al-dîn IV ; Tahâfut al-falâsifa ; Madnûn*) ainsi qu'à propos de sa doctrine mystique (*Mishkât al-anwâr*). Le miroir du cœur, poli par l'observance de la Loi et éventuellement par des pratiques soufies, peut entrer en contact avec les données inscrites dans la Table Gardée, durant le sommeil en particulier. À la différence de ce qu'affirment les *falâsifa* (ici Avicenne) ce contact n'est pas induit nécessairement par l'état du cœur lui-même ; il dépend de l'intervention d'un ange missionné par Dieu, selon ce qu'enseigne la Tradition.. Ce message surnaturel est ensuite traduit par l'imagination (*khayâl*) du dormeur. Mais cette imagination n'agit pas arbitrairement ; il existe une analogie générale entre le monde supérieur du *Malakût* et le monde terrestre, en sorte que les éléments sensibles (soleil, lune, arbres, etc) peuvent exprimer sur un mode symbolique un contenu céleste. Ghazâlî fonde ainsi indirectement les inductions des oniromanciens. Le rêve est effectivement pour lui une partie de la prophétie, mais il ne peut se produire que dans le contexte d'une pratique rigoureuse et fervente de la foi dans la Tradition.» Cf Pierre Lory, *Les rêves dans la culture Musulmane*, article sur le net Oumma.com : l'Islam en toute liberté, 29/05/2000.

³⁴⁸ Cf Pierre Lory, *op. cit.* ; Oumma.com : l'Islam en toute liberté, 29/05/2000.

Parmi les conceptions d'Ibn Khaldoun, il y a aussi celles « concernant les devins, la magie, les talismans, le monde des esprits, la signification des songes, et la différence entre devin et prophète » que nous voulons aborder plus particulièrement. «La divination, dit-il, est une propriété particulière que l'âme humaine possède. L'âme est ainsi constituée qu'elle peut se dépouiller de son revêtement charnel et s'élever à un état spirituel supérieur. Les hommes qui, de par leur disposition naturelle, appartiennent à l'ordre des prophètes, reçoivent pour ainsi dire un éclair (d'intuition), et cela sans aucun effort de leur part, sans l'aide de moyens sensibles de perception, sans contrainte de l'imagination. Il n'est pas nécessaire, non plus, que ces hommes fassent intervenir l'activité de leur propre corps ; bref, ils n'ont à recourir à aucun artifice. En se dépouillant de la chair, ils revêtent l'état angélique, qui est au moins aussi naturel que le clignement des yeux.»³⁴⁹

Il y a chez certaines personnes, pensait Ibn Khaldoun, une «faculté raisonnante» qui met la «force de réflexion en mouvement à travers la volonté (...)», cette dernière étant «stimulée par le désir (d'atteindre un état spirituel).» Il ajoute que cette faculté intellectuelle est, «de nature, inégale à cette tâche. Ainsi ces gens sont forcés de faire usage d'objets sensibles particuliers, ou d'objets conçus par l'imagination, tels que des corps transparents, des os d'animaux, des textes rimés, et ce que leur suggère le comportement des oiseaux et d'autres bêtes. Ils attendent que l'aide apportée à leur perception sensible ou en image produise le détachement de l'état normal, ce détachement auquel ils visent; ainsi reçoivent-ils quelque stimulant. Cette faculté qu'ils possèdent, principe fondamental de la perception considérée, c'est la divination.» Cependant, pour Ibn Khaldoun, il existe une distinction irréductible entre la prophétie et la divination. Le prophète, selon lui, passe d'un état normal à celui de perception intuitive immédiat des cho-

³⁴⁹ Cf la traduction des *Prolegomena* de de Slane, vol. I, p. 206. Il est intéressant sur le plan psychologique de constater une parenté, qui tient sans doute du caractère intuitif de l'inspiration qu'elle soit poétique ou clairvoyante, entre le devin et le poète. Le *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, op. cit. ; p. 691, à l'article *Poésie*, vient appuyer notre remarque. Il précise, en effet, que « le poète (*šā'ir*) archaïque arabe est celui qui sait ce que nul autre ne peut savoir ; il est supposé recevoir son inspiration du monde invisible. (...). Le Coran en donne confirmation en associant le poète au *Kāhin* (*prêtre-devin, oracle*), (...). » Notons que *Kihāna* (la divination) dérive de *Kāhin*, et on peut, bien que cela puisse prêter à discussion, faire un rapprochement avec l'hébreu *Kohen* (כֹּהֵן = prêtre) et *Kéhouna* (כהונה = prêtrise).

ses spirituelles, tandis que le devin est obligé de provoquer un état semblable en usant d'artifices, tel qu'une surface de cristal poli. Des exceptions existent cependant. Nous dirons qu'elles "confirment la règle". On sait que certains prophètes hébreux, par exemple furent amenés à prophétiser avec l'aide d'objets sensibles qui étaient pour eux suggestifs. Il en était de même des Grands Prêtres, avec les mystérieux objets qu'étaient les *ourim* et *toummim*.

Par parenthèse, dans le cas de ces *ourim* et *toummim* (אורים ; תומים), il s'agissait d'un moyen oraculaire de jugement des enfants d'Israël.³⁵⁰ Ces mystérieux objets étaient joints au pectoral du jugement et le Grand Prêtre les portait sans cesse sur la poitrine, en présence de l'Eternel. C'est sur l'ordre de l'Eternel, consulté selon le rite de l'*ourim*, que se réglait toute l'activité du chef dirigeant les Fils d'Israël. D'après Alfred Guillaume, qui se réfère à la Septante, la réponse des *ourim* et *toummim* était oui ou non. Il semble qu'il ne pouvait y avoir de réponse aux questions quand ? et quoi ? Pour affirmer cela, Guillaume s'appuie sur la consultation par l'éphod de Saül, par laquelle ce roi demande à Dieu s'il doit descendre à la poursuite des Philistins et dans ce cas, s'ils seront livrés entre les mains d'Israël. Or, Dieu ne lui répond pas. Du coup, Saül s'adresse à Dieu en ces termes : «(...), pourquoi n'as-tu pas répondu aujourd'hui à ton serviteur ? Si la faute est sur moi ou sur mon fils Jonathan, Yahvé, Dieu d'Israël, donne *urim* ; si la faute est sur ton peuple Israël, donne *tummim*. »³⁵¹ Les réponses de l'oracle divin étaient transmises au peuple par le cohen gadol. Toujours d'après Guillaume, c'est sur ce modèle de divination que l'arabe du désert cherchait jadis à obtenir une prophétie spontanée. Par quelque moyen, autre

³⁵⁰ Cf la note b) de la BJ, page 91, à propos de Exode 28, 30.

³⁵¹ Cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; p. 149, la note 1 de bas de page, donnant la référence suivante : 1 Samuel 14, 41. Les versets 36 à 46 de ce chapitre 14 du premier livre de Samuel permettent d'éclairer ce rite assez mystérieux. La note a) de la BJ, p. 293, en complète la compréhension. Elle précise que le verset 41 «restitué d'après les versions, montre comment on consultait par l'éphod.» Celui-ci «contenait deux sorts (bâtonnets ou dés) qu'on appelait *urim* et *tummim* (la valeur des mots est incertaine) et auxquels on donnait une signification conventionnelle. Celui qui était tiré apportait la réponse divine. C'était donc une réponse par oui ou par non, cf 23, 10-12, et la consultation était parfois longue. Le maniement des sorts était réservé aux prêtres lévites, Nb 27, 21 ; Dt 33, 8. L'usage tomba en désuétude après le règne de David et ne fut pas rétabli, cf Esd 2, 63 et Ne 7, 65. Mais le nom resta attaché à un détail du costume du grand prêtre, cf Ex 28, 30 ; Lv 8, 8 et Ex 28, 6+. » Ajoutons qu'on peut traduire, comme le fait en note Zadoc Kahn (*La Bible*, colbo, Paris, 1973 ; p. 293), *ourim* par "lumières" et *toummim* par "vérités".

que les *ourim* et *toummim*, il posait une question hypothétique comportant une réponse par oui ou par non. Cela pouvait fonctionner, selon la méthode employée par le devin, en jetant par exemple des dés ou bien en faisant s'envoler des oiseaux ou encore en utilisant des faisceaux de baguettes ou de flèches.³⁵² Redisons que, excepté le cas des *ourim* et *toummim*, toute sorte de divination était une abomination pour les prophètes d'Israël, en tout cas depuis Amos. Fermons la parenthèse.

Par ailleurs, bien que cela soit contesté, «cette méthode» du signe visible «a été employée par Mahomet.»³⁵³ Ibn Khaldoun essaya aussi d'établir une autre différence entre prophétie et divination en supposant que le devin possède des pouvoirs d'imagination exceptionnels voire anormaux. En conséquence, cette capacité ne pouvait être que l'apanage de particuliers en nombre extrêmement limité. Par ailleurs, Ibn khaldoun déniait toute portée uni-

³⁵² Cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; p. 149.

³⁵³ Cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; p. 241, dont nous tirons les morceaux de citations qui émaillent notre propos. Au sujet de Mahomet, notre auteur avoue qu'il n'a pas fait une exploration systématique du Coran « pour établir le fait que Mahomet recourut à la méthode du signe visible, lorsqu'il émit ses oracles. » Il se contente de citer deux exemples, ce qui lui semble suffisant. À savoir les sourate 105 (*Al-Fil*) et 111 (*Al-Masad*). La première de ces sourates dit : « N'as-tu point vu comment ton Seigneur a traité les hommes de l'Éléphant (*fil*) ? N'a-t-il point fait tourner leur stratagème en confusion ? N'a-t-il point lancé contre eux des oiseaux, par vols, qui leur jetaient des pierres d'argile, en sorte que ton Seigneur en fit comme feuillage dévoré ? » Ces versets sont, traduits en français, incompréhensibles. Blachère explique que le contenu de cette sourate 105 « fait allusion à un récit de caractère semi-historique, sans doute fort connu en Arabie occidentale, au VII^e siècle de J.-C. Vers 530, Abraha, vice-roi du Yémen pour le compte du Négus, avait tenté une expédition contre le Hedjaz. Toutefois son armée avait été décimée par une épidémie, il avait dû battre en retraite vers le sud. Cet événement déformé, fit donner aux Abyssins qui y participèrent le nom de *'Ashâb-al-Fil* "Hommes de l'Éléphant". On disait en effet qu'un éléphant se trouvait dans l'armée d'Abraha. Le même récit ajoutait que l'armée éthiopienne avait été attaquée par des oiseaux qui lançaient des pierres et tuaient ainsi les envahisseurs. (...) » De son côté Guillaume fait remarquer que *fil* signifie aussi *jugement faible*, ce qui l'autorise à commenter ces versets obscurs comme suit : « qui succombera à l'erreur plus aisément que les gens dont le jugement n'est pas solide ? Cet oracle s'accorde donc avec les traditions immémoriales de la race sémitique. » La seconde sourate que notre auteur donne en exemple, est une prophétie contre Aboû-Lahab, dont le nom signifie "*père de la flamme*". « Les mains d'Aboû-Lahab ont péri ! Ses troupeaux et sa fortune ne lui ont servi de rien. Il sera exposé à un feu ardent, tandis que sa femme, portant du bois, aura au cou une corde de fibre. » Blachère commente ainsi cette sourate : « (...) Certaines données traditionnelles font de cette sourate une révélation mekkoïse et le premier vt. est alors une malédiction dont l'effet n'interviendra que plus tard. Barth, au contraire, en se fondant sur l'examen grammatical du texte estime que cette révélation est du début de la période médinoïse ou postérieure à la mort d'Aboû-Lahab, oncle de Mahomet, survenue vers 624 de J.-C. » Si l'on accorde crédit à la tradition, cette sourate permettait alors de prédire sans peine à celui qui portait ce nom « sa fin dans l'enfer. » Guillaume remarque : « Les deux prophéties sont rédigées en prose rythmée, comme régulièrement chez les *Kâhins* de l'Arabie païenne, (...) ; ce fait n'a pas causé peu d'embarras aux exégètes musulmans. »

verselle à ces prédictions faute d'«un pouvoir divinement accordé» et d'«une perception rationnelle satisfaisante.» Et il attribuait « cette insuffisance à l'origine satanique des révélations des devins.»³⁵⁴

Une autre différence est retenue par notre auteur. À savoir, le caractère gesticulatoire, extatique voire hystérique de la divination qu'elle soit païenne ou non. « Ce phénomène d'excitation individuelle ou collective n'[était] pas regardé d'un bon œil. Le devin obt[enait] un état d'excitation artificielle en composant et en récitant ou psalmodiant des discours rythmés, rimés et répétitifs, à tel point que le processus incantatoire en devient presque automatique. (...) rimes et rythme dict[ai]ent les mots, bien plutôt que ne les inspir[ait] l(eur) activité mentale et consciente (...)» Dans ce flot de paroles s'énonçaient parfois des choses exactes au milieu de choses fausses. « Vérité et erreur se présent[ai]ent donc au devin, et il lui arriv[ait] (...) fréquemment d'être contraint de recourir à de simples conjectures.» Telle est donc l'explication que donne Ibn khaldoun des capacités de divination attribuées à ces faux prophètes, capacités qu'il considère avoir leur origine dans une vive imagination stimulée artificiellement par des procédés incantatoires, par la pratique de l'autosuggestion, par les transports extatiques, par l'ivresse cinématique de la danse et de la musique ou de tout autre moyen.

En ce qui concerne ce dernier procédé participant de l'étourdissement, rappelons qu'on le rencontre chez les derviches tourneurs qui, entre autres fonctions, ont celle d'interpréter les songes.

Rappelons aussi que ce phénomène de l'ivresse, et même de délire, était connu chez les Israélites, comme le montre le Livre de Samuel. Le Chroniqueur parlait de certains groupes de chantres distingués par David pour prophétiser en s'accompagnant de la harpe, du luth et des cymbales. Par ailleurs, le livre de Samuel nous apprend qu'il existait des bandes de prophètes itinérants et extatiques, qui entraient en délire.³⁵⁵ Les vrais prophètes ne

³⁵⁴ Cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; p. 242.

³⁵⁵ Cf I S 10, 5 : « (...), à l'entrée de la ville, tu te heurteras à une bande de prophètes descendant du haut lieu (Gibéa), précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, et ils seront en délire.» (BJ) ; « s'abandonnant à l'inspiration. » (ZK). En fait l'hébreu porte מְתַנְבְּאִים qui signifie littéralement : prophétisant, mais le contexte fait penser à une sorte d'ivresse désordonnée et contagieuse qui s'empare de ces prophètes au point qu'il se dévêtissent et restent ainsi couchés tout un jour et toute une nuit, comme en I S 19, 20-24. Voir aussi I R 22, 10s. À ce sujet, la note a) de la BJ, p. 288, fait le commentaire

frayaient guère avec ces bandes de prophètes orgiastiques. Celles-ci faisaient montre d'un phénomène gesticulatoire désordonné et de délire collectif, se traduisant par des danses et des cris. On pense que ces bandes ont pu se former au contact et à l'instar des Cananéens. À l'époque et sans doute depuis des temps reculés, ce phénomène de prophétisme orgiastique, qui paraît avoir été rare chez les nomades,³⁵⁶ « était cultivé avec prédilection dans les religions de la Phénicie, de la Syrie et de l'Asie Mineure (...) ».

Notons au passage, qu'il n'est pas impossible que parmi ces prophètes, atteints par ce phénomène d'excitation individuel et collectif, se soient trouvés des gens possédés par le mal épileptique, ce *morbus sacer*, que l'Antiquité croyait né de la colère des dieux.

Par ailleurs, nous savons que le discours en vers existait chez les Sémites. La langue arabe, qui le nommait *sajʿ*,³⁵⁷ nous a conservé son nom. Il associait la poésie à la prophétie ou inversement. Comme nous l'avons déjà indiqué *supra* en note, le poète archaïque arabe (*šāʿir*), « est celui qui sait ce que nul autre ne peut savoir ; il est supposé recevoir son inspiration du monde invisible. » Le Coran le confirme en associant le poète au *Kāhin*.³⁵⁸ Il ne fait pour nous aucun doute qu'il n'y avait rien de mieux pour exprimer l'inconnu, l'imprévu, l'insolite, l'anormal et donc le numineux censé en être à l'origine. Le futur est l'inconnu par excellence et il est fait précisément d'imprévus. Dans la mesure où il est connu par avance, le futur est en outre la marque du surnaturel, puisque ce qui est naturel, c'est la loi de succession temporelle, laquelle ne permet de prévoir qu'à très court terme. La

significatif suivant : « ces "prophètes", vivant en groupes, demandaient à la musique et à la gesticulation une extase qui devenait contagieuse. On leur a comparé les confréries de derviches modernes. Les voisins d'Israël connaissaient (ainsi les prophètes de Baal, I R 48, 25-29) cette forme inférieure de la vie religieuse, que le culte de Yahvé toléra longtemps, I R 18, 4. (...) »

³⁵⁶ Cf Adolphe Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Albin Michel, Paris, 1949 ; pp. 515 et 516, qui s'appuie sur Gustav Hoelscher, *Die Propheten, Untersuchung sur Religionsgeschichte Israels*, Hinrichs, Leipzig, 1914 ; pp. 129-130.

³⁵⁷ Cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; p. 243, de qui nous tenons ce terme arabe. Il dit en effet : « Ce que nous appellerions "don de seconde vue", Ibn Khaldoun l'attribue à une vive imagination, qu'il fallait souvent stimuler par les divers moyens mentionnés plus haut. Selon lui, ceux qui pratiquent l'autosuggestion par des discours rimés sont les meilleurs représentants de ces mauvais procédés. Pareils discours en vers, qu'on nommait en arabe *sajʿ*, étaient à l'origine la marque distinctive du devin. Le même nom existe en hébreu, sous une autre forme et avec un autre sens. Il est doublement intéressant pour nous, parce qu'il associe la prophétie à la poésie, et parce qu'il jette une certaine clarté sur le caractère du devin extatique, à l'origine ; (...) »

³⁵⁸ Cf Le *Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation*, *op. cit.* ; p. 691, à l'article Poésie.

prose poétique par sa facture rythmée et rimée, par la capacité évocatrice de ses images, par le pouvoir extatique de son caractère incantatoire, a pu ainsi être un instrument entre les mains du devin. Pour autant, répétons le, selon Ibn Khaldoun, «prophétie et divination diffèrent totalement, essentiellement, en dépit de l'apparente ressemblance qu'il y a entre un prophète et un *Kâhin*.» Quand il prophétise, l'*ego* du prophète «s'unifie avec les anges», sans que celui-ci y puisse quoi que ce soit. Ce processus relève de l'élection divine. Il y a dans l'islam «une doctrine de l'élection divine des prophètes, telle qu'on la rencontre par exemple chez Amos, chez Jérémie, chez le second Esaïe». C'«est, dans l'islam, un dogme reconnu.»

Rejoignant en cela le traité *Berakhoth* du TB, Ibn Khaldoun pensait que l'âme humaine avait accès, certes de manière infime, au don de prophétie pendant le sommeil. Mais, là encore, les *Kâhins*, s'ils participaient eux aussi de ce don onirique ténu de prophétie, ne pouvaient être prophètes qu'exceptionnellement, tant «le caractère de la relation avec l'invisible est plus puissant que dans un simple songe.»³⁵⁹

Nous aurions aimé faire une digression sur l'esprit courtois en Orient,³⁶⁰ lequel englobe l'amour mystique de Dieu, où le fou éclaire le mystique et non l'inverse. Le mystique est fou de Dieu. Il s'agit là d'un phénomène déconcertant qui rappelle celui des mystiques chrétiens décrits par Jacques Lacarrière, dans son livre *Les hommes ivres de Dieu* (Arthaud, 1961). Cette dimension ne nous semble pas étrangère au rapport de l'onirisme avec la prophétie et la Révélation, tout au moins, avec les révélations d'ordre privé.

³⁵⁹ Pour les différentes bribes de citations qui émaillent notre développement, cf Alfred Guillaume, *op. cit.* ; pp. 243 à 245 que nous avons résumées. Notons encore ceci : «Lorsqu'on disait que l'énonciation d'une prose rimée (*sajʿ*) marquait le degré supérieur de la divination, c'était parce que la signification intime revêtue de cette forme pouvait se laisser saisir mieux que toute autre sorte de vision ou d'audition occulte.»

³⁶⁰ Cf. Jean-Claude Vadet, *L'esprit courtois en Orient*, éd. Maisonneuve et Larose, Paris, 1968. Le Chap. X traite des sujet suivants : 1 - L'amour et la Folie (p.p.396 à 401), 2 - L'amour et la Mystique (p.p. 401 à 410).

III – TROISIEME PARTIE : l’imaginaire milieu d’interprétation

« (...) plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créés et limités par notre rêverie, car c'est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit. »³⁶¹

CHAPITRE I – Inspiration et imagination

Nous ne perdons pas de vue dans ce chapitre le problème fondamental qui a habité l'onirisme du IX^e au XV^e siècle. Il a été, comme nous l'avons dit, celui de l'activation des universaux (ou de ce qui peut leur correspondre en langage moderne), dans le phénomène de prophétie et plus généralement de Révélation. Ce problème avait été lié à celui de l'imagination comme le pensaient les *falassifa* et des médiévaux juifs et chrétiens. Il n'a pas pour autant été résolu par eux. Nous verrons que les philosophes contemporains ne se soucient plus de prophétie ni de Révélation

Alors que l'imagination fut un sujet d'exploration ontologique chez les *falassifa*, la philosophie occidentale et particulièrement française aura pour constante tradition d'en faire une «maîtresse d'erreur et de fausseté», une «folle du logis» selon Malebranche. Gusdorf a remarqué, «à juste titre, que le vaste mouvement d'idées qui de Socrate, à travers l'augustinisme, la scolastique, le cartésianisme et même le siècle des lumières, débouche sur une réflexion négative de Brunschvicg, de Lévy-Bruhl, de Lagneau, d'Alain ou de Valéry, a pour conséquence de "mettre en quarantaine" tout ce qu'il considère comme vacances de la raison. Pour Brunschvicg toute imagination — fût-elle platonicienne ! — est "péché contre l'esprit". Pour Alain,

³⁶¹ G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, idées nrf, Gallimard, Paris 1971; p. 181

plus tolérant, "les mythes sont des idées à l'état naissant", et l'imaginaire est l'enfance de la conscience.»³⁶²

A – La réhabilitation de l'imagination.

Pourtant, l'usage des symboles implique un incontournable travail de l'imagination. Jung et Freud, dont les approches sont différentes, pour ne citer que les deux psychanalystes les plus connus, mettent en lumière toute une symbolique à propos du rêve. Selon Jung, tout homme posséderait un patrimoine d'archétypes enfoui dans son inconscient personnel en lien depuis des millénaires avec ce qu'il appelle l'inconscient collectif. Cet inconscient individuel puiserait dans ce réservoir de symboles, de nature archétypique surtout, et le rêveur y trouverait les archétypes nécessaires à l'élaboration onirique. On peut caractériser cela comme ressortissant de la pensée symbolique, voire magique. Cette pensée magique perdurerait dans le psychisme humain à l'état de veille comme au cours du sommeil, en même temps que la pensée rationnelle.

1 - Les archétypes remplacent les universaux.

Ces symboles archétypiques sont des *formes* non épurées de leur gangue mythique. Ces formes trainent par devers elles des bribes de substance magique (si l'on peut parler de substance). En ce sens les archétypes, pour nous, sont des universaux chargés d'une valorisation affective et surtout numineuse. Dans la sphère de l'inconscient ce sont eux qui jouent un rôle, plutôt que des universaux purs et durs. Ils remplacent en quelque sorte les universaux médiévaux. Le cas est typique chez Bachelard.

Pour ce que nous comprenons des allusions que fait Bachelard à propos de Jung, nous en déduisons que ce philosophe lui est redevable de quelque chose. Nous pensons qu'il s'agit de cette conception jungienne relative à la pensée symbolique. Du reste, comme Jung qui a réfléchi sur la démarche des alchimistes, Bachelard s'inspirant là encore de Jung, va convoquer dans

³⁶² Cette citation est tirée de l'ouvrage de Gilbert Durand : *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Paris, 1992¹¹ ; p. 15.

sa méditation poético-philosophique toutes les notions qu'il a glanées dans son compagnonage livresque avec les auteurs de traités d'alchimie.

Bachelard nous dévoile clairement la contribution junguienne à sa conception de l'onirisme dans le propos suivant au sujet de Jung : «nul depuis Socrate n'a exploré la psyché aussi profondément et avec autant de perspicacité.»³⁶³ Il dit par là tout le tribut qu'il lui doit, en même temps que toute son admiration.

L'investigation du rêve chez Bachelard nous semble comme une application de l'investigation de l'inconscient telle que la conçoit Jung. Cette investigation chez Jung, nous venons d'y faire allusion, se prolonge dans l'étude de toutes les formes de la pensée symbolique : mentalité primitive, rites, folklore, mythologie, art, religion. Elle se prolonge aussi dans une exploration relatives aux finalités de la culture et de la civilisation.

Bachelard applique cela à l'art particulier qu'est la poésie, visant à travers elle le rêve et la rêverie. La poésie, en effet, utilise surtout des images, des métaphores, des symboles et toutes sortes de figures de style et de pensée. Or, nombre de ces images et surtout de ces symboles «peuplent l'inconscient collectif et modèlent le flux de l'énergie psychique.»³⁶⁴

2 - L'abandon du problème relatif à la prophétie et à la Révélation.

En fait, nous pensons qu'il faut aller plus loin. Nous croyons, et c'est là un des aspects de notre thèse, que la recherche de Bachelard mobilisant la poétique avec ses symboles, ses métaphores, ses images, son vocabulaire "sensitif", visant à assimiler par sympathie le processus onirique, est analogue à celle des médiévaux chrétiens et des *falassifa*, dont la démarche visait à rechercher comment l'imagination humaine pouvait traduire la Révélation insufflée dans l'intellect par activation des universaux. Comme beaucoup d'archétypes qui ont un contenu numineux, certains universaux ressortissent aussi du numineux car ils sont précisément des archétypes.³⁶⁵ Certes

³⁶³ Ce jugement de Bachelard se trouve en toute première page des *Racines de la conscience* de Jung, livre poche, 404, Références, Buchet/Chastel, Paris, 1971.

³⁶⁴ Cf. le texte se trouvant en quatrième de couverture du livre *Racines de la conscience*.

³⁶⁵ Dans notre mémoire de D.E.A. (année universitaire 2003-2004), intitulé *Essai sur la fondation et la pérennité de l'identité d'Israël*, nous disions p.p. 53 et 54 : «L'univers de la

Bachelard ne vise pas le même objectif que les médiévaux. Il ne s'intéresse pas au problème de la Révélation et donc de la relation du rêve avec une instance transcendante, instance qui activerait dans l'intellect humain les universaux *ad hoc* afin d'élaborer le contenu du rêve. Nous verrons par la suite ce qui intéresse Bachelard. Mais, formulons tout d'abord l'exégèse généralement délivrée à propos de son œuvre dite "poétique".

3 – La psychanalyse des images.

Pour beaucoup, et ainsi que le pense nous semble-t-il Libis, la visée de notre philosophe est «de rêver l'objet, de l'épouser par l'imagination, d'en jouir par une libre rêverie» et que «tout ce que peut espérer la philosophie

psychologie analytique de Jung est ainsi curieusement imprégné d'emprunts mythiques ou religieux frayant avec "l'archaïque", ce qui lui confère un caractère hermétique. Jung en a surtout tiré l'idée, assez analogue à celle de la réincarnation, qu'il y a au cours de l'évolution de tout homme un certain nombre d'étapes à franchir dans cette sorte de processus qu'il appelle l'individualisation. En d'autres termes, l'évolution de tout homme est marquée dans son parcours par un certain nombre d'épreuves, en particulier des morts symboliques suivies de nouvelles naissances, et cela fait advenir peu à peu au jour l'entière de l'être. Cela peut aider à comprendre la conception jungienne d'un inconscient comme lieu d'individuation et de création, assez différente de Freud (...). À côté de cet «inconscient, qui n'est pas un monstre démoniaque» et qui n'est donc pour Jung qu'«un organisme naturel, indifférent au point de vue moral, esthétique et intellectuel,» ce psychanalyste postule l'existence d'un inconscient trans-personnel, autrement dit collectif, animé d'organismes psychiques communs à l'espèce, que sont les archétypes. Non seulement l'inconscient jungien est personnel, évolutif, compensateur de la conscience sous condition d'être en coopération avec cette dernière, mais encore il est en lien mystérieux avec cet inconscient collectif, car il devint peu à peu évident pour Jung qu'il existait un au-delà du moi, qu'il appelle «le Soi». Or, pour avoir obtenu des succès curatifs, Jung a pensé que ses théories psychanalytiques étaient expérimentalement fondées. Nous le suivons sur ce terrain mais pour une autre raison, à savoir que ses théories nous semblent être corroborées par les nombreuses observations qui ont pu être enregistrées en sociologie, dans le domaine de la psychologie de groupe. Les rites d'initiation en sont une preuve flagrante. Ils correspondent précisément «au processus grâce auquel l'homme place sa condition humaine sous le signe d'un archétype sacré. » Au sein d'un groupe humain donné, le but des cérémonies d'initiation semble avoir été de consacrer la condition humaine, en faisant participer la situation donnée à un modèle archétypique numineux. Il convient donc d'admettre la théorisation de Jung jusqu'à ce qu'il y en ait une meilleure. En effet, avec un inconscient collectif qui véhicule ce modèle archétypique plus ou moins occulte, on possède une explication de la transmission trans-générationnelle de ce modèle au sein de tout groupe humain, donc de sa persistance, et de sa répercussion sur l'inconscient personnel si tant est que celui-ci y plonge ses racines. Ainsi, l'inconscient collectif d'un peuple, d'une race, d'une civilisation recèlerait un ensemble d'images et de symboles ancestraux déterminés, qui ne seraient autres, selon Jung, que des archétypes. Autrement dit, pour ce psychanalyste, l'inconscient individuel de tout homme plongerait ses racines dans une sorte d'âme collective tout autant mythique qu'historique. »

»³⁶⁶ serait d'ambitionner une sorte de complémentarité entre la poésie et la science, dans une synthèse plus discursive que dialectique. Jean Libis nous semble avoir bien et synthétiquement exprimé la direction de recherche bachelardienne, dès sa *Psychanalyse du feu*, en tant que cette psychanalyse est une «invitation à déceler derrière nos convictions et nos images des désirs cachés, surgis de l'inconscient. » Le feu a été la première expérience de pensée des hominiens. Il y montre que toute psychanalyse d'un phénomène, en l'occurrence ici le feu, est «cette recension des images, des rêveries, des fantasmes produits en nous par les évocations et le spectacle du feu. (...) le feu est tellement universel et tellement porteur de fascination que l'attitude objective n'a jamais pu se réaliser à son égard. (...) le feu obsède l'imagination de l'être humain depuis des temps immémoriaux.» Or, «le feu n'existe plus comme substance chimique.» La chaleur, oui, dont la propagation est un problème de pure physique. Et «le physicien étudie le plus objectivement ce phénomène de propagation, procédant à des mesures, établissant des relations quantitatives et des lois qualitatives.»³⁶⁷

Ce qui est de l'ordre du numineux, est à juste titre étranger au plan naturel. Ce serait le cas de tout message onirique qui serait considéré comme une révélation exogène. On peut se demander si cette révélation, considérée comme exogène, ne serait pas un produit endogène du psychisme. Notre intention n'est pas ici de nier l'existence du surnaturel, mais de considérer le surnaturel comme une hypothèse ayant une origine intuitive qui satisfait nombre de croyants. Or, aucune intuition ne peut être *a priori* ni rejetée ni entérinée, d'autant que cette réalité psychique qu'est la croyance, se révèle très souvent dotée d'efficacité.

Y aurait-il une incompatibilité entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel ? Bref, ces deux ordres seraient-ils antinomiques ? L'ordre surnaturel relève bien d'une intuition intellectuelle, en tant qu'il échappe à la raison discursive qui reste en suspens. Le surnaturel échappe surtout à l'évidence sensible. Les prémonitions, comme les pronostics résistent à toute explication rationnelle. On peut en dire autant de la prophétie. Le psychisme n'a d'autre

³⁶⁶ Jean Libis, Président de l'Association des amis de Bachelard, dans l'approche qu'il propose sur le net de *La psychanalyse du feu*.

³⁶⁷ Jean Libis, Approche de *La psychanalyse du feu*. www.gastonbachelard.org.

solution pour lever l'incertitude rationnelle que de mobiliser la croyance. Le catéchisme de l'Église catholique, par exemple, enseignait jadis que croire était tenir pour vrai une chose affirmée par une autorité reconnue. L'Église, en l'occurrence, demandait de croire en la révélation faite par Jésus-Christ et recueillie dans les Évangiles. Dans le cas du rêve nous sommes aussi dans le domaine de la croyance. Le rêveur est le sujet d'une auto-révélation du contenu de son inconscient. Le rêve est le "lieu", si l'on peut dire, d'une expérience révélatrice.

Avant d'analyser la démarche originale de Bachelard, il nous faut situer en quoi sa contribution à notre travail nous semble pertinente. C'est pourquoi nous allons revenir à ce que les penseurs médiévaux tant musulmans que chrétiens se sont ingéniés, peut-être consciemment, mais en tout cas inconsciemment, à comprendre pour tenter d'expliquer la relation, au sein et par le truchement du rêve, entre une révélation qu'ils postulaient comme transcendante et le psychisme humain. D'où notre essai ci-après de théorisation de cette communication dans le processus onirique de Révélation.

B – Essai de théorisation de cette communication d'origine exogène.

Dans tout ce qui suit, nous expliquons comme nous le comprenons un processus de communication qu'on peut qualifier de "transcendant", à partir de ce que nous comprenons également des spéculations des philosophes représentatifs, et du reste les plus connus, du Moyen Âge.

Les philosophes chrétiens médiévaux et les *falassifa* mobilisèrent deux outils conceptuels de la pensée aristotélicienne à savoir : d'une part le concept d'universaux et d'autre part le concept d'émanation. L'émanation apparaît comme un processus de transmission d'informations auto-créatrices, d'un niveau supérieur vers des niveaux successivement inférieurs, les informations en question créant le propre réceptacle susceptible de les recevoir. L'émanation a, en quelque sorte, les caractéristiques d'un champ au sens usité dans les mathématiques et la physique moderne. Pour cette raison nous identifions l'émanation à un « champ ». Nous venons d'énoncer cette hypothèse d'une manière synthétique, mais nous sommes conscient de toute la complexité de cette hypothèse relative à un champ qui procède à la

fois de la temporalité et de l'atemporalité. C'est pourquoi nous en discuterons par la suite. Mais voyons déjà cette question des universaux et de leur activation mentale.

I – Les Universaux et leur activation mentale.

La Métaphysique d'Aristote est à l'origine de ces entités de l'intellect, ayant leur résidence dans l'âme, que sont les universaux. Son *Organon* également, faisait du prédicat un universel. Tricot, ainsi qu'il le note dans sa traduction de l'*Organon*, précise : « L'universel, substance seconde (...) n'est pas dans un sujet, car c'est une substance et non un accident, mais il est prédicat d'un sujet, d'un individu, en sa qualité d'universel. »³⁶⁸ De la notion de prédicat, on s'élève à celle de genre pour laquelle les différences enregistrées spécifiquement n'interviennent pas. Aucune de ces différences, qui peuvent apparaître dans divers cas, n'est une différence pour le genre qui est en quelque sorte le prédicat du prédicat. « (...), dans les genres subordonnés les uns aux autres, rien n'empêche que leurs différences soient les mêmes, car les genres plus élevés sont prédicats des genres moins élevés, de sorte que toutes les différences du prédicat seront aussi des différences du sujet. »³⁶⁹

Aristote détermine ensuite les catégories qui sont les genres les plus généraux de l'être. Il donne une liste de « notions irréductibles entre elles et irréductibles à un universel suprême et unique » qui sont caractéristiques de ces catégories. Ces notions sont « (...) la substance, la qualité, la relation, le lieu, le temps, la position, la possession, l'action, la passion. »

Dans la philosophie scolastique on distinguait cinq universaux suprêmes : le genre, la différence, l'espèce, le propre et l'accident. Ils étaient considérés comme des invariants spatio-temporels. Ces universaux présupposaient un sujet externe qui constituait la puissance et la forme. Ils résidaient dans l'intellect humain.

1 - Analyse du concept d'universaux.

³⁶⁸ Aristote, *Organon*, Vrin, Paris, 1997 ; p.3.

³⁶⁹ Aristote, *op. cit.*, p.5.

Citons ici G. Quadri, auquel nous empruntons plusieurs passages éclairants. « De la même façon, dit-il, que la nature formelle du monde externe, ou bien le fait que le monde externe est enveloppé du voile de la forme, nous explique le phénomène de la connaissance, l'existence des universaux dans l'intellect qui est sujet recevant est donc la preuve de la certitude du réel comme sujet du particulier et de l'universel. »³⁷⁰

Cet auteur précise ailleurs que : « L'intellect est le principe des universaux en tant qu'il les abstrait des formes particulières. Ils ne seraient pas en lui s'il n'en faisait pas abstraction. Mais il ne le ferait pas s'il n'y avait en lui quelque chose par quoi il lui fût possible d'abstraire. S'il les abstrait de quelque chose, ils sont dans cette chose. Non en acte, mais en puissance qui témoigne d'un acte qui l'a engendré et aspire à devenir un acte à son tour. » Mais « si les universaux existent dans l'âme, on ne peut pas dire pour cela qu'il n'y en aucune trace en dehors de l'âme. »³⁷¹

a - Le data formarum.

C'est à travers Thémistius (315 – 390) et Alexandre d'Aphrodise (à cheval sur les II et III siècles ap. J.C.)³⁷², qu'on peut comprendre la doctrine d'Al Farabi et celle à peu près identique d'Avicenne. Chez ces deux *falassifa*, la théorie de l'intellect était liée à une cosmogonie de caractère astronomique, que nous avons déjà expliquée. De l'Intelligence suprême, par mode de procession, on aboutit de sphère en sphère à l'Intellect agent qui est le distributeur des formes. C'est à cet Intellect agent, appelé *data formarum*, que s'arrête la génération des Intelligences. Pour Al Farabi et Avicenne (deux des *falassifa* parmi les plus connus des médiévaux chrétiens) les formes ont donc une existence séparée dans la pensée divine, mais elles sont combinées de toute éternité avec la matière (la substance) dans la Nature, elle-

³⁷⁰ G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale des origines à Averroès*, Payot, Paris, 1947, p. 208.

³⁷¹ Ibid, G. Quadri, p. 209.

³⁷² Thémistius (grec Thémistios) sophiste et philosophe, auteur de paraprases d'Aristote sur *les Analytiques*, *la Physique*, *l'Âme* et *les Songes*. Alexandre d'Aphrodise, chef de la classe d'interprètes des oeuvres du Stagirite (le groupe des Alexandrins), commentateur de *la Métaphysique* et du *De anima* d'Aristote.

même éternelle donc.³⁷³ De cet Intellect agent procèdent les âmes humaines, les éléments des corps et la connaissance. Ainsi avec Al Farabi et Avicenne, nous en sommes toujours à cette doctrine essentiellement platonicienne du *data formarum*, lequel était conçu par eux comme une intelligence supérieure et extérieure à la nature. L'action de l'ensemble des sphères célestes, en épanchant l'Intellect agent, prépare la matière à la réception des formes, dans un processus d'individuation.

b - L'âme humaine dépositaire des formes intelligibles.

De son côté, l'âme reçoit de l'Intellect agent les formes intelligibles. La pensée humaine qui est ainsi préparée peut, grâce à l'imagination associative (ou «cogitative»), recevoir l'intelligible. Mais, d'où la pensée humaine tient-elle cette imagination associative ? On voit que se pose là un problème ontologique qui ne nous semble pas avoir été résolu par les penseurs avicenniens (maître et disciples). L'âme humaine, réceptacle des formes, est elle-même la forme du corps. Elle est, de ce fait, une substance spirituelle. En effet, sa forme est la forme spéciale, reçue de l'Intellect agent, qui peut aussi recevoir les formes intelligibles. L'âme humaine, immortelle de par sa nature spirituelle, possède un entendement à l'égard des intelligibles déclinable selon quatre sortes d'intellect, dont l'intellect le plus élevé est *l'intellect infus*. Grâce à celui-ci, l'âme est capable de recevoir et de contempler l'intelligible en acte, ce qui, en tant que mode d'union à l'Intelligence séparée, lui permet d'accueillir la prophétie. Les scolastiques chrétiens ont utilisé cette analyse avicennienne de l'abstraction. Ce processus d'abstraction, en sublimant la forme, permettait d'accéder à l'universalité, c'est-à-dire de découvrir dans les images les formes épurées des objets, alors dépouillées de leurs caractères individuels et sensibles.³⁷⁴

Mais Averroès reproche à Avicenne d'avoir exposé Aristote à sa façon, pour ne pas dire déformé. Du reste, sa métaphysique est fort différente. Son

³⁷³ Cf. Quadri, p. 209 qui écrit : «Les formes qui ont une existence séparée dans la pensée divine sont placées dans la nature.»

³⁷⁴ Pour ce développement nous nous sommes inspiré de *l'Histoire de la pensée* (2. *La pensée chrétienne*) de Jacques Chevalier, Flammarion, 1956 ; p.p. 263 et 264.

Dieu existe dans le monde. Pour lui, il était donc inutile de recourir à un *dator formarum* extérieur à la matière. Si une nouvelle forme substantielle est introduite en une matière par une autre forme, c'est qu'elle existe déjà dans la matière informée par cette autre forme, car la génération est univoque. C'est ainsi que l'homme engendre l'homme.

Et pour cette raison, il repousse avec force la thèse avicennienne du *data formarum*. Car, toujours selon Averroès, «la forme n'est pas insérée dans la matière " *ab extrinseco*".» (Quadri, p. 238) Les universaux présupposent pour lui «un sujet externe qui constitue la puissance de la forme.» Et comme cela a été dit supra, leur existence dans l'intellect, en tant que celui-ci appartient à un sujet recevant, est bien la preuve de la réalité comme siège du particulier et de l'universel.

« Il n'y a pas de science des particuliers », disait Aristote. « Les universaux dont la nature est inengendrée et incorruptible, sont formes de l'être en tant que tel. Ce sont proprement la composition de l'universel avec le particulier, le mélange de la substance et de l'accident, l'impossibilité pratique de rejoindre, d'affirmer et de définir le multiple, qui causent en nous un tel phénomène. » (Quadri, p. 215).

« L'être est l'un concret : cela séparait Aristote de Platon ; cela divise Avicenne et Averroès. Averroès combat en Avicenne la doctrine platonicienne. Avicenne avait pensé que l'unité est un accident des dix prédicats. Le particulier est un accident de l'universel. Le particulier serait de là un contingent par rapport à l'universel. Averroès a interverti ces termes. L'universel est un contingent par rapport au particulier. » (Quadri, p.216)

Quoi qu'il en soit du différent entre Avicenne et Averroès au sujet de la contingence du particulier ou du contraire, il n'en reste pas moins que non activés dans le psychisme, les universaux n'interviendraient pas dans la réalisation de l'imagerie du rêve.

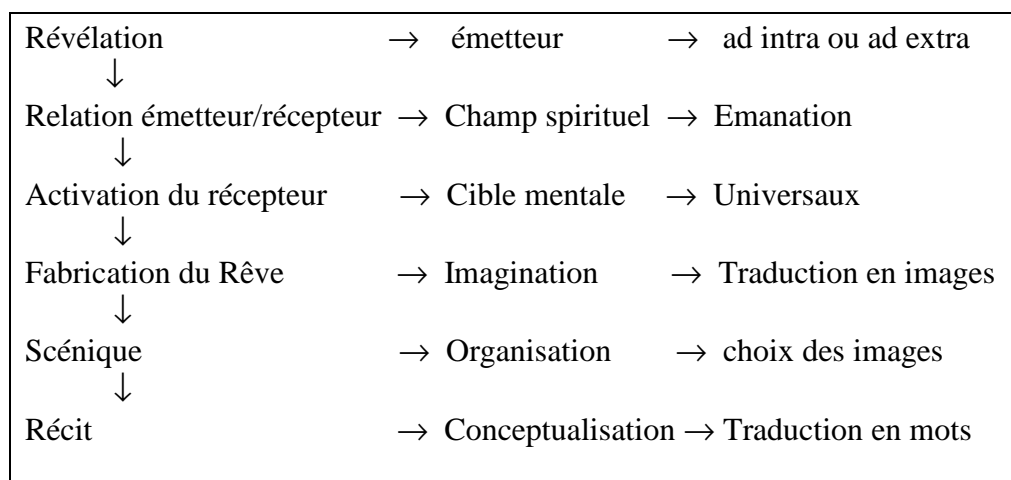
2 - Hypothèse de l'activation des universaux.

C'est en effet l'activation des universaux chez le prophète qui est supposé déclencher le travail de l'imagination proprement dit. Les Anciens avaient

remarquablement analysé le processus de formation de la pensée humaine, notamment la relation entre son activité mentale passive et son activité mentale active. Utilisant les conceptions et le savoir de son époque, Aristote avait été capable de décrire la logique du savoir, allant de la perception sensorielle à l'expression verbale ou écrite. Tout ce qui parvenait à l'entendement était préalablement reçu par les sens et transmis à l'esprit où les données subissaient un traitement mental avant d'être mémorisées sous forme d'un nouveau savoir. L'esprit était directement lié à la matière via la raison.

À ce point de notre réflexion, on pourrait s'interroger par parenthèse sur le rôle de la conscience dans ces processus psychiques ? C'est une question qui ne semble pas avoir été soulevée par les médiévaux, bien que le mot *conscientia* (lat. = connaissance) apparaisse à la fin du XII^e siècle. Mais comme on le voit à l'aide de l'étymologie, il n'avait pas alors le sens que nous lui donnons aujourd'hui ? C'est pourquoi nous laisserons de côté cette question.

Imaginons le processus onirique tel qu'aurait pu le voir les médiévaux à partir de leurs fondamentaux. Ce sont le concept d'émanation (champ), l'activation des universaux mémorisés dans l'intellect, l'imagerie mentale qui en découle, l'organisation en scénique de cette imagerie et enfin la verbalisation de la scénique. Le processus en question peut se décrire très succinctement, sous forme de schéma, comme suit :



Résumons le processus qui fut possiblement envisageable par les médiévaux, qu'ils en aient eu réellement conscience ou non d'ailleurs. Il semblait devoir aboutir à la relation entre un révélateur exogène (ad extra) et le rêveur. La polysyllabie du mot-valise REVELATION se prête aisément à une troncation signifiante, en tout cas en français. On pourrait même dire révélatrice ! Avec ce mot, la troncation permet de lui associer deux termes contenus en son sein : RÊVE [RÉVÉ (LATION)] et RELATION [RÉ (VÉ) LA TION]. Le résultat est obtenu d'une part par l'abrègement du mot et d'autre part par sa recomposition par suppression de la seconde syllabe. Ce processus est similaire à celui des jeux de mots. Ce qui est sûr, c'est la spontanéité du travail inconscient du psychisme. L'inconscient n'est pas bridé par les nécessités imposées au psychisme à l'état de veille. Notons en passant le triple sens du mot relation en tant que premièrement rapport d'une chose ou d'une personne à une autre (contact avec autrui ou avec le monde), deuxièmement personne avec qui on a des contacts de divers ordres et donc lien entre deux ou plusieurs personnes, et enfin narration (lat. *relatus*).

3 – Le processus dans l'hypothèse d'une instance transcendante.

Voyons maintenant ce processus relationnel proprement dit, en nous plaçant dans le cas d'une instance transcendante à l'origine de cette révélation, comme l'envisageaient les médiévaux. Ils postulaient que cette instance devait être émettrice d'un message et qu'elle utilisait pour cela un lien avec le (ou les) récepteur(s). C'est le système émanationniste qui avait été considéré depuis Aristote comme servant de lien. Plotin, le fondateur de l'école néo-platonicienne, avait développé le concept d'émanation. Ce principe fondamental du néo-platonisme se voulait explicatif de l'existence de la multiplicité à partir de l'UN. Pour ce principe, il y a un écoulement à partir de la source de toute existence. Il y a épanchement et expansion qui créent tous les autres stades "inférieurs" d'existence. La première entité qui en est issue est l'Intelligence. D'elle émane à son tour l'âme du monde qui est le lien reliant le monde spirituel au monde physique, dernier élément de la séquence d'émanation. Il semblerait qu'il y ait là une contradiction prove-

nant de la notion même d'émanation qui ne peut à la fois être instantanée, au sens temporel, et se propager. Il conviendrait donc de considérer que cette émanation est intemporelle.³⁷⁵ Mais on peut aussi considérer qu'elle est atemporelle, participant d'un champ holistique immuable et permanent qui serait caractérisé par une totale simultanéité. Pour prendre un exemple plus proche de nous, on a longtemps supposé (du XIX^e siècle jusqu'au début du XX^e) qu'une matière subtile, appelé l'éther, emplissait l'espace. On pensait que ce milieu hypothétique servait de support à la propagation des ondes électromagnétiques, en particulier des ondes hertziennes et de la lumière. Longtemps sujet de controverses, l'hypothèse de l'éther est aujourd'hui abandonnée par tous les physiciens, notamment relativistes. Ce genre de courroie de transmission, qu'il s'agisse d'un champ holistique ou de l'éther, susceptible de fournir homogénéité voire simultanéité pouvait, croyait-on naïvement permettre une continuité entre le divin et l'humain du fait de son caractère presque immatériel. La confusion entre le spirituel et l'immatériel a joué son rôle psychologisant. Quoi qu'il en soit du caractère entièrement spirituel ou immatériel de l'émanation, il y a bien un hiatus en bout de chaîne entre la dernière séquence émanationnelle de la sphère divine et ce que les émanationnistes ont appelé le monde sublunaire. Nous allons voir maintenant pourquoi et comment les penseurs médiévaux ont escamoté le problème.

II - L'utilisation médiévale limitée du concept d'émanation.

La conception néo-platonicienne de l'émanation contrecarrait le concept de création monothéiste. C'est pourquoi les penseurs médiévaux chrétiens, juifs et musulmans, adaptèrent le système émanationniste. Comme celui-ci leur était utile pour expliquer le processus de la Révélation, ils lui conférèrent un caractère intradivin. Autrement dit, le processus d'émanation n'avait lieu que dans le monde du divin. Il était cependant tentant de considérer que

³⁷⁵ D'après le Robert, 2001, l'intemporalité est, par sa nature, étrangère au temps, alors que l'atemporalité est ce qui n'est pas concerné par le temps. La métrique à quatre dimensions du « monde matériel », ferait de ce champ holistique, immuable et permanent une entité qui serait caractérisée par une totale simultanéité. Or, depuis Einstein on sait qu'il ne peut y avoir de simultanéité entre deux ou plusieurs événements dans l'Univers.

le phénomène (et non plus alors le processus) d'émanation continuait à l'extérieur de la sphère du divin. Il y avait là une antinomie gênante, c'est pourquoi il nous semble que tous les penseurs monothéistes se sont contentés d'expliquer le rôle de l'imagination comme fabricant de la scénique du rêve, sans décider explicitement du rôle des universaux. Leur activation en effet posait le problème du lien avec le monde du divin dans le cas de la Révélation divine. Ils se contentèrent ou se satisfirent de considérer qu'à cet ultime stade de l'épanchement divin il y avait causalité pure et simple. Ils ne virent pas ou ne voulurent pas voir, nous semble-t-il, que toute la hiérarchie du principe d'émanation devenait inutile.

1 – L'intervention divine en tant que cause.

Revenons en effet à Aristote. Dans sa *Physique* (Livre II, Chapitre 7, 198a-24) le stagirite considère que les causes sont au nombre de quatre et qu'« il appartient au physicien de les connaître toutes ». Il devra rendre compte « du pourquoi en physicien » en ramenant ce *pourquoi* à toutes ces causes que sont « la matière, la forme, le moteur et le *en vue de quoi*. » Pour toute la philosophie médiévale, comme pour la *falsafa*, la forme dernière de tout être est Dieu. Car Dieu est l'Être dont l'Essence est Existence et c'est par Lui que tout « étant » existe, « et c'est Lui qui en perpétue la durée par quelque chose qu'on nomme l'épanchement (...) ». Il est la Cause Première de tout. Écoutons Maimonide qui nous semble bien exprimer cela dans son *Guide des égarés*, (Première partie, ch. LXIX, tome I) : « Ce qui a engagé les philosophes à appeler Dieu *cause* et à ne point l'appeler *agent*, ce n'était pas leur opinion bien connue concernant l'éternité du monde ; mais ils avaient pour cela d'autres raisons que je vais te récapituler. Il est exposé dans la *Physique* qu'il existe différentes *causes* pour tout ce qui a une cause, qu'elles sont au nombre de quatre, savoir : la matière, la forme, l'agent (ou l'efficient) et la fin, et qu'il y en a de prochaines et de *lointaines* ; chacune de ces quatre est appelée *cause*. Parmi leurs opinions, une de celles que je ne conteste pas est celle-ci, que Dieu est en même temps l'*efficient*, la *forme* et la fin ; c'est en ce sens qu'ils disent que Dieu est la

cause, ce qui embrasse à la fois ces trois causes et ce qui veut dire que Dieu est l'efficient du monde, sa forme et sa fin. » La problématique qui se posait, était donc de s'expliquer comment pouvait se faire l'intervention divine en tant que cause. Par quel *médium* cela était-il possible?

Le médium ou, si l'on préfère, l'intermédiation adaptée à l'humaine condition en convoquant le concept de cause comme condition nécessaire, n'était pas satisfaisant, encore fallait-il expliquer comment cette cause agissait *ad extra*. Et c'est là qu'intervient sans doute le concept d'émanation, que les médiévaux n'ont pas voulu, selon nous, exploiter à fond. C'est ce que nous allons voir en investiguant l'hypothèse d'un champ de nature spirituelle au regard de la philosophie scientifique moderne.

2 -- Hypothèse d'un champ spirituel

Cette émanation connote l'idée d'une relation univoque de la divinité (intellect actif) vers l'homme. En termes modernes, on peut analyser ce phénomène d'émanation comme une sorte de champ. Ce champ, bien que ce terme ne nous semble pas avoir été utilisé par les médiévaux, a sollicité cependant des images ou des représentations culturelles mémorisées. On devrait d'ailleurs parler plutôt d'un état.

D'aucuns ont donc pu parler d'un *État de grâce*, comme on parle d'un état de santé. D'autres, d'une *Présence*. La Bible hébraïque, du reste, parle de la *Chékhina* (שכינה), c'est-à-dire de la Présence (divine) ou encore de la Providence (divine). Le Testament évangélique fait intervenir l'*Ésprit Saint* pour favoriser certains fidèles privilégiés de charismes. Ce sont des termes qui procèdent d'une « approche » intellectuelle de la pensée. L'idée (ou le sentiment intuitif ou la foi) sous jacente veut signifier l'existence d'un « Champ spirituel émanant de la divinité ». Du reste la physique moderne peut incliner par similitude vers une telle hypothèse. Ce serait, osons l'analogie, comme dans le monde physique, où l'on a prouvé l'existence d'un champ magnétique et d'un champ gravitationnel. Ainsi, pour Ibn Sînâ, il existe dans le monde des forces préternaturelles, qui sont issues du « flux divin » (*al-fayd al-ilâhî*). Ces forces « se manifestent sous la forme de don de grâce, prodiges, rêves, magie et talismans, manifestations hétéroclites,

mais, à ses yeux, parfaitement liées ensemble. »³⁷⁶ D'autres parlent d'émanation. Maïmonide, lui, préfère parler de grâce au lieu d'émanation. Et sans plus développer citons le *Logos* pour le christianisme. Il y a là une anthropomorphisation du langage. Cette notion de champ, qui certes était d'essence spirituelle, mérite d'être reconsidérée au regard de son utilisation par la science actuelle.

3 - Le concept moderne de champ.

Aujourd'hui nous savons que des ondes immatérielles sont en permanence présentes partout dans tout notre Univers, telles les ondes électromagnétiques. Ces ondes constituent bien, elles aussi, un champ comme ceux dont nous parlions *supra* et dont on peut concevoir qu'il serait suscité par un attribut divin, sustentant la création en permanence. L'exemple de l'ampoule électrique qui s'illumine quand on la met en présence d'un champ électromagnétique, permet d'illustrer l'analogie. On pourrait prendre aussi l'exemple d'un compositeur qui sollicite différents sons (fréquences) pour créer une mélodie. Sans vouloir l'imposer, cette hypothèse postulant l'existence d'un champ universel, nous semble devoir être exploitée et explorée. On peut penser qu'il n'y a pas de conditions physiques temporelles ou directionnelles qui entreraient en ligne de compte dans ce processus divin appelé *flux* par Avicenne, *grâce* ou *épanchement* par Maïmonide et *émanation* par d'autres. Notons que Maimonide considérait cette grâce comme une insufflation immatérielle qui stimulait l'esprit du prophète lors du sommeil sous forme de rêve.

Notons qu'il est aussi possible d'envisager le processus de révélation comme un phénomène de résonance. La très audacieuse cosmologie actuelle, a développé depuis quelques décénies ce qu'on appelle *la théorie des cordes*. Cette théorie est construite autour d'un objet qui évolue dans l'espace, qui vibre et qui produit des harmoniques correspondant aux différentes particules connues. De telles caractéristiques ont fait que cet objet a pris tout naturellement le nom de corde. Certaines cordes, en effet, dites

³⁷⁶ Cf Toufic Fahd, *La divination arabe*, Sindhab, 1987, p.51.

ouvertes pourraient donner des protons, des neutrons et toutes les particules subatomiques. D'autres, dites *fermées*, pourraient représenter la gravitation. L'audace intellectuelle doit-elle être réservée seulement à la spéculation scientifique ? Ne pourrait-on être enclin à envisager un champ de nature spirituelle ?

Pour parler en langage moderne, et traduire cela en termes neurophysiologiques, avec des mots comme neurones et synapses, tout en conservant cette idée de champ spirituel, ne pourrait-on envisager une activation instantanée des neurones sièges d'informations ? Et, pour ce qui concerne la pensée médiévale, considérer des universaux, mémorisés antérieurement et donc acquis, voire innés et appartenant au patrimoine mental de tout homme ? C'est par cette activation que s'inscrirait dans l'intellect du prophète le message expédié par la divinité. Quoique tout se passerait alors apparemment comme une transmission, mais une transmission instantanée d'images. Dieu, en tant qu'Universal des universaux, provoquerait une sollicitation cérébrale chez le sujet privilégié dont les neurones seraient activés. Ce serait en quelque sorte la poursuite ou la continuation de la création par la créature elle-même. On peut considérer que ce qui serait ainsi révélé soit incréé, les formes qui informent toutes choses préexistant dans l'Universal des universaux. Mais il ne s'agit là que de supputations de notre part et nous espérons qu'on voudra bien nous les pardonner.

III - Le travail de l'imagination et les expériences de pensée.

Raisonné en terme de catégories, de genre et d'espèce, c'est pratiquer la théorie des ensembles avant la lettre. Rappelons ici que, selon la doctrine aristotélicienne, les universaux ont une existence « *in anima* », tandis qu'à l'opposé, pour Platon, ils ont une existence « *extra animam* ». La réflexion dialectique qui conduit à un stade supérieur d'évolution de la pensée incline à la synthèse. Les universaux pourraient avoir une existence à la fois *in anima* et *extra anima*, tant par isomorphisme de l'intellect humain induit par la structure de l'univers appréhendée à notre échelle de perception, que par

«image et ressemblance» avec «le Vieux» comme disait Einstein. Mais ce qu'affirme la Genèse participe des secrets insondables du Vieux.

1 – Ce que pensaient les *falassifa*.

Tributaire de la science de son époque, Al Farabi ignorait, cela va sans dire, l'existence des neurones et des synapses. Sans doute était-ce pour lui, comme pour les autres *falassifa*, un mystère que cette convocation transcendante des universaux et leur traduction en images dans l'intellect humain. Néanmoins, convoquant la théorie gnostique de l'émanation, al-Farabi affirmait que l'union avec l'Intelligence agente pouvait s'opérer par l'intellect, dans ses déterminations tant rationnelles que imaginatives. Il pensait que c'était le cas du philosophe, en tant que pour lui cette union était la source de toutes connaissances philosophiques. Pour al-Farabi, le sage s'unissait avec l'Intelligence agente par la médiation spéculative tandis que le prophète s'unissait à elle par l'imagination. C'est cette union par l'imagination qui paraissait être à al-Farabi la source du prophétisme et des révélations prophétiques.³⁷⁷ La problématique était double. D'une part, comment s'opérait cette traduction par l'imagination du contenu de la Révélation, quoiqu'il ait bien vu ainsi que les autres *falassifa* que l'imagination, comme nous le dit Bachelard, était la force même de toute production psychique ? D'autre part, comment pouvait se réaliser cette union par l'imagination ou par la médiation spéculative ?

Si on écarte la question du prophétisme et de la Révélation, il n'en reste pas moins que, même pour les "post-modernes" que nous sommes, la question qui se pose est bien celle de la production des images oniriques autant poétiques que spéculatives.

2 - La fabrication des images et leur lien avec le langage.

La pensée, qu'on le veuille ou non, progresse heureusement avec des images et grâce à elles. Cela nous vient de l'œil et plus anciennement encore du

³⁷⁷ Cf Corbin Histoire de la philosophie islamique Gallimard, 1984, p. 233.

photon. Et sans le photon, pas d'œil possible. Ou alors quelque chose d'autre, quelque organe substitutif adapté à un univers obscur, si tant est qu'il puisse en exister un, qui serait encore plus radicalement obscur que dans nos abysses océaniques. Pour le coup, il s'agirait d'un être vivant dans une exoplanète avec une forme de vie différente de la nôtre. Mais cessons ce vagabondage de la pensée et revenons au problème posé par l'imagination qui est bien la faculté de fabriquer des images. Car sans œil pas d'image, c'est-à-dire pas d'interprétation cérébrale. Et sans interprétation cérébrale pas de traduction ou de représentation mentale. Les vivants dotés de l'œil, du cerveau et possédant les fonctions cérébrales nécessaires sont structurés pour appréhender la réalité au moyen d'images reconstruites de celle-ci. L'imagination est la faculté d'exploiter ces images, de les associer et de les combiner, etc. De là découlent surtout les figures de mots et celles de pensées. La métaphorisation, la symbolisation, la comparaison, l'oxymorisation, l'opposition antithétique, le rapprochement analogique, sont autant de processus combinatoires, associatifs et transitifs que permet le langage humain. La rêverie, comme le rêve, est en fin de compte tributaire du langage tout autant que des images brutes.

3 – La science moderne et les expériences de pensée.

La science moderne elle-même ne dédaigne pas les images, et elle s'en sert. Du reste, on fait de l'excellente vulgarisation scientifique avec des images convoquées et mobilisées au service des expériences de pensée chères à Einstein. Par exemple la célèbre fiction de George Gamow sur la chasse quantique aux tigres quantiques dans une jungle quantique. Nous la rappelons ici en note.³⁷⁸ De même, celle plus sophistiquée du fameux chat de Schrödinger, suffisamment connue pour que nous ne la relations pas.

³⁷⁸ Alors qu'il était professeur de physique théorique à l'université George Washington dans les années 1940-1950, George Gamow rédigea plusieurs ouvrages de vulgarisation notamment en astrophysique ainsi que sur la physique relativiste et quantique. Dans un de ses ouvrages (*M. Tompkins au pays des merveilles*), il décrit l'exploit de Sir Richard, un éminent chasseur de tigres. Mais cette chasse se passe dans une jungle quantique. Toutefois, comme il se doit en Inde, cette chasse se fait à dos d'éléphant. Excellent tireur, Sir Richard visa droit dans la tête du tigre le plus proche qui semblait le meneur d'une meute de tigres incroyablement nombreux. Il l'atteignit, sans faire le moindre mal au fauve. Il

On peut donc considérer qu'une image synthétise et qu'elle est une approche d'une réalité qui est déjà confirmée par les mathématiques ou auxquelles on demande confirmation. Les mathématiques se révélant elles-mêmes, à nos yeux, comme une image très sophistiquée et cependant déchosifiée, par suite d'une épuration pratiquement totale du psychologisme qui s'agrège ordinairement à la connaissance. Les mathématiques réduisent cette image elle-même à des symboles opératoires et des quantités numériques. L'image n'est plus alors qu'un formalisme. Par exemple, en physique quantique, la connaissance que nous avons de la réalité est décrite par la fonction d'onde. Il y a une réalité sous-jacente à ce formalisme. Le problème de la forme soulevé par les médiévaux reste donc toujours d'actualité. On peut éviter «le choix entre matérialisme et idéalisme en supposant l'existence d'une réalité mystérieuse dont matière et esprit ne seraient que deux manifestations. C'est dans cette direction que vont », par exemple, certains partisans «d'une théorie des variables cachées non locales».³⁷⁹

réitéra son tir plusieurs fois sans succès. Frappé d'incrédulité et comme paralysé de stupeur, il entendit alors le professeur (dont le nom n'est jamais donné par l'auteur) lui crier de ne pas chercher à viser juste mais de tirer dans le tas. Il ajouta qu'il n'y avait qu'un tigre, mais qu'il était diffusé autour d'eux et que leur seul espoir résidait dans *l'hamiltonien* ! Toute l'équipe de chasseurs engagea une fusillade nourrie. Enfin l'une des nombreuses balles tirée finit par faire mouche. Comme par enchantement la meute de tigres s'évanouit pour ne laisser place qu'à un unique cadavre. Dans le feu de l'action le professeur avait employé son langage scientifique. Tompkins, qui était lui aussi de la partie de chasse pensant que c'était là une invocation aux mânes d'une célèbre chasseur dénommé l'Hamiltonien, voulu en savoir plus. Le professeur expliqua alors que l'hamiltonien était une expression mathématique décrivant l'interaction de deux corps et que le nom venait du mathématicien irlandais Hamilton.

³⁷⁹ Nous ne pouvons perpétuellement faire des développements subsidiaires qui alourdiraient notre propos. Nous renvoyons donc à la littérature de vulgarisation scientifique sur cette théorie à laquelle nous faisons allusion. Citons cependant un passage de l'excellent petit livre de Sven Ortoli et de Jean-Pierre Pharabod (*Le Cantique des quantiques --Le monde existe-il ?*, La découverte /Poche, 48, Essais, Paris 1998). Pour Einstein comme pour ses partisans, le côté flou et indéterminé de la physique quantique ne pouvait satisfaire un scientifique. Pour eux cela montrait bien qu'il devait « y avoir quelque chose là-dessous. » On devait « retrouver des petites billes, ou des ondes, enfin quelque chose » qu'on sache se représenter. Et ils pensaient que si on ne les voyait pas encore, c'était parce que nos moyens étaient insuffisants. « Ce sont, disaient-ils, les "variables cachées" (...). Disons tout de suite que sous la forme où on les concevait à l'époque, ces "variables cachées" n'existent pas : c'est le résultat de l'expérience d'Aspect. » (p.p. 42 et 43). À propos de la réduction du paquet d'ondes et de l'onde de probabilité, les physiciens einsteiniens postulaient une interprétation statistique et désignaient par variables cachées les paramètres supplémentaires qui devaient permettre une description plus complète du phénomène. L'expérience d'Aspect ayant « réfuté cette hypothèse des variables cachées (...) ; seules subsistent des "théories à variables cachées non locales" tout aussi insolites que la physique quantique elle-même. » (p.p. 47 et 48)

Encore un mot sur la symbolique conceptuelle de la philosophie ou celle mathématisée de la physique par exemple. Les concepts sont des images, des intuitions formalisées presque à l'extrême. En physique, en astrophysique, en cosmologie, il y a toujours l'image mais elle est mathématisée. Ici nous allons peut être plus loin que Bachelard, car il a dit que l'image ne pouvait être remplacée par l'équation. Nous, nous disons que l'équation tient de l'image en ce sens qu'elle exprime quelque chose de la réalité, du fait qu'elle permet de numériser, de quantifier, de mesurer, bref de fournir des résultats quantitatifs d'une approximation suffisante pour cerner le réel à notre échelle tout au moins. Disons que les équations sont des images d'un autre ordre. Toute image est une représentation de l'esprit. On ne sort pas de la représentation mentale. C'est une construction nécessaire de l'esprit.

CHAPITRE II – la dialectisation bachelardienne

Quoique sans faire le pas de l'activation des universaux dans l'intellect par une instance exogène transcendante, tous les aristotéliens médiévaux nous semblent avoir eu l'intuition de cette mobilisation des universaux dans l'intellect pour tenter de s'expliquer la Révélation en tant que processus de communication exogène et transcendante. Le *comment* restait pour eux inexplicable. Bachelard, dans une démarche évidemment très différente des médiévaux, et par ailleurs inspirée (ou confortée) pensons-nous par Jung, mobilise les archétypes pour tenter d'expliquer l'onirisme poétique. De même, la démarche alchimique par son caractère suranné et désuet lui paraissait ressortir de réflexes archétypiques inconscients. Il appelle cela le rêve de profondeur des substances. Il métaphorise cela à la façon d'un alchimiste par l'image «d'un esprit caché ou prisonnier dans la matière». Voyait-il une analogie, ou du moins un rapport, entre cette profondeur de la matière et l'inconscient humain ?

A - Jung et Bachelard : les archétypes au chevet des universaux

Pour comprendre Bachelard, cet esprit scientifique (à la fois mathématicien et physicien), autant que philosophique, qui s'était spécialisé dans l'épistémologie des sciences, il faut considérer avec admiration l'ouverture d'esprit de cet homme. On pourrait l'accuser à tort de verser dans la pensée magique et le paranormal. Certes, il est ouvert à l'alchimie, comme Jung, esprit curieux et universel, l'a été un peu avant lui. Mais, uniquement parce qu'elle lui permet de repérer une psychologisation du sens que depuis toujours (et encore maintenant) nous intégrons aux phénomènes que nous observons. Nous venons de parler de psychologisation. Nous pensons que Bachelard doit en grande partie ce concept à Husserl. Nous nous proposons d'explorer maintenant cette double influence chez lui de Jung et de Husserl.

1 – The proof is in the pudding.

Citons, à l'appui de notre thèse, un passage significatif de *La terre et les rêveries du repos*. «Si l'on suit la longue étude que C. G. Jung a faite sur l'alchimie, on peut prendre une mesure plus complète du rêve de profondeur des substances. En fait, Jung l'a démontré, l'alchimiste projette sur les substances travaillées son propre inconscient qui vient doubler les connaissances sensibles. Si l'alchimiste parle du mercure, il pense "extérieurement" au vif-argent, mais en même temps il croit être en présence d'un esprit caché ou prisonnier dans la matière (cf. *Jung Psychologie und Alchemie*, p. 399), mais sous ce terme d'*esprit*, que la physique cartésienne réalisera, commence à travailler un songe indéfini, une pensée qui ne veut pas s'enfermer dans les définitions, une pensée qui, pour ne pas s'emprisonner dans les significations précises, multiplie les significations, multiplie les mots. Bien que C. G. Jung déconseille de penser l'inconscient comme une localisation *sous* la conscience, il nous semble qu'on peut dire que l'inconscient de l'Alchimiste se projette comme *une profondeur* dans les images matérielles pour tenter d'atteindre l'immatérialité sous-jacente.» Bachelard y voit une analogie avec les fécondes expériences de pensées, chères à Einstein, que nous venons d'évoquer. Expériences de pensée que pratiquent les physiciens modernes. Mais continuons notre citation : «Plus rapidement, nous dirons que l'Alchimiste projette sa profondeur. (...). Mais nous croyons utile de signaler, en toute occasion, une loi que nous appellerons l'isomorphie des images de la profondeur. En rêvant la profondeur, nous rêvons notre profondeur. En rêvant à la vertu secrète des substances, nous rêvons à notre être secret. Mais les plus grands secrets de notre être nous sont cachés à nous mêmes, ils sont dans le secret de nos profondeurs.»³⁸⁰ On peut aussi comprendre par là cette psychanalyse du savoir que Bachelard a entrepris.

Ce repérage était nécessaire pour pouvoir effectuer dialectiquement une dépsychologisation.

³⁸⁰ Bachelard, in *La terre et les rêveries du repos*, Corti, Paris, 1948/1988¹⁵ ; p. 50.

2 – La dialectique bachelardienne de la dépsychologisation.

Bachelard, il ne faut pas le perdre de vue, sous peine de faire un contre-sens en lisant ses livres sur les rêveries, est avant tout sinon l'inventeur, du moins le promoteur de l'épistémologie critique. Le principe fondamental de cette épistémologie consiste, selon nous, non pas à déconstruire mais à dépsychologiser, formule assez semblable à une réduction de type husserlien. C'est pourquoi, Bachelard a précisément retenu la posture de l'alchimiste, en tant qu'il était un lent travail d'appriovissement, si l'on peut dire, de la matière. C'est ce travail multimillénaire chez l'homo-sapiens qui a produit une psychologisation, dont Bachelard montre le caractère parasite. Il suit tout à fait Jung qui affirme que l'alchimiste projette son propre inconscient sur les substances longuement triturées, travaillées, explorées. Cela, par des techniques propres aux époques «prétechnoscientifiques», grâce à une sorte de sympathie, qui viennent amplifier ses connaissances sensibles. Bachelard parle dans *La psychanalyse du feu* «d'expériences substantialistes», et de «psychanalyse spéciale». Dans *La psychanalyse du feu* précisément, qui après son *Lautréamont* inaugure une production à deux voix, philosophico-littéraire et philosophico-scientifique, il nous prévient : «Notre ouvrage s'offre donc comme un exemple de cette psychanalyse spéciale que nous croyons utile à la base de toutes les études objectives. Il est une illustration des thèses générales soutenues dans un livre récent sur la formation de l'esprit scientifique. La pédagogie de l'esprit scientifique gagnerait à expliciter les séductions qui faussent les inductions. Il ne serait pas difficile de refaire pour l'eau, l'air, la terre, le sel, le vin, le sang ce que nous avons ébauché ici pour le feu.»³⁸¹

Du reste, la grande démonstration de Bachelard dans *La psychanalyse du feu* consiste à psychanalyser le résidu de croyances naïves «que nous ne (...) prenons plus dans leur traduction métaphorique. Nous oublions qu'elles ont correspondu à des réalités psychologiques. Or souvent les métaphores ne sont pas encore *déréalisées, déconcrétisées*. Il traîne encore un

³⁸¹ Bachelard, in *La Psychanalyse du feu*, Gallimard, 1937/1949 ; p.p. 14-15.

peu de concret dans certaines définitions sainement abstraites. Une psychanalyse de la connaissance objective doit revivre et achever la *déréalisation*.»³⁸²

3 – Illustration de cette psychologisation inhérente à la pensée.

C'est en effet ce qu'il fera par la suite pour l'eau, l'air et la terre. Pour ces quatre fondamentaux de la pensée magique immémoriale et que l'on retrouve dans nombre de cosmogonies primitives, auxquelles il ajoutera plus tard l'espace, Bachelard s'ingénie précisément à démasquer toutes les projections subjectives stratifiées. Projections par lesquelles l'homme a longuement tenté d'appréhender les phénomènes avec le désir d'être objectif sans y parvenir vraiment. Il dépsychologise les sens de toujours ancrés dans l'inconscient humain. Du reste, «(...)», les conditions anciennes de la rêverie ne sont pas éliminées par la formation scientifique contemporaine. Le savant lui-même quand il quitte son métier, retourne aux valorisations primitives. (...)» c'est pourquoi Bachelard va consacrer une partie de ses « efforts à montrer que la rêverie reprend sans cesse les thèmes primitifs, travaille sans cesse comme une âme primitive, en dépit des succès de la pensée élaborée, contre l'instruction même des expériences scientifiques.»³⁸³ Le but de Bachelard est bien, comme il le dit, d'arracher l'esprit «au narcissisme que donne l'évidence première.»

Il convient donc de démasquer toutes ces projections, afin de pouvoir échapper à l'enrobage des choses. Car, dans ce processus d'enrobage, l'esprit humain met de lui-même, sans pouvoir atteindre le sens profond, et cela nuit à la connaissance véritable, en la faisant difficilement progresser. À ce stade de notre réflexion et sans aller encore plus avant, faisons un détour par la phénoménologie husserlienne.

B - Husserl et Bachelard : la phénoménologie transcendantale.

³⁸² Ibid ; p.117.

³⁸³ Ibid ; p.13.

C'est en 1929 que Husserl (1859-1938) donne à la Sorbonne ses conférences sur la phénoménologie transcendentale. Elles furent consignées dès la même année dans *Les Méditations cartésiennes* et traduites en France en 1931 par Emmanuel Lévinas et Gabrielle Peiffer. Ces Méditations ont constitué «à la fois une introduction à la phénoménologie transcendentale et une synthèse des recherches de leur auteur».³⁸⁴ Comme le pensait Léon Brunsschvicg, c'était un évènement qu'un philosophe ne pouvait manquer. Nous supputons, car nous n'avons pas entrepris de recherche sur ce sujet, que Bachelard ait pu y assister. Car, en 1927, il soutient sa thèse de doctorat en philosophie. Intitulée : *Essai sur la connaissance approchée*, elle est suivie par la publication précisément en 1929 de son travail sur *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*. Bachelard vient donc de faire son entrée dans le monde universitaire comme historien des sciences. Il va poursuivre ce chemin avec, en 1932, *La valeur inductive de la relativité* et, en 1934, avec *Le Nouvel Esprit scientifique*. Plus tard, en 1940, il va publier *La Philosophie du Non*, en 1949 *Le Rationalisme appliqué*, en 1951 *L'Activité rationnelle de la physique contemporaine*, et enfin en 1953 *Le Matérialisme rationnel*. Au passage, citons les contemporains de Bachelard (1884-1963). En particulier ceux qui sont nés à peu près à la même époque que lui, il y a Maritain (1882-1973), Jaspers (1883-1969) et Heidegger (1889-1976).³⁸⁵

Nous pensons que Bachelard a baigné dans l'ambiance de révolution culturelle qui a caractérisé son époque et qu'il s'est imprégné comme une éponge de tout ce qui s'est présenté sur le plan scientifique et philosophique. Cela est évident pour Jung, parce qu'il en parle. Il en est de même pour Husserl, dont à notre connaissance il ne parle pas. Et pourtant la méthodo-

³⁸⁴ Ces Méditations cartésiennes ont donc pour origine les conférences faites en 1929 à Paris puis à Strasbourg. Husserl développa considérablement ensuite en Allemagne ce qu'il n'avait qu'esquissé en France.

³⁸⁵ Ajoutons quelques autres philosophes et savants que Bachelard a pu côtoyer ou du moins connaître par leurs œuvres : Novalis (1772-1801), James (1842-1910), Nietzsche (1844-1900), Freud (1856-1939), Levy-Brull (1857-1939), Durkheim (1858-1917), Bergson (1859-1938), Husserl (1859-1938), Alain (1868-1951), Adler (1870-1937), Mauss (1875-1950), Jung (1875-1963), Sartre (1905-1980). Sans parler de toutes les sommités de la physique de son temps. La culture de Bachelard était phénoménale et universelle. Notons aussi qu'il était bon connaisseur de Bergson.

logie bachelardienne a une étrange affinité avec l'approche phénoménologique de Husserl.

1 – L'approche phénoménologique transcendantale husserlienne

Cette phénoménologie est dite transcendantale, en tant que méthode visant à saisir, par delà les êtres empiriques et individuels, les essences absolues de tout ce qui est. Elle ne pouvait que rejoindre les propres conceptions épistémologiques de Bachelard. Cette posture philosophique nouvelle, allant plus loin que la phénoménologie de Hegel, ramenait à l'essentiel. Elle se détournait des théories pour se concentrer sur les choses elles-mêmes. Elle cherchait à atteindre les seules essences, comme on le sait, par la mise entre parenthèse et la suspension du jugement (*l'époché*). Elle mettait alors en face de la seule réalité irréductible que constitue le moi transcendantal. Elle se refusait de poser quelque chose "derrière" les phénomènes, considérant le phénomène comme la seule réalité. Pour Husserl il n'y a pas d'essence en dehors de l'existence. L'essence se manifeste dans le phénomène que saisit la conscience.

Husserl a élaboré, rappelons-le ici, une méthode de pensée qu'il qualifiait lui-même d'ascèse, afin de réaliser une véritable science des phénomènes, étrangère à la pensée naturelle. Sa méthodologie se déploie selon trois moments, caractérisés par des réductions éidétique, phénoménologique et transcendantale.³⁸⁶ Le premier moment consiste dans l'exploration de tous les aspects du phénomène. Il est étudié méthodiquement et donc scientifiquement dans le divers de son donné (c'est la variation des aspects). Il est apuré concomitamment grâce à la suppression de tous les aspects psychologiques et accidentels qui en constituent l'enveloppe. Le but est de ne retenir du phénomène que son εἶδος (= essence). C'est pourquoi Husserl nomme cette étape la réduction éidétique. Autrement dit, le phénomène est déshabillé de ses accidents comme de ses présupposés psychologiques. La pensée se trouve donc dépouillée de ses scories. Cette étape permet de réduire à son essence, le donné tel qu'il apparaît dans la perception. Le second mo-

³⁸⁶ Cf notre Mémoire de Maîtrise, *La corporéité entre physique et métaphysique*, Université de Metz, 2001 ; pp 76 et 77.

ment consiste en une *réduction phénoménologique* ou *epoché*, c'est-à-dire en la suspension du jugement quant à toute croyance naïve à l'égard du monde. Le monde n'est pas nié, mais en quelque sorte mis momentanément entre parenthèses. L'*ego meditans* s'abstrait volontairement de tout horizon spatio-temporel auquel est attaché inévitablement l'objet visé par la conscience. C'est pourquoi Husserl appelle cette étape la réduction phénoménologique ou mieux encore l'*epoché* (du grec εποχη = arrêt, interruption, cessation). Quand Husserl procède ainsi, il ne nie pas ce "monde" comme s'il était un sophiste et ne met pas en doute son existence comme s'il était un sceptique. Enfin, lors du troisième moment, s'opère la réduction transcendentale. Le moi empirique (psycho-physique comme dit Husserl) ainsi que du reste la conscience d'autrui (*alter ego*) font l'objet d'une *purification*. Cette dernière opération de pensée consiste à atteindre l'*ego* comme évidence nécessaire, parce que conscience de soi constituant le monde avant même toute autre intentionnalité. Le sujet se saisit comme *ego transcendental*. C'est pourquoi, Husserl qualifie cette ultime étape de réduction transcendentale.

Nous verrons, comme le dit Hyppolite, que «Gaston Bachelard croyait à la pureté et à la grandeur de la science», croyance qu'il partageait avec Husserl. «Mais si Bachelard a une idée aussi pure que Husserl de la science, cette idée est bien davantage chez lui celle de la science contemporaine, de la science effective avec ses immenses laboratoires, et l'armature de toutes les réalisations techniques. Le savant dont parle G. Bachelard, c'est celui qui dispose du microscope électronique, des grandes calculatrices, de la chambre de Wilson ou de l'accélérateur des particules. Il est remarquable que G. Bachelard décrive si exactement la science du XX^e siècle avec leurs laboratoires et leurs ingénieurs, et qu'il associe dans une pensée dialectique le rationalisme de l'appareil mathématique (...), au réalisme efficace d'une technique qui crée les phénomènes plus qu'elle ne les trouve. Ainsi se réalisent ces corps purs qui sont perdus dans la nature, ou ces structures que la pensée fait sortir de leur confusion première.»³⁸⁷

³⁸⁷ Hyppolite in *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, QUADRIGE/PUF, 1991 ; p.p. 677 et 678

Écoutons encore Hyppolite qui nous dit : «Déjà Freud, en même temps qu'il faisait du rêve un langage, insistait sur sa syntaxe originale, sur sa logique propre irréductible et intraduisible. C'est à la conquête de cet inconscient, plus matériel que formel, plus cosmique que social — celui où Jung cherchait ses archétypes —, que Bachelard s'est attaché. Il se révèle dans la poésie, ce langage qui devient la véritable image des images. (...) il découvrait une nouvelle méthode pour comprendre l'essence du poétique et de la rêverie (...).»³⁸⁸

On ne peut qu'être admiratif de cette analyse séduisante d'Hyppolite à propos de l'œuvre de Bachelard. Cela ne nous empêche pas, dans un esprit dialectique plutôt que polémique, d'en développer l'antithèse. Cela, afin de tenter de supputer la synthèse purificatrice des ambiguïtés qui peuvent apparaître au regard de la totalité de l'œuvre de Bachelard. Nous croyons que les mânes de notre philosophe n'en seraient pas irritées. Cette oeuvre serait scientifique d'une part et, comme la caractérise certains, poétique d'autre part. Pour nous, tous les ouvrages de Bachelard sont philosophiques. Nous pensons qu'il ne faut pas opposer chez lui "le poétique" et "l'épistémologique". Il y a une unité dans sa réflexion si on la considère sous son angle dialectique. Certes, il a mis en œuvre une nouvelle approche pour appréhender l'essence du poétique et de la rêverie, laquelle est la mère de la poésie. Mais, nous croyons surtout que ce n'était pas là la visée de Bachelard. Pour lui, la signification objective des phénomènes se reconstruit après une sorte de déconstruction.

2 – Une déconstruction qui rappelle l'époché husserlienne.

Ce terme *déconstruction* nous paraît le plus approprié sans pour autant nous satisfaire. Déconstruction que permet une rupture radicale avec ce que la subjectivité suggère. Bachelard propose de construire (non pas reconstruire !) dialectiquement l'objectivité contre l'objet immédiat, à savoir de désenclaver l'explication véritable de la subjectivité parasite. Parasitage qui fausse le vrai savoir, ralentissant de ce fait son avènement en tant que savoir

³⁸⁸ Hyppolite in *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, QUADRIGE/PUF, 1991 ; p. 682.

véritable. Cette posture critique aboutit à refuser les séductions d'un faux savoir qui se dissimule sous les mots, les images, les métaphores incrustées dans l'intellect par le biais des rêveries ancestrales, au demeurant empreintes de séductions poétiques. Les savants eux mêmes succombent à cette séduction, qu'ils aient quitté ou non leurs laboratoires, qu'ils aient quitté ou non leurs calculs et leurs équations. En réalité, ce qui permet d'accéder à une traduction mathématique des phénomènes, n'est autre qu'une image, toutefois rationnelle et efficace, mais quand même une image créée par l'intellect comme toute image.

Par les rêveries et les hypothèses accumulées à partir d'évidences, « (...) nous formons ainsi, dit Bachelard, des convictions qui ont l'apparence d'un savoir. Mais la source initiale est impure : l'évidence première n'est pas une vérité fondamentale (...).»

Et Bachelard nous disant que même le scientifique, après qu'il ait quitté son laboratoire, ou ses travaux, succombe sans même s'en rendre compte aux charmes poétiques de la pensée magique, nous semble faire le même constat qu'Eddington. Ce célèbre professeur de l'Université de Cambridge enseignait l'astronomie. Savant de renommée mondiale en son temps, il fut célèbre pour ses travaux sur la constitution interne des étoiles et sur la relativité. Dans un de ses livres, il nous fait une confidence révélatrice sur ce charme de la pensée magique. Il nous y livre en effet ses interrogations que nous résumons ci après. S'occupant un jour de la question de la formation des vagues sous l'influence du vent, il s'était plongé dans un traité d'hydrodynamique. Sur deux pages, ce traité étudiait la formation et la persistance des vagues en dépit de la viscosité. Il y était démontré grâce à l'emploi de maintes équations complexes, et des forces *ad hoc* étant appliquées à la surface du liquide, qu'un vent inférieur à 80 m/h laissait intacte la surface du liquide, tandis qu'un vent de 3000 m/h provoquait de puissantes vagues. On s'en serait douté sans pour autant être en mesure d'estimer les forces des vents que, seul la modélisation physico-mathématique révélait. Et, l'auteur du traité de noter avec modestie que son étude ouvrait des aperçus fort importants sur les premières phases de la formation des vagues.³⁸⁹

³⁸⁹ *La matière du monde physique*, Payot, Paris, 1929; p.p. 314 et 315.

Eddington ajoute alors : «En d'autres circonstances, le même sujet s'est présenté à mon esprit; j'ai ouvert cette fois un livre d'un autre genre et j'ai lu :

Les vents folâtres soufflent sur les eaux;

Toute la journée ils les ont fait sourire et resplendir des plus riches couleurs

Ensuite, d'un geste, la grêle arrête la danse

Et disperse l'enchantement. Elle ne laisse plus qu'une blancheur ininterrompue, un rayonnement accumulé

De l'espace, la paix étincelante, sous la nuit.»

Il s'agissait d'un poème de Rupert Brooke. Et Eddington de commenter : « Les mots magiques font revivre la scène : nous sentons la Nature toute proche de nous, s'unissant à nous; nous sommes imprégnés de la joie des vagues dansant sous le soleil et de l'émotion du spectacle de la clarté lunaire sur le lac gelé. En de pareils moments, nous ne nous disons pas : "comme il est ridicule pour un homme doué de six sens bien solides et d'une intelligence scientifique de se laisser jouer de cette façon. La prochaine fois je prendrai mon traité d'hydrodynamique". Il est bon que nous ayons de pareils moments; comme la vie serait mesquine et rabougrie si nous n'attachions pas au monde, extérieur à nous, d'autre signification que celle qui résulte des mesures des appareils de physique ou des symboles mathématiques. Bien entendu, ce sont des illusions (...)»³⁹⁰ Ces propos d'Eddington illustrent bien ce qu'affirme Bachelard, dont nous allons exposer maintenant la méthode.

3 – La méthode préconisée par Bachelard.

Il ne faut pas se leurrer sur les intentions de notre philosophe qui démonte patiemment toutes sortes de rêveries psychologisant la perception des éléments naturels. Sa "poétique" est une démonstration de cette psychologisation, constante et ininterrompue, accumulée au cours d'une rêverie immémoriale. Pendant des centaines de millénaires nous dit Bachelard, les objets ont d'abord été rêvés. Or peut-il se rêver quelque chose sans le concours de

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 315.

l'imagination ? Quel est donc le rôle de cette faculté du psychisme pour Bachelard ?

a) Le rôle de l'imagination. L'imagination est mère de la rêverie.

Une rêverie méditative tente «de voir sous ce qui est vu». Cette tentative de percer la profondeur sous la surface des choses, sous l'évidence spatiale en quelque sorte, fait appel à l'imagination. Pour cette rêverie méditative de l'intérieur de la matière, il y a «un espace du dedans», un volume du dedans, un volume dans le volume des choses, une immensité de la profondeur de cet «espace du dedans». Il faut imaginer ce qui est en profondeur, ce qui est sous ce qui est vu et qu'on ne voit pas. Dans *La poétique de l'espace* Bachelard passe en revue, la profondeur, le dedans et le dehors, l'immensité, la miniature, dans le registre aussi bien de l'intime que de l'altérité de l'univers. Toutes les déterminations que génère cette poétique depuis concrètement celle de la maison avec sa cave et son grenier, celles de la hutte, du nid, de la coquille, des tiroirs, des coffres et des armoires jusqu'au désert, lui sert à prouver, comme il l'affirme, «que l'imagination augmente les valeurs de la réalité». Il faut «dépasser les problèmes de la description».³⁹¹

Par ailleurs, ce qui permet de rêver parce que nous libérant du réalisme, c'est «d'intégrer les hésitations, les ambiguïtés». C'est aussi le fait que «sans cesse l'imagination imagine et s'enrichit de nouvelles images». C'est par-dessus tout que «les idées s'affinent et se multiplient dans le commerce des esprits» et que les images «réalisent une très simple communion des âmes.»³⁹² Pour atteindre à cette multiplicité ordonnée, il faut se servir de la dialectique. Se faisant, Bachelard souscrit aux propos qu'il cite de Armand Petitjean,³⁹³ pour qui la dialectique de la pensée dans son agitation, avec ou sans image, permet à l'Imagination de se déterminer. S'autodéterminant,

³⁹¹ Cf. pour ces bribes de citations que nous présentons en leur donnant une portée générale, la page 24 de *La poétique de l'espace*, op. cit..

³⁹² Nous avons pris ces deux bribes de citation, la première page 18 dans *La poétique de l'espace*, op. cit., et la seconde page 682 chez Hyppolite, op. cit., car nous n'avons pas réussi à situer cette citation dans *La poétique de l'espace*.

³⁹³ Malgré nos recherches, nous n'avons pu trouver qui était cet auteur que cite Bachelard.

elle échappe aux déterminations de la psychologie, psychanalyse comprise. C'est pourquoi, Bachelard postule qu'il faut avant toute chose «briser les élans d'une expression réflexe, psychanalyser les images familières pour accéder aux métaphores et surtout aux métaphores de métaphores.» En effet, « (...) les métaphores ne sont pas de simples idéalizations (...), mais au contraire s'appellent et se coordonnent plus que les sensations, au point qu'un esprit poétique est purement et simplement une syntaxe des métaphores.»³⁹⁴

Bachelard se contredirait-il en énonçant qu'il faut psychanalyser les images familières alors même qu'il admet que l'Imagination échappe aux déterminations de la psychologie, psychanalyse comprise. Nous verrons que Bachelard s'interroge sur l'ontologie mystérieuse de l'image. Celle-ci relève d'une ontologie directe surgissant spontanément du sein de la rêverie. Nous y reviendrons. De même, dit-il, « (...) plus que la volonté, plus que l'élan vital, l'Imagination est la force même de la production psychique. Psychiquement, nous sommes créés par notre rêverie. Créés et limités par notre rêverie, car c'est la rêverie qui dessine les derniers confins de notre esprit.»³⁹⁵

La psychanalyse du feu a fourni à Bachelard tous les éléments illustrant sa thèse. Comme nous venons de le dire cette thèse est une démonstration de la psychologisation du savoir qui transparait dans la langue et particulièrement dans le langage poétique. Ses autres ouvrages où il applique sa méthode illustrative à l'air, à l'eau et à la terre ainsi qu'à l'espace ne seront qu'une contribution en extension et en compréhension de ce qu'il a déjà montré et théorisé en grande partie.

À ce sujet, l'intérêt de Bachelard pour l'alchimie est non seulement significatif, mais encore productif. Nous en voulons pour preuve toute son analyse sur l'imagination (et l'image) matérielle, sur l'imagination (et l'image) dynamique, sur l'image primitive, sur l'image animiste, sur le rêve de profondeur des substances telle que la professait l'expérience alchimique, avec toute sa terminologie si caractéristique (cf l'utilisation de mots comme transmutation, intimité, intérieur, imprégnation, prégnance, astringence,

³⁹⁴ Ibid ; p.p. 179 et 180.

³⁹⁵ Cf *La psychanalyse du feu* ; op. cit. ; p. 181

germination, purification, affinement, corruption, fluide, précipité, pierre philosophale, valorisation, etc). C'est là un «résidu de croyances» naïves qui persiste dans l'inconscient humain, mais qu'il ne faut pas mépriser en tant qu'il a joué, qu'on le veuille ou non, son rôle dans la conquête et l'évolution du savoir. La phénoménologie primitive est bien, comme le dit Bachelard dans *La psychanalyse du feu*, une phénoménologie de l'affectivité. Affectivité nécessaire, point n'est besoin de le démontrer, pour qu'elle puisse être une phénoménologie de l'imagination.

Les conditions ancestrales de la rêverie perdurent, n'étant «pas éliminées par la formation scientifique contemporaine. Le savant lui-même quand il quitte son métier, retourne aux valorisations primitives.» Bachelard s'est entre autre consacré «à montrer que la rêverie reprend sans cesse les thèmes primitifs, travaille sans cesse comme une âme primitive, en dépit des succès de la pensée élaborée, contre l'instruction même des expériences scientifiques.» Et, comme Bachelard l'a montré dans *La philosophie du Non*, la science du XX^e siècle a reconnu ses limites, alors même qu'elle explorait pourtant des *terrae incognitae* du savoir, se laissant emporter au large par l'Imagination scientifique des chercheurs, qu'ils soient ou aient été physiciens, astrophysiciens, cosmologistes, mathématiciens, biologistes, généticiens, logiciens, etc.

b) La «Philosophie du Non» et la transcendance expérimentale.

On ne doit pas attendre de la science des révélations définitives. Les savants ne peuvent que démentir une telle prétention de la science à être un absolu. Ils savent trop le caractère instrumental et transitoire de leurs théories, de leurs modélisations, dans cette confrontation avec la nature pour en pénétrer les secrets. En revanche, la science apporte à la philosophie d'éviter tout dogmatisme. Plus et mieux qu'Emmanuel Kant qui s'appuyait seulement sur l'introspection réflexive, les savants du XX^e siècle ont montré les limites d'une certaine interprétation des principes rationnels. Lorsqu'on veut les enfermer dans le carcan du domaine conceptuel, lorsqu'on réduit la notion d'intelligibilité aux principes rigides, quoique sûrs, de la logique classique,

on oublie alors le principe plus large de cohérence. La pensée se doit d'être à notre sens dialectique, en tant que la dialectique participe d'une cohérence supérieure parce qu'elle tient compte des contradictions qui sont surmontées dans la progression intellectuelle. Euclide, Archimède, Newton, Lavoisier, Laplace pour n'en citer que quelques uns parmi les géants qui ont fait la science, n'auraient pas pu nous léguer autre chose que ce qu'ils pouvaient à leurs époques respectives. La philosophie des sciences aujourd'hui s'enrichit de contributions paradoxales et en vient à se présenter comme une philosophie du NON. «Avant tout, écrit Bachelard, il faut prendre conscience du fait que l'expérience nouvelle dit non à l'expérience ancienne, sans cela, de toute évidence, il ne s'agit pas d'une expérience nouvelle. Mais ce non n'est jamais définitif pour un esprit qui sait dialectiser ses principes, constituer en soi-même des nouvelles espèces d'évidences, enrichir son corps d'explication sans donner aucun privilège à ce qui serait un corps d'explication naturel propre à tout expliquer.»³⁹⁶

Illustrons par quelques exemples la rupture survenue, surtout au XX^e siècle, «entre la connaissance sensible et la connaissance scientifique» que Bachelard définit comme une «*transcendance expérimentale*». Mais si la science nouvelle se présente comme une transcendance en tant qu'elle est un au-delà de l'organe, elle n'en est pas moins, croyons-nous, être d'abord et avant tout une transcendance en tant qu'elle est un au delà de l'évidence. Avec Lobatchevsky, Bolyai puis Riemann, la géométrie euclidienne du plan (rayon de courbure nul) est complétée par celle pseudosphérique (rayon de courbure négative) et celle sphérique (rayon de courbure positive). La géométrie, si on peut encore parler de géométrie, s'enrichit donc d'espaces à courbure positive ou négative. Avec Cantor, l'arithmétique archimédienne s'enrichit de la notion de coupures, et l'ensemble des nombres réputé continu présente désormais des discontinuités. Une arithmétique de l'infini voit aussi le jour, grâce principalement à Cantor, ouvrant des perspectives mathématiques nouvelles. Avec Rutherford, il apparaît que les éléments peuvent se transmuter les uns dans les autres et la chimie n'est plus seulement une chimie lavoisienne. Avec Einstein, naît une physique relativiste non

³⁹⁶ Cf. *La philosophie du non*, puf, Paris, 1940 ; p.p. 9 et 10.

newtonienne. Avec Heisenberg, l'*incertitude* apparaît aux côtés du bon vieux déterminisme et la physique s'enrichit d'une physique non laplacienne. Enfin, depuis les années soixante du siècle dernier, avec les travaux de L. A. Zadeh sur la notion de *sous ensemble flou* (fuzzy set), une *logique floue* fait son entrée aux côtés de notre logique classique aristotélicienne.³⁹⁷ Louis de Broglie dans son ouvrage *Physique et microphysique*³⁹⁸, semble entrevoir la fin du règne de l'objectivité au sens traditionnel du mot quand il parle de cette « mystérieuse *fonction* ψ » qui lie le couple formé par le savant et le réel. Cette fonction ψ nous semble avoir trait quelque part avec le psychologisme bachelardien.

C – La synthèse inachevée.

Nous espérons que nous ne nous trompons pas dans notre compréhension des travaux de Bachelard, quand nous pensons qu'il aurait voulu nous donner encore une synthèse pour parfaire sa dialectisation du savoir humain. Il nous semble qu'il a eu plus que l'intuition de cette synthèse. En effet, nous sommes en présence, avec l'ensemble de son œuvre, de deux moments apparemment contradictoires. Ils le sont bien en effet. Mais la chronologie des moments est inversée. Il ne pouvait du reste en être autrement, et il n'est pas nécessaire de replacer ces moments dans leur ordre *chronohistorique*. C'est une *rétro-démonstration* qu'il a effectuée. Il a d'abord montré ce qu'était devenue la science moderne à l'aune de l'épistémologie critique qu'il a employée et préconisée. C'est-à-dire un savoir qui s'est en grande partie dépouillé de sa psychologisation, qui s'est donc presque totalement dépsychologisé. Puis il a démonté la pensée magique qui enrobe toutefois toujours notre perception des choses (objets, phénomènes). Cette pensée préscientifique et même «prétechnoscientifique», comme il dit, persiste même chez le savant quand il est sorti de son laboratoire ou quand il a quitté momentanément ses travaux scientifiques théoriques.

³⁹⁷ Cf. Bernadette Bouchon-Meunier, *La logique floue*, puf, Que sais-je n° 2702, 1999³. On peut parler d'un dépassement par l'introduction de l'analyse mathématique dans la statistique descriptive des ensembles non homogènes.

³⁹⁸ *Physique et microphysique*, Albin Michel, 1947; p.150.

1 – La phénoménologie du retentissement et de l’intersubjectivité.

C’est, nous semble-t-il, la question de l’imagination poétique qui a conduit Bachelard à envisager la synthèse. Il dit ceci de lui dans l’introduction à *La poétique de l’espace*. «Un philosophe qui a formé toute sa pensée en s’attachant aux thèmes fondamentaux de la philosophie des sciences, qui a suivi, aussi nettement qu’il a pu, l’axe du rationalisme actif, l’axe du rationalisme croissant de la science contemporaine, doit oublier son savoir, rompre avec toutes ses habitudes de recherches philosophiques s’il veut étudier les problèmes posés par l’imagination poétique.» Notons que devant un tel aveu, la tentation est grande de faire le rapprochement avec l’époché husserlienne. Et Bachelard de poursuivre : «Ici le passé de culture ne compte pas; le long effort de liaison et de construction de pensée, effort de la semaine ou du mois, est inefficace.»³⁹⁹ L’image «relève d’une *ontologie directe*. C’est à cette ontologie que nous voulons travailler. C’est donc bien souvent à l’inverse de la causalité, dans le retentissement, si finement étudié par Minkowski, que nous croyons trouver les vraies mesures de l’être d’une image poétique. Dans ce retentissement, l’image poétique aura une sonorité d’être. Le poète parle au seuil de l’être. Il nous faudra donc pour déterminer l’être d’une image en éprouver, dans le style de la phénoménologie de Minkowski, le retentissement.»⁴⁰⁰ L’image poétique nouvelle par son «caractère vraiment inattendu», échappe à la causalité. La psychologie comme la psychanalyse ne peuvent fournir une explication satisfaisante de cette spontanéité, de cet avènement inattendu, ainsi que de «l’adhésion qu’elle suscite dans une âme étrangère au processus de sa création». L’image prend immédiatement racine en *alter ego*. «La communicabilité d’une image singulière est un fait de grande signification ontologique». On a affaire à une communion. On ne peut s’empêcher de penser, encore ici à propos de cette communicabilité, à l’*intersubjectivité* husserliennene. Avec cette «image soudaine», cette «flambée de l’être dans l’imagination,» l’acte poétique donc

³⁹⁹ Gaston Bachelard, *La poétique de l’espace*, Quadrige/Presses Universitaires de France, Paris, 1992⁵ ; p. 1.

⁴⁰⁰ Gaston Bachelard, *La poétique de l’espace*; p. 2.

échappe à une approche psychanalytique, à quelque enquête cherchant à déterminer la personnalité d'un poète. «Il faut en venir, pour éclairer philosophiquement le problème de l'image poétique, à une phénoménologie de l'imagination. Entendons par là une étude du phénomène de l'image poétique quand l'image émerge dans la conscience comme un produit direct du cœur, de l'âme, de l'être de l'homme saisi dans son actualité.»⁴⁰¹ Cette émergence est universellement partagée.

2 – La dialectisation sous jacente de la totalité de l'œuvre de Bachelard.

Dans ses travaux précédents sur l'imagination, Bachelard s'était situé le plus objectivement possible, «devant les images des quatre éléments de la matière, des quatre principes des cosmogonies primitives.» Cela pose, répétons-le en citant Hyppolite, un problème de compréhension. «Il y a en effet une énigme dans la philosophie de Gaston Bachelard. Cet authentique fondateur de l'épistémologie contemporaine, celui qui a décrit le plus exactement la croissance irréversible des sciences actuelles – et avec quelle compétence –, celui qui a plus que tout autre insisté sur la rupture (non dialectique)⁴⁰² de ces sciences et de l'expérience naïve, est aussi celui qui s'est enfoncé dans le rêve et la rêverie des éléments naturels, le feu, l'air, l'eau et la terre qui n'ont plus aucun site dans le monde de la science. Il a poétiquement sublimé l'expérience naturelle, tandis qu'il psychanalysait l'esprit scientifique pour le purifier définitivement, si c'est possible, de tous ses préjugés profonds et ambigus qu'à son insu même il traîne derrière lui. Il a ainsi, selon ses propres expressions, vécu deux vies, celle de la poésie enracinée dans le cosmique et l'élémentaire, celle de la science abstraite et pure (...).» Et Jean Hyppolite ajoute «Nous n'insisterons pas trop ici sur cette dualité apparente du génie de Bachelard, voulant surtout montrer ce que fut son épistémologie, mais il était impossible de la passer sous silence (...).»⁴⁰³ Malgré tout notre respect pour ces propos d'Hyppolite, nous croyons que l'énigme dont il parle s'évanouit si on tient compte, contrairement à ce qu'il

⁴⁰¹ Toutes les bribes de citation supra sont tirées de *La poétique de l'espace*; p. 2.

⁴⁰² Ce «(non dialectique)» est d'Hyppolite. Nous espérons montrer que cette rupture l'est.

⁴⁰³ Hyppolite in *Figures de la pensée philosophique*, Tome II, QUADRIGE/PUF, 1991 ; p.p.

nous semble penser, de la dialectisation sous-jacente à la totalité de l'œuvre de Bachelard, dialectisation inachevée puisque, à notre avis, il en a à peine esquissé la synthèse.

3 – L'énigme de la communicabilité ontologique de l'image.

Le développement ci-dessus était nécessaire avant de revenir à notre problématique concernant la présence des universaux dans l'intellect humain, voire de leur existence transcendante. En effet, Bachelard s'est bien posé consciemment, explicitement, la question du fondement ontologique de l'image. Comme nous venons de le dire ci-dessus, il aborde cette question dans *La poétique de l'espace*, question à laquelle, dit-il, il veut travailler. Citons à nouveau le passage de ce livre. «Dans sa nouveauté, dans son activité, l'image poétique a un être propre, un dynamisme propre. Elle relève d'une *ontologie directe*. C'est à cette ontologie que nous voulons travailler. (...) La communicabilité d'une image singulière est un fait de grande signification ontologique. Nous reviendrons sur cette communion par actes brefs, isolés et actifs. Les images entraînent — après coup — mais elles ne sont pas les phénomènes d'un entraînement. (...)»⁴⁰⁴ Malgré ce qu'il affirme, il ne nous semble pas être tout à fait revenu sur ce phénomène de communion, ni donc avoir résolu cette question de l'ontologie des images. Mais, il avait bel et bien intuitionné cette question et il s'était proposé d'approfondir, en y revenant, le fait de la communicabilité de l'image.

C'est son adoption de la théorie jungienne des archétypes qui nous fait penser que le concept d'inconscient collectif a quelque chose à voir avec cette *communicabilité*, cette *communion* et cette *transsubjectivité* de l'image. Le lapin ne peut sortir du chapeau du prestidigitateur, sans qu'il n'y soit déjà. Comme les penseurs médiévaux qui, eux, fondaient leurs spéculations sur la présence des universaux dans l'intellect humain, Bachelard a pu envisager de fonder l'ontologie de l'image, et partant de l'imagination, sur les archétypes enfouis dans l'inconscient humain. On peut même en quelque sorte rapprocher l'inconscient collectif jungien de l'*intersubjectivité* husser-

⁴⁰⁴ Cf. *La poétique de l'espace*, Quadrige/puf /24, Paris, 1992⁵ ; p.2.

lienne. Ce qui incite à envisager le caractère universel et évolutif de la psychologisation, qui dès lors ne la limiterait pas aux seuls archétypes. Le contenu de cette psychologisation nous semble d'ailleurs devoir évoluer. Car, quoique pouvant se présenter comme un invariant dans la diachronie, il est assez évident que ce caractère puisse se transformer très lentement, s'enrichissant au cours du temps, et que sans doute rien ne se perde de ce contenu. Mais on ne peut écarter l'inverse, c'est-à-dire l'appauvrissement. C'est la transitivité de la subjectivité (une sorte de *transsubjectivité*) qui permet l'universalité de la psychologisation. Cette transitivité ne procède pas d'une génération spontanée. Elle provient, répétons-le, à notre échelle tout au moins de l'isomorphisme entre l'intellect et la structure du réel. Isomorphisme qui s'est forgé au cours d'une évolution du vivant sur des millions d'années. Les formes du réel, éprouvées à l'occasion de milliards de milliards de milliards d'expériences (et peut être même de la taille de google, i.e. 10^{100}) de plus en plus complexes ont modelé le psychisme élémentaire de l'animal qui l'a légué au psychisme humain. L'homme l'a, certes, beaucoup perfectionné. Cette sophistication mémorisée a conservé et emmagasiné dans l'inconscient, un stock d'informations sous formes d'images, de symboles, de métaphores, de comparaisons, etc. et pourquoi pas d'affects. Est-il possible de s'en défaire totalement ? D'où le soupçon qui transparaît chez Bachelard lui-même d'une irréductible et nécessaire psychologisation.

4 - Réflexion conclusive sur la parenté entre rêve et rêverie.

Terminons notre réflexion ci-dessus par une ouverture sur le paranormal, au risque de nous déprécier auprès des esprits par trop rationalistes. Il nous semble qu'il y aurait une recherche à faire, à partir de ce que nous venons de dire, sur la transmission de pensée. Mais il s'agit là d'un autre sujet qui n'est pas aussi paranormal qu'on le pense.

Bachelard s'est laissé prendre, lui aussi nous semble-t-il, par cette séduction qu'il ne dénonce d'ailleurs qu'avec sympathie, nous avons même envie de dire amicalement, nostalgiquement. Nous croyons qu'il faut même aller

plus loin. Lui, le père en France d'une épistémologie critique, va reconnaître, à travers sa dialectisation de l'évolution du savoir, le rôle incontournable qu'a joué le rêve éveillé. La rêverie et le rêve éveillé, le rêve diurne comme le rêve nocturne ont la même essence, en tant que ceux-ci alimentent indubitablement celui là, et que leur dénominateur commun est précisément l'inconscient. Jacques Lacan en témoigne qui nous dit que «l'inconscient, c'est très exactement l'hypothèse qu'on ne rêve pas seulement quand on dort.»⁴⁰⁵

Bien sûr, Bachelard ne parle pas du rêve nocturne, mais il ne nie pas le rôle de l'inconscient et de sa participation active au travail de la rêverie et du rêve éveillé. Ne dit-il pas, déjà dès *La psychanalyse du feu*, que «ce qui est purement factice pour la connaissance objective reste (donc) profondément réel et actif pour les rêveries inconscientes»? Il envisage bien que la rêverie puisse être principalement inconsciente. Il martèle que «le rêve est plus fort que l'expérience.» et encore qu'«on ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé.»⁴⁰⁶ Cela ne nous paraît pas être un reniement et une négation de son objectif critique de dépsychologisation, mais bien plutôt l'expression de l'*aufhebung* dans le moment de la synthèse qu'il a ébauchée. Bachelard a envisagé de surmonter les contradictions, ce qui nécessitait de conserver les résidus de l'incontournable psychologisation. Il l'a intégré dans l'évolution du savoir en tant qu'il n'était pas possible de faire l'économie d'une nécessaire psychologisation.

Enfin, notre élargissement philosophique ne peut passer sous silence la contribution de Freud. Elle est suffisamment vulgarisée pour que nous en parlions. Nous voulons seulement apporter notre réflexion, au risque d'être en désaccord avec Lévinas, sur la question des racines juives de la psychanalyse freudienne. C'est pourquoi nous allons tenter de discerner, dans le pro-

⁴⁰⁵ Jacques Lacan, "Une pratique de bavardage", in *Ornicar ?*, Lyse, Paris, 1979.

⁴⁰⁶ Cf. *La psychanalyse du feu*, p.p. 40 et 44. Nous ne voulons pas surcharger de citations notre propos tendant à démontrer la démarche absolument dialectique de Bachelard. En note nous voulons tout de même citer ce qu'il écrit en page 43 et 44, à savoir : «Il nous faut d'abord critiquer les explications scientifiques modernes qui nous paraissent assez mal appropriées aux découvertes préhistoriques. Ces explications scientifiques procèdent d'un rationalisme sec et rapide qui prétend bénéficier d'une évidence récurrente, sans rapport pourtant avec les conditions psychologiques des découvertes primitives. Il y aurait donc place, croyons-nous, pour une psychanalyse indirecte et seconde, qui chercherait toujours l'inconscient sous le conscient, la valeur subjective sous l'évidence objective, la rêverie sous l'expérience. On ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé.»

chain chapitre, si oui ou non cette psychanalyse freudienne a été suggérée à son auteur par sa proximité naturelle, admise ou supposée, avec la culture juive.

«Freud tenait à ce que la psychanalyse ne soit pas pointée comme une pensée juive.» Daniel Sibony⁴⁰⁷

CHAPITRE III – L’interprétation servante de la thérapie

Emmanuel Lévinas s’était demandé, dans un de ses écrits, si la psychanalyse était une histoire juive?⁴⁰⁸ La réponse négative à cette question permettrait d’affirmer toute l’originalité de Freud et le caractère mutant de la psychanalyse. Il nous semble qu’aujourd’hui la posture qui se contentait très souvent de l’interprétation est abandonnée. La vieille ambition de faire de l’interprétation des rêves la servante de la thérapie va peu à peu devenir réalisable. Certes, l’usage cathartique basé sur l’interprétation existait déjà dans le passé. Nous l’avons signalé. Les chamans, en particulier, montrent l’ancienneté de cet usage thérapeutique. De même, l’incubation à laquelle se prêtaient les paléo-sémites, les égyptiens et les grecs, avait pour but de consulter la divinité sur la maladie : son issue possible et la thérapie appropriée pour guérir. Comme nous l’avons vu, cette perspective curative était aussi présente chez les talmudistes. Ils cherchaient à améliorer le mauvais rêve générateur d’angoisse chez le rêveur, voulant en dissiper les effets. Nous ne voulons pas développer ici toute une archéologie de l’onirisme. Il nous suffit de dire que le peu d’efficacité de cette dimension curative et thérapeutique l’avait reléguée au second plan des objectifs des onirocrites.

Peu avant Freud (1858 – 1939), toute une évolution s’était produite. À partir du début du XIX^e siècle, à nouveau les médecins en viennent à relier les rêves et les maladies. Le rêve redevient annonciateur en tant que symptôme précurseur de la maladie. Plusieurs approches dans ce sens coexistent alors

⁴⁰⁷ Cf. dans *Le Point*, hors série de Janvier-février 2008, les propos très intéressants recueillis par Sophie Pujas de Daniel Sibony, intitulés *Le cas Freud* ; p.p. 102 et 103.

⁴⁰⁸ Titre d’un écrit d’Emmanuel Lévinas : *La Psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Seuil, Paris, 1981.

dans le monde médical et scientifique. Mais la médecine ne décèle pas, dans les débuts de cette conception médicalisée du rêve très organiciste, une expression du psychisme. Cela ne va préoccuper que les aliénistes, frappés par les analogies semblant exister entre les histoires délirantes des internés et les récits oniriques. Peu à peu l'origine du rêve passe du corps à l'esprit. Rapproché du délire, le rêve en vient à être considéré comme un symptôme d'une souffrance psychique.

Freud intervient dans ce contexte évolutif au moment où déjà le regard sur l'onirisme a changé. Nous pensons du reste qu'il a été marqué par sa première expérience dans les services d'Hermann Nothnagel, à l'Hôpital Général de Vienne. Cet anatomopathologiste « se distinguait par l'intérêt qu'il portait au soulagement de la souffrance de ses patients. »⁴⁰⁹ Toutes ses expériences successives, par la suite, seront visiblement tournées vers la guérison des pathologies nerveuses. Comme d'abord l'hystérie avec Théodore Meynert, médecin chef de l'Hôpital psychiatrique de Vienne, puis avec Charcot qui recourait à l'hypnose. Il expérimente aussi la suggestion qu'il emprunte à Bernheim ou la « méthode cathartique » de son ami Joseph Breuer. Or, rien ne le satisfait. Peu à peu, il en vient à concevoir les fondements d'une science du psychisme humain, en opposition avec les diverses approches médicales de son temps. Il va contruire cette nouvelle science seul. Mais, certains ont pensé qu'il avait tout de même été influencé par un *background* juif. Nous allons ci après discuter de cette question.

Comme nous l'avons mentionné *supra*, le neuvième chapitre du traité *Bérakhoth* du Talmud de Babylone, comporte quelques courts passages consacrés aux rêves et à leurs interprétations.⁴¹⁰ Cela représente peu de choses au regard des six milles pages du Talmud. Nous avons vu que la tradition juive affirme que l'herméneutique talmudique interprète les rêves comme des textes sacrés ou, si l'on veut, qu'il y a une façon similaire de procéder à l'interprétation des textes et des rêves. En effet, une analyse des

⁴⁰⁹ Cf. Michel Plon, *Le roman de la psychanalyse*, in Histoire n° 246, sept. 2000 ; p.p. 36 à 47.

⁴¹⁰ Cf. Le Talmud de Babylone, édition Maisonneuve et Larose, Paris, 1977, traduction de Moïse Schwab, Tome I entièrement consacré au traité *Bérakhoth*, pp, 278, 453-455, 472-474.

passages en question concernant les rêves nous semble révéler une analogie méthodologique dans l'utilisation d'outils d'interprétation des rêves en regard de ceux des textes. Les règles d'interprétation textuelles de la Michnah seraient-elles toutes adéquates pour leur application aux rêves ? Et la Guémarah, en tant que commentaire dévoilant le sens de la Michnah, voire ses différents sens possibles, fonctionnerait-elle comme une méthodologie révélatrice ou anamnésique (au sens de l'anamnèse) ? Pour autant, il convient de faire confiance *a priori* aux sages juifs. Il nous a donc semblé important d'introduire dans notre travail, une recherche sur l'interprétation textuelle propre à la pensée rabbinique. Il nous faut maintenant, dans le cadre d'une vision élargie, étendre cette recherche au concept moderne d'interprétation freudien. En effet, cet illustre juif moderne du siècle dernier qu'était Freud, pourrait avoir été inspiré par cette tradition rabbinique de l'interprétation.

A – Freud s'est-il inspiré du Traité Berakhoth du Talmud ?

Le rêve nous apparaît construit un peu comme une écriture, une écriture de roman ou de scénario de film. C'est un fait indéniable qu'il y a une sorte de construction du rêve, malgré quelque apparence de désordre et d'irrationalité. Surtout, cela apparente le rêve à un texte, et notamment, comme nous l'avons déjà dit, aux textes sacrés de la religion. Par ailleurs, comme nous l'avons déjà dit aussi, Rav 'Hisda enseignait qu'un rêve non interprété était «comme une lettre non lue.» Ce qui pourrait se comprendre dans un sens psychanalytique, avant la lettre. Néanmoins, on ne peut inférer que la psychanalyse soit l'aboutissement d'une longue histoire juive au seul aspect, certes important, de l'interprétation freudienne qui tranche avec toutes les conceptions non juives antérieures. Freud était très conscient du renouvellement et, plus encore, du bouleversement, qu'il apportait. Il nous le dit dans ses *cinq leçons sur la psychanalyse* quand il avoue s'«être demandé si, au lieu de (...) donner à grands traits une vue d'ensemble de la psychanalyse», il «n'aurait pas mieux fait d'(...) exposer en détail l'interprétation des rêves.» Et Freud précise à ce propos, qu'«un motif personnel et

d'apparence secondaire» l'en a détourné, parce qu'il lui paraissait déplacé de se « présenter comme "déchiffreur de songe".» « L'interprétation des rêves, ajoute-t-il, est (...) la voie royale de la connaissance de l'inconscient, la base la plus sûre de nos recherches, et c'est l'étude des rêves, plus qu'aucune autre, qui vous convaincra de la valeur de la psychanalyse et vous formera à sa pratique. Quand on me demande comment on peut devenir psychanalyste, je réponds : par l'étude de ses propres rêves. Nos détracteurs n'ont jamais accordé à l'interprétation des rêves l'attention qu'elle méritait (...).»

Ce que Freud apporte de neuf et qui n'est pas explicite dans le traité *Berakhoth*, c'est le concept d'inconscient⁴¹¹ et c'est l'exploitation qu'il en fait. Vérifier, d'ailleurs, que Freud a transposé dans son analyse des rêves, les différents principes talmudiques du traité *Berakhoth*, nécessiterait une analyse très approfondie de ses écrits sur ce sujet. Vérification qui dépasserait les objectifs présents de notre travail. Partons du fait qu'on peut consentir à l'idée qu'il s'en soit inspiré. Voyons donc s'il existe des indices, aussi ténus soient-ils, de cette inspiration.

Mais auparavant, voyons ce qu'en pensent, d'une manière générale, certains référents juifs que nous avons choisi de convoquer. Qui peut-il mieux qu'un juif comprendre un autre juif, pensons-nous peut être à tort ?

1 - «Le cas Freud», selon Daniel Sibony.

D'après Daniel Sibony, «Freud tenait à ce que la psychanalyse ne soit pas pointée comme une pensée juive.» Ce psychanalyste, commence par nous dire que malgré une éducation juive reçue «dans une famille relativement pratiquante, où l'on respectait les fêtes juives, où l'on parlait du destin des

⁴¹¹ Freud n'apporte pas, à proprement parler, le concept d'inconscient. Il apporte le présupposé d'un appareil psychique fonctionnant selon trois dimensions — inconscient + préconscient + conscient — avec une répartition topique. Donc trois "lieux" où se répartissent les affects et les représentations gouvernés par les pulsions (ou instincts quand c'est archaïque). Ces lieux (topos) ont une dynamique qui les fait interagir ensemble. Il s'ajoute en plus une économie avec laquelle le sujet doit composer, économie gouvernée par d'une part un principe de plaisir et d'autre part un principe de réalité. La balance entre ces deux principes (liés aux gains évalués) se fait selon l'intérêt conscient ou inconscient du sujet. Freud a en réalité innové en proposant l'existence d'un préconscient comme filtre entre le conscient et l'inconscient. Le travail du rêve se déroule dans le préconscient et c'est pour cela que les éléments y sont chaotiques, en tant qu'ils proviennent des deux topos.

juifs», Freud faisait «partie de ces juifs athées, qui devenus adultes, ont eu pour idéal de s'assimiler, en gardant par-devers eux un rappel de cette identité juive.» Sibony rapporte que Freud ne voulait pas que sa femme célèbre la fête de Hanoukka. Il considère que la transmission de la judéité de Freud fut «plutôt symbolique». Sibony écrit par ailleurs que ce n'est pas un hasard si la psychanalyse a été inventée par un juif athée.

Freud s'est, en effet, toujours défendu d'appartenir à une quelconque tradition judaïque. Mais, si comme il le laisse entendre, les parentés entre interprétations psychanalytiques et judaïsme seraient nombreuses, on ne peut en inférer que l'on interprète des symptômes, des fantasmes, un mal-être existant seulement chez les juifs. Il y a là un caractère universel d'une pathologie psychique qui doit pouvoir s'interpréter ailleurs qu'au seul regard du judaïsme. La parenté en question procède pour nous de l'essence humaine et non religieuse. Dire pour le montrer que l'idée d'interpréter un rêve était déjà présent dans la Bible, en citant Joseph et Daniel, ne suffit pas. Du reste, Sibony ne l'affirme pas puisqu'il nous dit que «l'apport nouveau de Freud, c'est l'idée d'interpréter le songe en fonction du récit que le rêveur en fait.» Sachant que depuis longtemps avant lui on a considéré que le contenu du rêve relève de l'énigme ou du rébus à résoudre, Freud s'attache à prendre précisément «le texte du rêve comme un rébus et demande aux patients d'associer des idées à chaque mot du rêve.» C'est en cela qu'il est original ! Et en conséquence Freud s'est imposé «d'écouter au pied de la lettre ce que dit le patient.» Nous n'irons pas jusqu'à en inférer que «la psychanalyse, comme l'avance Sibony, met en acte cette tradition où chacun étudie sa loi, ce qui fait loi pour lui, ou ce qui le tyrannise, ce dont il doit prendre connaissance, ce dont il peut se libérer...» Pour notre part, nous ne reconnaissons là, ni le *limoud*, ni le *pilpoul*, ni les motivations de la pensée juive.

Enfin pour conclure cette analyse, que nous faisons grâce à Sibony, de la distance que Freud s'est évertuée à avoir vis-à-vis de son identité juive citons encore ceci : «Freud prend ses distances avec ses origines juives sans pour autant les renier. Il écrit dans la préface hébraïque de *Totem et*

Tabou qu'il se sent juif, mais ne saurait dire en quoi cela consiste, même si cela compte beaucoup pour lui...»⁴¹²

Mais revenons à ce problème de l'interprétation. Dans l'univers intellectuel et culturel juif, la démarche d'interprétation est permanente, essentielle. De génération en génération, on conserve toutes les interprétations et on continue à interpréter ou réinterpréter les versets de la Torah ou les opinions des sages consignées dans le Talmud. Cela crée effectivement une habitude consistant à s'introspecter et à tenter d'interpréter «des symptômes, des fantasmes, un mal-être», qui ne relève donc pas du hasard. Cependant «un religieux ramènerait les interprétations à un repère extérieur, préexistant : Dieu ou telle vérité idéale. Un juif athée, lui, peut avoir ce sens aigu de l'interprétation, tout en la rapportant au patient lui-même. Freud interprète de façon intrinsèque : *via* son contenu précis, les associations du rêveur, le transfert à l'analyse, etc.» Nous pensons que l'apport de Freud, son originalité, ne réside pas seulement dans l'interprétation du songe en fonction du récit que le rêveur en fait, car on ne peut faire autrement sauf à introduire une information exogène. Il ne réside pas non plus dans le fait de prendre le texte du rêve comme un rébus ou une énigme, cela a été considéré avant lui.⁴¹³

Un des apports nouveaux de Freud, et Sibony l'a bien vu, est la «demande aux patients d'associer des idées à chaque mot du rêve.» Mais cela aurait-il pu être une stratégie typiquement juive ? D'autres que lui auraient pu en avoir eu l'idée.

2 - «Freud, Moïse et les Juifs», selon Yosef Hayim Yerushalmi.

La psychanalyse est-elle un judaïsme sans Dieu ? Freud croyait-il que la psychanalyse était une science juive ? Moïse a-t-il créé le juif ? Le monothéisme, est-il «une invention non pas juive mais égyptienne» ? Des hébreux révoltés ont-ils tué Moïse ? Refoulé chez les juifs, le souvenir de ce

⁴¹² Toutes les bribes de citation ci-dessus sont tirées *Du Point*, hors série n° 16, janvier-février 2008 ; p.p. 102 et 103.

⁴¹³ Cf. le terme hébreu *hīdah* (חידה) et le terme araméen *ahīdine* (אחידין) que nous avons déjà relevé supra dans notre travail. Nous y ajoutons l'arabe *al-'ahāditi* (الاحاديث), qu'on trouve dans la sourate sur Yusuf (Sourate 12, 6), traduit par énigme (cf Blachère).

meurtre a-t-il resurgi avec l'irruption du christianisme ? Yerushalmi qui pose, entre autres, ces questions dans un article intitulé «Freud, Moïse et les Juifs»,⁴¹⁴ s'emploie à montrer le rapport de Freud avec la judéité. Mais une judéité qui pourrait se maintenir «*dans le sang et les nerfs*», indépendamment du judaïsme. Précisément, si Yerushalmi essaie de cerner la judéité de Freud, c'est parce que Freud lui-même ne voulait pas, selon son expression, que la psychanalyse soit une «*affaire nationale juive*».

Freud ne veut pas que *sa psychanalyse* naissante soit cataloguée «comme une expression du particularisme juif.» Il comprend que La Société psychanalytique de Vienne, au départ entièrement composée de juifs, ne doit pas rester exclusivement composée de juifs. Il a besoin de se rallier des *goyim*. Il pense que «pour être reconnue comme science, la psychanalyse doit être non seulement universelle, mais tout autant perçue comme telle.» Il ralliera d'abord le suisse Carl Jung qui se présentera d'ailleurs de lui-même en 1906, puis peu après l'anglais Ernest Jones, qui deviendra l'historiographe du mouvement psychanalytique. Ce rappel nous permet de mesurer le souci de Freud, souligné tant par Sibony que par Yerushalmi, d'éviter le danger de réduction de la psychanalyse à une «insularité juive.» De tout cela, «peut-on conclure que la psychanalyse, dans l'esprit de Freud, serait le prolongement du judaïsme dépouillé de ses manifestations religieuses illusoire, bien que conservant ses caractéristiques monothéistes fondamentales ? (...) Jamais Freud ne le dit explicitement (...)» La psychanalyse a pu être injustement dénigrée. Notamment, en l'accusant d'être une «science juive », comme l'a écrit Anna Freud, dans son message au congrès de l'Association internationale de psychanalyse à Jérusalem en 1977.

Dans le droit fil de Yerushalmi, on peut citer aussi des chercheurs comme Jacquy Chemouni et David Benhaïm. Il n'est pas étonnant que ce soit surtout des philosophes et psychanalystes juifs qui se soient penchés sur cette question de l'identité juive de Freud, autrement dit sur cette question de sa

⁴¹⁴ Cf. la revue *L'hitoire* n° 246, septembre 2000 ; p.p. 53 à 55. Yerushalmi était à l'époque de cet article, Directeur du Centre d'études juives et israéliennes à l'université de Colombie. Il est notamment l'auteur de *Zakhor, Histoire juive et mémoire juive* (Gallimard, 1991) et de *Le Moïse de Freud. Judaïsme terminable et interminable* (Gallimard, 1993).

judéité. Benhaïm a cherché à comprendre pourquoi les analystes et les historiens de la psychanalyse «avaient jusqu'à un certain point participé à un mécanisme d'occultation en ce qui a trait à la judéité de Freud (...).» Il faut répéter que Freud s'est présenté comme quelqu'un qui s'est senti juif, qui s'est défini comme juif, mais qui s'est déclaré athée. Pour nous, on ne peut certes pas gommer totalement le «lien possible entre cette *judéité* et un certain *judaïsme* hérité de ses ancêtres.»⁴¹⁵ Cela, parce que le milieu juif dans lequel il a vécu était, encore à l'époque, tout imprégné de valeurs juives. Cependant, son père était un juif libéral adepte de la *Haskala*, cette version juive des *Lumières*, et comme son père il a baigné dans une bourgeoisie juive qui avait vu le jour à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle en Allemagne et en Autriche-Hongrie. Nombre de juifs abandonnèrent alors les ghettos et les villages pour s'installer dans les grandes villes comme Budapest, Prague, Vienne, etc. Cette bourgeoisie n'eut dès lors qu'une aspiration, celle de s'émanciper, voire de s'assimiler totalement. On peut parler, comme certains, de culture hébraïque doublement refoulée, à la fois par ces juifs assimilés et, plus anciennement, par la culture occidentale. On a, nous semble-t-il aussi, le même phénomène d'occultation des sources arabo-musulmanes de la pensée européenne.

Ces juifs comme l'a dit Walter Rathenau, dans une lettre datée de 1916, se voulaient allemands. Et David Benhaïm de développer : «Que restait-il alors du judaïsme pour ces juifs qui se voulaient allemands ? Quelques éléments que je serais tenté de qualifier de folkloriques : une visite à la synagogue de quelques heures le Yom Kippour (...) et une vague croyance monothéiste. Les héros auxquels ces juifs se réfèrent ne sont plus Moïse, David ou Salomon, mais bien Goethe, Schiller ou Kant. Gersom Scholem, célèbre historien de la Kabbale juive et contemporain de Freud, raconte combien cette assimilation était profonde (...).»

Si nous avons peut être un peu trop insisté sur cette assimilation qu'a connu la juiverie de la *Mittleuropa* de l'époque, c'est évidemment pour bien faire ressortir cette préoccupation chez Freud qui tourne autour de la

⁴¹⁵ Cf la communication de David Benhaïm, en date du 13 février 1997, qu'il a fait à la Société psychanalytique de Montréal. Cette communication a été publiée en France peu après. C'est à elle que nous empruntons les bribes de citation ci-dessus.

question juive. C'est une préoccupation qui ne se développe pas néanmoins en marge de la psychanalyse. Pour Jacquy Chemouni (l'un de ceux qui ont étudié la question de la judéité de Freud) elle est le signe d'une difficulté indéniable. Car, «si Freud, dit-il, aborde la psychanalyse en tant que juif, il n'en fait pas comme le voulaient les nazis une "science juive", ni une "histoire juive" ; c'est à partir de son particularisme qu'il atteint l'universalité. »

La psychanalyse n'est, pour nous qui suivons Sibony, Yeruchalmi, Chimouni et Benhaïm ni une «science juive», ni *a fortiori* une histoire juive. Néanmoins, la portée des considérations autorisées ci-dessus reste générale. Il nous semble nécessaire de compléter ces considérations surtout sociologiques par une enquête textuelle plus terre à terre. Il nous faut voir si l'interprétation freudienne des rêves ne recèle pas d'inévitables réminiscences judaïques.

3 – Y a t-il des indices d'une inspiration talmudique chez Freud ?

Dans son *Introduction à la psychanalyse*, Freud nous livre une remarque qui nous semble peu révélatrice d'une véritable connivence de sa part avec les principes talmudiques. Néanmoins cette remarque nous dévoile qu'il s'est intéressé au symbolisme biblique, voire aux commentaires talmudiques sur le sujet. Peut-être s'est-il aussi intéressé aux différents niveaux d'interprétation d'un texte sacré. Citons-le : «Les livres sacrés des juifs sont, dans leur style si proche de la poésie, remplis d'expressions empruntées au symbolisme sexuel, expressions qui n'ont pas toujours été exactement comprises et dont l'interprétation, dans le *Cantique des Cantiques* par exemple, a donné lieu à beaucoup de malentendus. Dans la littérature hébraïque postérieure on trouve très fréquemment le symbole qui représente la femme comme une maison dont la porte correspond à l'orifice génital. (...) La représentation de la femme par le symbole *table* se rencontre également dans cette littérature. (...)» Et Freud d'ajouter qu'il emprunte ces renseignements sur le *Symbolisme sexuel dans la Bible et le Talmud*, à une

monographie de M. L. Levy et Brünn.⁴¹⁶ Mais à notre sens, on ne peut pas généraliser à partir simplement de l'approche symbolique particulière aux juifs, surtout avec si peu d'exemples, et en inférer par là que la psychanalyse est une histoire juive.⁴¹⁷ Cela nous ferait généraliser à partir d'un ou deux éléments particuliers.

N'ayant pas une connaissance suffisante de toute la littérature freudienne, nous avons approché le psychanalyste Georges Pragier, possédant une connaissance exhaustive à la fois des écrits psychanalytique et du Talmud. Il nous a fourni aimablement l'avis ci après : «Pour ce qui concerne votre question sur une imprégnation de Freud par le Talmud et plus particulièrement par le traité *Berakhoth*, je ne crois pas que Freud l'ait utilisé consciemment. Jacki Chemouni évoque cette question dans son ouvrage *Freud, la psychanalyse et le judaïsme*, (Ed. Universitaires, 1991, 144-149) pour affirmer qu'il ne mentionne jamais ce traité et qu'il n'y aurait pas puisé son inspiration. La culture de Freud, sur ces questions, ne passent pas par un père juif non pratiquant et ignorant les textes post-bibliques puisqu'il lui avait offert la Bible "libérale" de Philipson, très éloignée de l'esprit talmudique. Il est possible que la famille Bernays lui en ait fait connaître les rudiments. En tout cas, certainement pas le *Bnai Brith*, la seule institution juive, plutôt "laïque", qu'il fréquenta. Vous le savez ce sont surtout les textes grecs qui l'intéressaient.»⁴¹⁸

B – L'originalité de Freud

Nous venons de voir qu'on ne peut rien conclure de positif, principalement parce que les indices sont trop maigres. On est en droit cependant de penser que la psychanalyse n'est pas une histoire juive. Mais *a contrario* Freud se serait-il inspiré des mythes de l'Antiquité gréco-latine ? Par

⁴¹⁶ Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse*, Petite bibliothèque "Payot, Paris, 1973; pp. 146 et 147.

⁴¹⁷ Cf Emmanuel Lévinas qui livre "quelques vues talmudiques sur le rêve" dans *La psychanalyse est-elle une histoire juive?* Seuil, Paris, 1981, pp. 114 à 128; voire aussi Daniel Siboni, *La juive*, Grasset, Paris, 1983, pp. 17 et 35 et aussi Georges Haddad, *L'enfant illégitime*, 1980.

⁴¹⁸ Georges Pragier est membre titulaire de la SPP (Sté Psychanal. de Paris), full member de l'API (Assos. Psychanal. Internationale), secrétaire scientifique du CPLF (Congrè Psychanal. de Langue Française).

conséquent, on ne peut accorder de crédit à l'idée, comme l'affirment Soraya Ayouch et Catherine Golliau,⁴¹⁹ que Freud se soit nourri de « récits fondateurs pour arpenter la psyché, se servant autant des textes de l'Antiquité grecque et latine que de la Bible (*Moïse et le Monothéisme*, 1934). » Nous nous proposons d'en discuter ci après.

1 – Le destin joue-t-il un rôle dans la psychanalyse freudienne ?

Certes Freud connaissait bien ces grands textes fondateurs et particulièrement ceux de l'Antiquité gréco-latine. Mais, il est pour nous certain que, chez Freud, la thèse anthropologique du poids du destin personnel n'existe pas et c'est une rupture avec les représentations culturelles de l'Antiquité. Freud est là plutôt dans le droit fil du judaïsme. Il reconnaît certes l'existence d'un déterminisme, voire sans doute l'existence d'un destin collectif et historique d'Israël. Mais il se refuse à concevoir que l'homme en tant qu'individu soit le jouet d'un destin le dépassant et dans certain cas l'écrasant.

Le problème du déterminisme, qui a supplanté la croyance au destin, puis à une prédestination (simple ou double), demeure un sujet de controverse en tant qu'il est contrebalancé par l'existence "entropique" du libre arbitre. Les avancées en biologie, en psychologie et en sociologie, pour ne citer que ces champs, conduisent à considérer aujourd'hui que l'homme est soumis, à la double contrainte de l'hérédité (dimension déterministe) et du hasard (dimension non déterministe). Inné et acquis seraient indissociables et complémentaires.

Doit-on reconnaître les emprunts faits par Freud aux mythes de la Grèce et Rome ou bien y voir, comme nous le croyons, une symbolique permettant au père de la psychanalyse de forger les concepts nécessaires pour son interprétation psychanalytique ? Au fond, les locutions comme « complexe d'Œdipe » ou « narcissisme », par exemple, sont conceptuelles. Elles renferment la définition d'un palier normal de développement œdipien et d'un

⁴¹⁹ Soraya Ayouch et Catherine Golliau, *in* Le Point hors série n° 14, Œdipe, Sisyphe, Icare, ...Mythes et Mythologies – Les grands textes commentés, Juillet-Août 2007.

palier antérieur d'autoconservation narcissique du développement du psychisme chez l'humain.

Le fondement du fonctionnement (mentalisation) de la psyché procède de la prise en compte de l'existence du tiers. C'est cette *tierséité* qui régule les tensions entre le principe de plaisir et celui de réalité. Il y a domestication des pulsions (passage de l'état de nature à celui de culture), et création d'un espace transitionnel par l'obligation d'une absence (problème de la *néoténie* du nourrisson). Cet espace n'est autre que le préconscient freudien qui joue un rôle capital dans la fabrique du rêve.

De là à affirmer que les mythes structurent « toute l'œuvre de Freud, au point que, s'il ne trouve pas de récits fondateurs pour nourrir son propos, il en invente », il n'y a qu'un pas que franchissent Soraya Ayouch et Catherine Golliau. Elles donnent bien deux exemples incontestables. *Primo* la tragédie des Atrides telle que la conte l'Iliade d'Homère et qui a été utilisée par Freud pour « analyser le complexe d'Œdipe version féminine. » *Secundo* le mythe de Narcisse raconté par Ovide et qui a été exploité par Freud devenant « un concept clé du développement psychique (*Pour introduire le narcissisme*, 1914). » Mais, ces deux exemples sont-ils suffisants pour généraliser ? Quant à l'invention, elles donnent l'exemple exposé en 1912 dans *Totem et Tabou* de la « horde des frères ». Dans cette histoire « les hommes d'une tribu mythique tuent le père, propriétaire du harem, pour pouvoir se partager les femmes et assurer leur descendance. » Cette invention peut-elle être considérée comme l'équivalent d'un mythe fondateur ?

Par ailleurs, il n'y a pas chez Freud cette notion d'archétype théorisée par Jung. Le père de la psychanalyse a estimé sans doute que ces récits collectifs existent bien en tant qu'apport collectif, mais que le sujet est lui-même le lieu de passions et de pulsions traduites dans son propre langage individuel qui s'avère universel, puisque aucun homme n'est théoriquement *solus ipse*. Il y a une communication permanente entre les *ego* qui échangent depuis l'hominisation, se transmettant diachroniquement et synchroniquement une incalculable multitude d'informations. Par parenthèse, disons que le rôle du langage est capital. Ce langage est lui-même un phé-

nomène intentionnel. C'est le *logos*, en tant que *medium*, qui permet de réaliser la *mêmeté*. La communication rattache entre eux dans un même univers, quoique dans leurs vécus propres, les membres d'une pluralité d'*alter-ego*, qui cherchent à se comprendre, à se dire, à s'exprimer. L'intersubjectivité qui en découle et qui procède de cette *mêmeté* du vécu, comme de l'unité du monde, produit une *Kononia* (κοινωνία). Par ce mot emprunté au grec nous exprimons un concept de société humaine constituant une totalité d'échanges relationnels, d'informations et de communications.

Fermons la parenthèse et posons-nous plutôt la question suivante : comment les patients, ignorant tout ou presque de l'Antiquité gréco-latine et particulièrement de ses mythes, lesquels seraient fondateurs et collectifs, peuvent-ils se les approprier et s'en servir pour créer leurs propres récits, participant ainsi de la représentation de leur inconscient ? La culture moderne a fait l'impasse sur ce qui était certes, encore connu à l'époque de Freud mais, il convient de le préciser, seulement d'un public cultivé. Depuis l'abandon presque général des lettres classiques dans les lycées et les universités, les mythes de l'Antiquité ont disparu de notre bagage culturel, en tout cas de celui d'un certain public jadis lettré.

Ainsi, on ne peut affirmer ni que la psychanalyse a des racines dans la tradition spéculative juive ni qu'elle a emprunté aux grands mythes fondateurs de la Grèce et de Rome. En ce qui concerne ces mythes, la thèse anthropologique du destin qui fonde l'existence humaine dans sa singularité tragique, heureuse ou malheureuse, est ignorée chez Freud et remplacée par la thèse psychanalytique du complexe incestueux. Le tabou de l'inceste, rendant inviolable les rapports d'époux et d'épouse, et conférant un caractère sacré à la personne du père comme de la mère, est aussi abandonné. Il nous reste encore à voir si ce tabou, sous sa forme de complexe d'Œdipe, pourrait avoir son origine dans la pensée rabbinique. Et il convient donc d'analyser réciproquement, à la lumière de l'herméneutique juive, la démarche interprétative de Freud. Autrement dit de confronter à cette tradition exégétique sa *Traumdeutung* (pour employer le vocabulaire freudien), c'est-à-dire son interprétation des rêves.

2 – Die Traumdeutung à la lumière de l'herméneutique juive.

En janvier 1900, paraît à Vienne le livre de Freud, *L'interprétation des rêves*. Freud pense avoir trouvé une clé des songes rationnelle, scientifique, la véritable clé des songes. «L'humanité vient d'entrer dans l'âge de raison, et les rêves, eux aussi, vont tomber dans l'escarcelle de la science, déesse des temps modernes. Dans une formidable introduction, Freud prend la peine de compiler la littérature sur le rêve depuis l'Antiquité, d'Aristote à Maine de Biran, en passant par Novalis. Il se compare lui-même au Joseph de la Bible, celui qui interprète les rêves du pharaon. Et constate que parmi ses illustres prédécesseurs aucun n'a trouvé la clé des songes, celle qu'il pense avoir découverte.»⁴²⁰

Freud nous dévoile sa démarche dans un écrit à son ami Pfister où il dit: «Nous avons considéré le rêve comme un texte sacré.» C'est un indice qu'il fait sien au moins un des grands principes gouvernant sinon l'herméneutique rabbinique, du moins l'herméneutique implicite biblique. Et le professeur Armand Abécassis avance que : «Freud applique la méthode du "Pardes"⁴²¹ au psychisme humain.» « Le psychisme, dit-il, est comme une feuille vierge sur laquelle s'inscrit un texte. Il n'y a pas de lecture uniquement littérale d'un texte sacré.»⁴²² Autrement dit, il convient d'interpréter le rêve selon un modèle comparable à celui de l'herméneutique religieuse. Par là, le phénomène onirique se présente comme un moyen d'exploration de l'inconscient. La raison en est que l'inconscient peut être comparé à un palimpseste qui, illisible, aurait de plus un langage propre et

⁴²⁰ Cf Catherine David, *Le siècle des rêves*, dans le *Nouvel Observateur*, 6-12 février 2003; p. 76.

⁴²¹ Le *pardes* (en heb. פַּרְדֵּס = jardin, vergé) est expliqué dans le Talmud. Pour simplifier dans cette présente note, disons que ce mot est constitué de la lettre initiale פ (= p) + ר (= r) + ד (= d) + ס (= s)] de chacun des quatre mots hébreux désignant les quatre niveaux de lecture d'un texte sacré : le *pchat* (פְּשָׁט) ou niveau qui ne retient que le sens littéral, anecdotique voire historique; le *remèz* (רִמְזָה) ou niveau où les allusions sont perçues, le *drach* (דְּרָשׁ) ou niveau producteur de sens qui engendre le commentaire; et enfin le *sod* (סוּד) ou niveau secret à caractère mystique. Les Pères de l'Eglise ont aussi théorisé quatre niveaux de lecture : historique, tropologique, anagogique et allégorique (symbolique).

⁴²² Cf la série de conférences données par Armand Abécassis, à Metz et à Thionville de janvier à juin 1989.

obscur. Le langage en question, malgré ses déguisements, se dévoile de manière implicite au travers de la production onirique du psychisme.

Pour nous, Abécassis énonce une pure hypothèse. Trouve-t-on quelque part dans les écrits de Freud la preuve qu'il a utilisé la méthode du "Pardes" ? À notre connaissance, il ne nous semble pas, bien qu'il ait considéré, comme il l'affirme, le rêve comme un texte sacré. En tout cas pas telle quelle. Reprenons l'exemple emblématique d'Œdipe qui, comme nous l'avons vu, est interprété différemment par Youssef Seddik et par Freud. D'un côté le poids du destin et l'énigme d'une vie qui en découle, de l'autre les concepts d'inceste et de meurtre du père qui sont parmi les fondements de la pensée psychanalytique. On pourrait presque dire qu'à l'origine de la psychanalyse il y a cette "caricature" réductrice de la tragédie sophocléienne. Freud néglige, nous semble-t-il, les arrêts du destin manifestés par le meurtre et l'inceste : le fils qui tue son père et qui épouse sa mère sans le savoir, apparemment par hasard. Il y a une dose d'irrationnel qui vient se mêler au déterminisme, ne serait-ce que par exemple la haine. La Bible parle de haine sans raison, gratuite (*sinat hinam* : שנאת חנם). Il est patent que cela a été constaté depuis toujours. Certes les choses ne vont que très rarement jusqu'au meurtre et à l'inceste. C'est pourquoi, Freud ne s'intéresse qu'aux sentiments et aux pulsions qui existent bel et bien entre le tout petit et sa mère. Il met en relief l'attirance sexuelle ressentie par le jeune enfant, provoquant chez ce dernier des sensations voluptueuses. Ce sont pour Freud des phénomènes psychiques inconscients et il retient sans doute de la tragédie sophocléienne le fait qu'Œdipe agit sans le savoir. Autrement dit sans avoir conscience. On peut concéder qu'il y a là une rencontre de Freud avec Sophocle, en tant que l'inventeur de la psychanalyse fonde ses théories sur l'inconscient. Mais, peut être que la haine gratuite, que nous venons d'évoquer, a sa racine obscure dans la rivalité du père ressentie par le tout jeune enfant.

Il écrit dans une lettre du 15 octobre 1897 à Wilhem Fliess : « J'ai trouvé en moi comme partout ailleurs des sentiments d'amour envers ma mère et de jalousie envers mon père, sentiments qui sont je pense, communs à tous les jeunes enfants... » C'est l'aveu chez ce médecin viennois, qu'il a connu

lui-même ce qu'il appelle le complexe d'Œdipe. En la matière, l'enfant n'est pas conscient de l'anormalité que représentent ses sentiments d'amour possessif pour sa mère. Il découvre en outre un rival en la personne de son père. Ce complexe disparaît quand l'enfant reconnaît en son père l'obstacle incontournable à la réalisation de ses désirs, sauf à éliminer physiquement ce père. La conscience de l'obstacle détache l'enfant de sa mère et le conduit à rechercher d'autres objets d'amour féminin à investir. C'est là le « complexe de castration ». L'œdipe se construit par le biais d'une représentation du père qui s'inscrit dans le psychisme de l'enfant. Un sentiment de culpabilité prend naissance qui participe aux prémices du développement du *surmoi*.

Ainsi *primo*, si la Torah au livre du Lévitique condamne l'inceste, il n'y a pas d'analyses psychologiques dans le Talmud concernant notamment les fameux complexes d'Œdipe et de castration, analyses dont Freud aurait pu s'inspirer. *Secundo*, le concept d'inconscient, qui joue un rôle capital dans la *Traumdeutung*, n'existe pas même implicitement dans le Talmud. On ne peut donc pas vraiment faire intervenir le traité *Berakhoth*, qui ignore ce concept, à l'appui des fondamentaux freudiens, et spécialement au sujet du rêve. Or, le rêve est chez Freud le moyen majeur d'exploration de l'inconscient.

3 – Le rêve comme moyen d'exploration de l'inconscient.

En tant qu'elle fournit des outils pour explorer l'inconscient, la psychanalyse participe à un renversement paradigmatique qui concerne en particulier le rêve. Ce phénomène psychique n'est plus «une manifestation bienveillante ou hostile des puissances supérieures, dieux ou démons. Avec l'éclosion de l'esprit scientifique, toute cette ingénieuse mythologie a cédé le pas à la psychologie et de nos jours tous les savants, (...), sont d'accord pour attribuer le rêve à l'activité psychique du dormeur lui-même.»⁴²³ Pour le moderne, le rêve devient l'un des moyens, le plus approprié sans doute, pour explorer l'inconscient. Son contenu laisse en effet percevoir, de ma-

⁴²³ Cf Sigmund Freud, *Sur le rêve*, Gallimard, Paris, 1991; p. 45.

nière manifeste ou déguisé sous une symbolique, les pulsions et les désirs réprimés et refoulés. Ils gisent à l'état latent quelque part dans les profondeurs du psychisme, en un "lieu plus ou moins immatériel" qu'il est convenu depuis Hartmann d'appeler précisément l'inconscient et ils y exercent leur pression sur le *moi*. Freud nous dit, là encore et dans ses *cinq leçons*, qu'outre l'examen des idées spontanées, deux autres procédés permettent de sonder l'inconscient outre l'interprétation des rêves, l'interprétation «des erreurs et des lapsus.» À ce sujet, on peut se poser quelques questions sur la source de l'activité onirique, le contenu de sa production, le processus de "fabrication" du rêve, l'authenticité des récits que l'on en fait. Rappelons que sur ces questions le traité *Berakhoth* ne dit rien et que ce traité ne peut donc avoir inspiré là dessus notre médecin viennois. Essayons de rentrer dans la compréhension de ce qu'on a qualifié de mystères de la vie onirique.

4 - À la source des rêves. Les mystères de la vie onirique.

Freud note «que nos productions oniriques – nos rêves – ressemblent intimement aux productions des maladies mentales d'une part, et que, d'autre part, elles sont compatibles avec une santé parfaite.» Il convient donc de comprendre les productions anormales des états psychiques morbides chez les malades atteints de psychonévroses. Celles-ci avaient été rangées, avant Freud, sous le chef de la démence précoce pour bien en montrer l'unité. C'est du reste dans un tel contexte de rupture que Freud a été amené à comparer la schizophrénie et le rêve.⁴²⁴

Par ailleurs, notre psychisme est le lieu immatériel où se fabrique les rêves. Un article intitulé *Dans l'ancre du psychanalyste—L'exploration de l'in-*

⁴²⁴ Cf *Métapsychologie, complément métapsychologique à la théorie du rêve*. Cela parce que la schizophrénie est une «psychose caractérisée par une désagrégation psychique (ambivalence des pensées, des sentiments, conduite paradoxale), la perte du contact avec la réalité, le repli sur soi». Sans que le parallèle soit absolu, on peut consentir que certains aspects de ce tableau clinique, comme l'ambivalence des pensées et des sentiments ou l'irréalité des situations rêvées, se retrouve dans le rêve. Il aurait été intéressant, si nous n'avions pas conscience de nous éloigner de notre sujet, d'exploiter tout ce *Complément métapsychologique à la théorie du rêve* (pp. 123 à 143) en tant qu'il participe à la compréhension de la théorie freudienne sur le rêve.

conscient s'interroge sur ce processus de fabrication.⁴²⁵ *Quid*, par exemple, de leur authenticité. Fabrique-t-on des rêves pour faire plaisir au "psy" ? Derrière cet aspect provocateur, il y a encore et toujours notre question de la "motivation". En l'occurrence, on peut qualifier cette motivation d'intentionnalité triviale. Cette question de l'intentionnalité nous semble aussi liée à celle de l'inspiration. «Qu'ils soient agréables ou cauchemardesques, que nous le voulions ou pas,» l'interrogation demeure : d'où les compagnons de toutes nos nuits tirent-ils leur inspiration ? Ont-ils par ailleurs une quelconque utilité?⁴²⁶

À cette dernière question, on n'en est qu'au stade des hypothèses. Mais il semble qu'on puisse répondre positivement. Sans ce phénomène onirique, le psychisme risquerait de connaître de graves troubles, sans parler des répercussions possibles sur la physiologie humaine. C'est ce que pense, sans doute à juste titre, Michel Jouvét.⁴²⁷ Quant à la question de l'intentionnalité qui nous préoccupe, nous allons y revenir après un détour par quelques acquis de ces cinquante dernières années.

On sait, depuis les années 1960, que l'on peut rêver à tous les stades du sommeil et à toutes les heures de la nuit. C'est néanmoins en sommeil paradoxal (SP) que nos rêves sont les plus vivaces et les mieux élaborés. Plusieurs modèles explicatifs ont été proposés par les spécialistes. L'un de ces modèles, celui de Mark Solmes, de l'université de Londres, a permis d'expliquer la présence de rêves élaborés en dehors du sommeil paradoxal. Ce modèle redonne au rêve toute sa complexité psychologique. Non seulement il lui restitue son statut d'activité cognitive (les découvertes scientifiques faites à partir des rêves) mais il permet aux différentes formes de psychothérapies utilisant les rêves de garder toute leur légitimité. L'imagerie cérébrale devrait permettre «de trancher entre ce modèle et ses concurrents. Fournissant des images d'une partie d'un cerveau rêvant,

⁴²⁵ Interview du docteur R. Held par P. Winkler; pp. 113-129; 1971.

⁴²⁶ Cf. l'article de Joseph de Koninck, intitulés *De quoi rêve-t-on? — Où se forment nos songes?*, in *Science & Vie* Hors série n° 220 de septembre 2002, p.p. 85-94. Revue toute consacrée au sommeil.

⁴²⁷ Cf. Michel Jouvét, *Le sommeil et le rêve*, Odile Jacob, Paris, 1992; p. 17.

elle est l'une des voies (...) dans l'élucidation des mystères de la vie onirique. »⁴²⁸

Cependant, dans l'état actuel des avancées, certaines questions restent en suspens : Comment et à quoi les aveugles de naissance rêvent-ils ? Et les personnes frappées d'autisme ? La maladie d'Alzheimer a-t-elle une incidence sur les rêves du malade ? Le fœtus rêve-t-il et si oui, à partir de quel stade de son développement ? L'accès à la motilité, qui peut-être observée dans le *somnambulisme*, a amené Freud à avouer son ignorance face à toute explication de ce phénomène. « Nous ne savons pas, a-t-il écrit, quelles conditions rendent cela possible, ni pourquoi le somnambulisme ne se produit pas plus souvent. »⁴²⁹ Notons que le phénomène du somnambulisme n'est abordé, à notre connaissance, ni chez Artémidore ni dans le traité *Berakhoth*. Notons aussi que le traité *Berakhoth* ne s'occupe pas de ces préoccupations qui ont fait l'objet des tentatives d'explication des psychanalystes dont les freudiens. Ces préoccupations n'étaient pas soulevées par les sages du Talmud, ceux-ci n'ayant pas à leur époque, pour certaines d'entre elles, les connaissances scientifiques nécessaires.

Après ces questions actuellement sans réponse de la part de la psychanalyse, il nous reste encore à explorer la question de l'intentionnalité. Tentons de le faire en nous appuyant sur le psychiatre et philosophe Victor E. Frankl, qui nous le croyons, rejoint sur ce sujet le traité *Berakhoth*. Il rejoint de même les philosophes de la *falsafa* et plus particulièrement Maïmonide et ibn Khaldoun.

C – Le cas inverse de Viktor E. Frankl.

En effet, ce traité *Berakhoth* 55b du Talmud, nous dit : « Lorsque Samuel avait eu un mauvais rêve, il disait (pour l'annuler) : *les uns racontent le mensonge* (Zacharie, X, 2). Lorsqu'il en avait un bon, il disait, au contraire : Est-ce que les songes mentent ? N'est-il pas dit : *Je lui parlerai dans un songe* (Nombres, XII, 6) ? Raba demanda : N'y a-t-il pas précisé-

⁴²⁸ Cf. Science & Vie Hors série n° 220 de septembre 2002, *op. cit.*, p. 94.

⁴²⁹ Cf. dans *Métapsychologie*, *op. cit.*, *Complément métapsychologique à la théorie du rêve*; pp.131 et 135.

ment une contradiction entre ces deux versets ? Non, lui dit-on, la parole divine se communique dans un songe par un ange ; mais le songe qui a lieu par l'effet d'un démon est faux. » On voit, par parenthèse, que le Talmud admet la possibilité d'une intentionnalité exogène provenant d'une instance transcendante. Or, nombre de psychanalystes n'envisagent que la seule intentionnalité endogène.

Ils admettent comme certains les acquis suivants. *Primo*, comme l'a dit Freud, que l'interprétation des rêves soit la voie royale qui mène à la connaissance de l'inconscient.⁴³⁰ *Secundo*, que le contenu du rêve, dont on peut se faire une idée grâce au récit qu'en fait le rêveur, puise la totalité de ses éléments dans le vécu de ce rêveur. *Tertio*, que son « "contenu latent", bien que dissimulé derrière un "contenu manifeste" peut toujours être rendu compréhensible. »

Il n'en reste pas moins que tous les psychanalystes ne sont pas satisfaits par le tout spécifiquement endogène. Il n'est pas question, avec Freud, qu'on fasse éventuellement appel à des textes, et il est encore moins question d'exégèse qui se ferait comme pour un texte sacré, bien qu'il ait pu dire, répétons-le, que le rêve puisse s'interpréter comme un texte sacré. Frankl, en revanche, a considéré la personne profonde comme une personne spirituelle, nécessairement inconsciente, parce qu'essentiellement telle. C'est, en quelque sorte, le parchemin sacré sur lequel s'écrit le message divin. Frankl ne se refuse pas de parler de l'intervention d'un ange pour inscrire ce message. La question du support matériel utilisé, comme du moyen d'inscription matériel, se pose alors. Frankl note la voix céleste (la *bat qol* : בַּת־קוֹל) dans l'exemple très connu de Samuel enfant (I S 3, 2-9), dormant une nuit dans le Temple avec le grand-prêtre Eli. L'enfant méconnaît l'appel adressé par l'instance transcendante, c'est-à-dire par Dieu.⁴³¹

Ce psychiatre explique que la personne profonde fonctionne comme un point aveugle. « Par analogie n'en est-il pas comme l'œil ? De même qu'au point d'origine où le nerf optique arrive sur elle, la rétine a sa tache "aveugle", de même l'esprit, au point précis de son origine est aveugle à toutes

⁴³⁰ Cf Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, puf, paris, 1967; p. 517.

⁴³¹ Cf Victor E. Frankl, *le dieu inconscient*, éditions du centurion, Paris, 1975; p. 54.

observations de soi-même, à toutes contemplations de soi-même au miroir. Là, tout à fait en sa source première, tout à fait "soi-même", il est inconscient de soi. Et c'est pour lui que vaut pleinement et totalement le passage des vieux védas hindous : "Ce qui voit ne peut être vu, ce qui entend ne peut être entendu, et ce qui pense ne peut être pensé."⁴³²

1 – «La personne profonde est obligatoirement inconsciente.»⁴³³

Une instance ayant son mot à dire dans la finalité et le déclenchement de l'activité onirique pourrait passer inaperçue pour la conscience du rêveur. «N'est-elle pas inconsciente en effet l'instance suprême qui doit pour ainsi dire décider du conscient ou de l'inconscient? Nous n'avons qu'à nous rappeler qu'il existe dans le sommeil ce qu'on nomme une veille du rêve — instance qui veille et décide si le dormeur, le rêveur, doit s'éveiller, ou s'il peut continuer à dormir.»⁴³⁴ Pour Victor Frankl, que nous venons de citer, «la personne, ce centre de notre être, a une "profondeur" inconsciente» car, «l'esprit en sa source première, est esprit inconscient.»

Avec Frankl, «on dira que l'homme est "l'être-conscient-de-sa-responsabilité", qu'il a "conscience-d'être-responsable".»⁴³⁵ N'est ce pas lui retirer une part de libre arbitre en postulant ainsi que Dieu fait sa demeure, habite, dans cet inconscient spirituel ? Et qu'Il y réside en "squatter", à l'insu d'*ego*, et l'influence ? Frankl ne rejoint-il pas là, avec sa théorie du dieu inconscient, la conception de la pensée juive du penchant du bien, le *yétser ha-tov* (יצר הטוב) ancrée au très fond de tout être humain ? Certes on peut objecter que la pensée juive postule aussi un penchant du mal, le *yétser harah* (יצר הרע). Cela mériterait peut-être un approfondissement, et l'épître aux Romains de Saint Paul pourrait nous être d'un estimable secours. Disons que les deux penchants sont ensemble le moyen pour la conscience de pouvoir délibérer et discerner entre le bien et le mal. Le caractère ontologique de la responsabilité, laquelle dépend du bien comme du mal que l'on

⁴³² Cf Victor E. Frankl, *op. cit.*; p.p. 27 et 28.

⁴³³ Cf Victor E. Frankl, *op. cit.*; p. 27

⁴³⁴ Cf Victor E. Frankl, *op. cit.*; p. 28. Notons que le chapitre 4 de son livre, traite de l'interprétation des rêves selon l'analyse existentielle (pp. 39 à 49).

⁴³⁵ Cf Victor Frankl, *op. cit.*; p. 60.

décide, fait de ces deux penchants des «existenciaux». Nous usons de ce terme employé par Frankl qui l'applique autrement que nous. Pour lui, «conscience psychologique et responsabilité (...) sont des phénomènes premiers précisément appartenant en propre à l'existence humaine, à titre d'"existenciaux" de celui-ci, comme deux attributs principaux, qui reviennent à l'être existentiel et lui appartiennent depuis toujours.» Ces existenciaux que sont les penchants du bien et du mal, comme les attributs de responsabilité et de conscience morale sont sans doute constitutifs de ce qu'il appelle «la religiosité inconsciente.»

En fait, Frankl explique que le dieu inconscient n'est autre que la visée de Dieu (il se défend d'avoir une conception panthéiste), qui s'opère par une croyance inconsciente en ce Dieu, au sein de l'inconscient spirituel.⁴³⁶ On a là une optique différente de celle de Freud, une optique qui se rapproche quelque peu de celle du traité *Berakhoth* ne serait-ce que par ses dimensions spirituelle et religieuse, même si le langage moderne et philosophique de Frankl est loin de celui du Talmud.

2 - De l'inconscient spirituel au "dieu inconnu".

On peut rapprocher ce dieu inconscient du «Dieu caché» des Psaumes. Le fameux *Deus absconditus*. Rappelons aussi le discours de l'apôtre Paul aux Athéniens devant l'Aréopage.⁴³⁷ Il leur dit avoir trouvé un autel portant l'inscription : *Au dieu inconnu*.⁴³⁸ C'est de ce même *ἄγνωστος θεός*, cela ne peut faire de doute, dont parlent à la fois les Actes des Apôtres et plusieurs auteurs de l'Antiquité grecque.

Cet autel a une étrange histoire que les Athéniens contemporains de Paul semblaient avoir oubliée. Nous la résumons en annexe en ce qu'elle a d'essentiel. Cette histoire, du reste, correspond aux éléments épars qui ont été conservés d'elle, parce qu'ils ont été rapportés, par bribes, par plusieurs auteurs de l'Antiquité grecque. Cette histoire a été reconstituée comme un puzzle. Ajoutons que le signe pour le moins saugrenu indiqué par Epimé-

⁴³⁶ Cf Victor Frankl, *op. cit.*; p. 62.

⁴³⁷ Cf Actes, 17, 22-29.

⁴³⁸ Cf Actes, 17, 23 « Ἀγνώστῳ Θεῷ ».

nide, consistant à ce que des moutons affamés se couchent devant certains autels non dédiés sans avoir brouté l'herbe, nous est rapporté par Diogène Laerte.

Le témoignage de Paul au sujet de cet autel qu'il a vu à Athènes, apporte la preuve de la véracité d'une l'histoire relatée par Platon et que confirme par ailleurs Aristote, Pausanias ainsi que, après l'apôtre Paul, Philostrate et Diogène Laerte (III^e siècle ap. J.-C.).⁴³⁹

Notons au passage que cette histoire mobilise plusieurs phénomènes qui nous ont occupés tout au long de notre travail. Nous en retiendrons trois . *Primo*, la consultation oraculaire auprès de la Pythie de Delphes et la description de son comportement qui rappelle celui d'un somnambule. Comme nous avons eu l'occasion de le souligner, la Pythie a un comportement analogue au sujet qui parle en rêvant. C'est en transe, qu'elle révèle à Nicias (ou au prêtre qui, ayant recueilli ses paroles, les interprétait) quatre choses : d'abord, qu'il pèse sur Athènes une malédiction; ensuite, que la cause en est le parjure et la trahison de Mégales envers Cylon et ses partisans; puis, qu'il restait encore un dieu non apaisé dont elle ne connaît pas le nom; enfin, que les Athéniens devaient s'adresser au devin Epiménide qui, lui, saurait apaiser le dieu offensé.

Secundo, le rôle du devin ou du prophète, qui est favorisé d'une inspiration par la divinité. En fait, si son action s'avérait efficace, on l'attribuerait à la participation bienveillante de la divinité. Dans le cas contraire, l'échec pouvait provenir d'un refus d'implication de la divinité ou d'une mauvaise mise en œuvre opératoire. Mais en transposant cela en psychanalyse, où il ne peut être question de divinité, on parlerait d'une résistance du patient ou d'un défaut de mentalisation.

Tertio, on peut encore considérer que dans certains rêves, il y a une instance transcendante, supposée présider aux communications qu'ils recèlent. Cette instance est susceptible de favoriser les humains d'une manière ou

⁴³⁹ En plus de Platon et d'Aristote que nous avons déjà cités dans une note précédente, deux écrivains anciens Pausanias (Ve siècle av. J.-C.), dans sa *Description de la Grèce* (Vol. 1. 1 : 4). et Philostrate (175-249 ap. J.-C.) dans son *Appolonius de Tyane* mentionnent des «autels au dieu inconnu». Cela suppose qu'il existait bien des autels portant cette inscription. Quant à Diogène Laerte, c'est grâce à sa *Vie des grands philosophes* (Vol 1) qui nous rapporte les éléments concernant Epiménide, que nous connaissons en détail l'histoire des moutons noirs et blancs et des autels.

d'une autre. C'est le cas ici du dieu Apollon, qui ne peut, comme on le dénote dans la culture hellénistique, changer le destin des humains.

Néanmoins, ils pouvaient intervenir si cela n'infléchissait pas ce destin, voire le confortait par un songe *trompeur* ou *pernicieux*, comme on l'a vu pour Agamemnon. On peut considérer que la guérison, l'avertissement, la réponse par un signe, la clémence se manifestant par exemple par l'arrêt d'un fléau ou par un accord de paix, pouvaient être constitutifs du destin d'un peuple ou d'un individu selon le cas.⁴⁴⁰

3 – La nouveauté totale de la psychanalyse.

Ainsi, les grands principes de la psychanalyse, non seulement n'ont pas été inspirés du traité *Berakhoth* du Talmud ou d'une clé herméneutique biblique implicite. Ces grands principes fondés sur les concepts d'inconscient, de complexe, de surmoi, de culpabilité, de désir, de pulsion, de transfert, de libido, de refoulement, etc. sont nés surtout avec Freud. Quant à la notion d'intentionnalité, que nous croyons trouver dans l'herméneutique rabbinique, elle est pour nous absente chez Freud, tandis qu'elle est théorisée par Frankl.

Une clé permet d'ouvrir une porte fermée, comme le contraire. Dans le cas de l'onirisme elle doit permettre l'ouverture du sens, le décodage, bref faire accéder à l'interprétation. Nous pensons avoir montré que, sur le plan de cette interprétation, il ne peut également y avoir chez Freud d'héritage fai-

⁴⁴⁰ On se souvient que dans l'Iliade, au chant I, une peste sévit sur l'armée parce qu'Agamemnon a, en le chassant durement, outragé Chrysès, le ministre des prières d'Apollon, venu le voir pour racheter sa fille. Le sacrificateur obéit, mais une fois à l'écart il invoqua Apollon pour qu'avec son arc d'argent, ce dieu fasse payer ses pleurs aux Danaens sous les coups de ses flèches. Et, «neuf jours durant, les flèches du dieu frappèrent l'armée». Personne ne comprit l'irritation d'Apollon, car c'est à ce dieu qu'on attribua cette peste frappant hommes et bêtes comme des milliers de flèches. Au dixième jour Achille fit une convocation de l'assemblée et obtint qu'«un devin, un sacrificateur, ou même un interprète des songes (...) dise pourquoi Phœbus Apollon» était «à ce point irrité (...)». On convoqua donc Calchas, «de beaucoup le meilleurs des augures, (...). Il connaissait les choses qui sont, celles qui vont être, celles qui ont précédé, et il avait guidé les nefes des Achéens jusqu'à Ilion, grâce à l'art divinatoire que lui avait accordé Phœbus Apollon.» Calchas dévoila alors la cause du mal et Achille, devant la rage d'Agamemnon, lui proposa de laisser partir la captive contre un future dédommagement, «si jamais Zeus » donnait un jour aux Achéens «de saccager Troie aux solides remparts.» Une dispute s'engagea alors entre Achille et Agamemnon qui se termina par la défection d'Achille et des siens, dans l'expédition préparée contre Troie.

sant appel au contenu des mythologies de l'Antiquité de la Grèce et Rome, dans le processus onirique. Ce processus dans sa forme moderne, psychanalytique, débouche sur l'analyse de la psyché. Le père de la psychanalyse n'a emprunté à toute cette mythologie, que la symbolique qui enveloppe les noms donnés à certains de ces mythes pour désigner par une locution ses concepts psychanalytiques. Un indice sûr le prouve, résidant dans le fait que le rôle du destin est gommé, alors qu'il est à la base de la représentation culturelle des anciens grecs et latins.

L'intentionnalité qui avait précisément la forme exogène, mais aveugle et obscure, du destin chez les anciens grecs et latins se retrouve à la fois endogène et exogène chez un moderne comme Frankl. L'intentionnalité conceptualisée par ce psychiatre réside au très fond immatériel du psychisme qu'est l'inconscient spirituel, où elle est comme le réceptacle et l'écho de cette instance transcendante qu'est l'*ἄγνωστος θεός*.

Ainsi, nous croyons avoir montré que la psychanalyse n'a pas plus de racines hébraïques et d'héritage juif, que de racines et d'héritage mythologique gréco-latins. Cela, pour n'avoir pas emprunté grand-chose qui soit spécifique aux principes talmudiques, et pour n'avoir par ailleurs rien emprunté à l'onirocritique antérieure à lui, ne serait-ce qu'à celle d'un Artémidore.

Réciproquement, et cela servira de conclusion au troisième chapitre de notre troisième partie, nous voulons insister sur l'originalité, selon nous, de Freud. Bien sûr, il faut un sens aigu de l'interprétation. Et celle de Freud est novatrice, même si on peut penser que ses racines juives lui ont légué ce sens de l'interprétation. Mais ce qu'il apporte vraiment de novateur, c'est de rapporter cette interprétation au patient lui-même. «Freud, écrit Sibony (*op. cit.*, page 102), interprète un rêve de façon intrinsèque, *via* son contenu précis, les associations du rêveur, le transfert à l'analyse, etc» Il ne faut pas oublier que celui qui fonda en 1896 la psychanalyse était médecin à part entière depuis 1882. Et qu'il a fait à partir de 1885 un stage à la Salpêtrière à Paris, dans le service du professeur Charcot. On peut dès lors affirmer, qu'en tant que médecin, il place le sujet souffrant psychologiquement au centre de ses préoccupations. Son souci majeur est la guérison du patient. Ce qu'il apprend au contact de Charcot et de sa rencontre avec l'hystérie va être

décisif. Il prend la décision «de se laisser saisir» par la parole du patient, au lieu de chercher les signes censés orienter vers un diagnostic. Il se soumet donc à la position subjective du patient pour traquer le traumatisme caché. La thèse qu'il en dégage est un tournant majeur. «La pathologie névrotique trouve sa source et sa cause dans un événement "préhistorique."» C'est-à-dire dans l'histoire même du patient et ses réminiscences. C'est l'écoute des symptômes qui impose l'étiologie sexuelle des névroses. «Le sexuel dont il s'agit n'est pas la sexualité biologique. (...)» Mais une sexualité symbolique. «Le rapport à l'autre dans la dimension sexuelle passe par cette fonction symbolique.»

Pourtant, en 1897, Freud va repenser sa propre théorie du *trauma*. Il pose que la dimension sexuelle du Moi se trouve confrontée à l'altérité interne. «Cette dimension de la "psychosexualité" ouvre la voie à la théorie de l'inconscient à travers celle de la libido et de la doctrine du refoulement.» Le sujet tombe malade du refoulement de la pulsion. Il est atteint de psychonévrose. Ce concept de névrose exprime symboliquement un conflit psychique refoulé ayant eu lieu dans le passé du sujet, passé infantile surtout. Ce concept s'est peu à peu décliné dans les registres de l'obsession, du narcissisme, de la phobie, etc.

Nous avons emprunté au psychanalyste Paul-Laurent Assoun⁴⁴¹, les éléments ainsi que les bribes de citation pour rédiger de manière succincte le développement ci-dessus. Nous l'avons fait à dessein pour bien montrer qu'avec tous ces concepts et toute cette terminologie, il est impossible de nier l'entière nouveauté d'un domaine qui tient à la fois des sciences humaines et d'une techno-pratique. Ce qui nous semble clore le débat et enterrer le fait qu'il y a bien, avec l'avènement de la psychanalyse, une seconde mutation à la fois conceptuelle et techno-pratique dans l'évolution de l'oniologie.

⁴⁴¹ Cf dans *Le Point* hors série n° 7, mars-avril 2006, l'article intitulé : *Freud, nom propre de la psychanalyse*; p.p. 11 à 13.

CONCLUSION

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE

CONCLUSION

Au terme de notre travail, nous pensons avoir montré que l'évolution rationalisante de la pensée humaine, a eu des répercussions importantes dans le domaine de l'oniologie qui nous a occupé ici. Nous avons articulé ce travail selon trois grandes parties dans lesquelles nous avons essayé d'abord de montrer le lien du rêve et de la divination. Pour les très anciens, le rêve était le lieu, si l'on peut dire, de la divination. Il a été possible, grâce à l'apparition de l'écriture il y a plus de cinq mille ans, de nous faire une idée de cette oniologie ancestrale. Les témoins archéologiques des époques archaïques du Proche Orient Ancien (POA), exhumés depuis deux siècles de leur sommeil multimillénaire, ont permis en effet aux archéologues de bien reconstituer cette culture paléo-sémitique. Nous avons analysé ensuite, dans une seconde grande partie de notre travail, le lent processus de rationalisation de l'oniologie. Cette évolution a abouti au bout d'environ trois mille ans à un premier saut qualitatif. Cet aboutissement se caractérise par l'apparition de principes d'oniocritique dans la culture oniologique hellénistique, permettant de rationaliser le travail d'interprétation. Dans la culture oniologique néo-sémitique (celle des israélites essentiellement), qui fait suite au *Sitz im Leben* proto-historique paléo-sémitique, l'évolution va conduire à adapter les principes d'herméneutique sacrée comme méthode d'interprétation. À ces aboutissements, nous avons ajouté les conceptions arabo-musulmanes. En tant que participants de la culture néo-sémitique islamisée, la rationalisation de l'oniologie musulmane (tributaire du Coran, des Hadith, de la Suna) a cherché à expliquer le lien entre le rêve et la Révélation. Les *falassifa* ont en effet beaucoup réfléchi sur le rôle de l'imagination dans la traduction du message divin reçu sous la forme d'images oniriques. Dans une troisième grande partie, nous avons réfléchi dans une perspective philosophique, nous aidant notamment de Bachelard, sur la structure imaginaire du savoir humain. Considérant plus spécialement l'imaginaire comme milieu d'interprétation cela nous a conduit à nous inté-

resser à la dialectisation sous jacente à la totalité de son œuvre. La rupture épistémologique survenue au XX^e siècle dans tous les domaines du savoir, a conduit Bachelard à prôner une posture novatrice qu'il a qualifiée de *transcendance expérimentale*. Freud a participé à sa façon à cette mutation et la psychanalyse freudienne est pour nous le second saut qualitatif dans la rationalisation de l'oniologie. Plutôt que d'enfourcher l'idée reçue d'une psychanalyse qui aurait été une « science juive », nous avons cherché à en déterminer les indices. Ils nous ont paru inconsistants. C'est au contraire le caractère novateur de la psychanalyse qui s'en est dégagé. Cette nouvelle mutation se situe à un terme, sans doute provisoire, d'une évolution qui ne nous semble pas terminée. Cette évolution peut même aboutir très vite à un troisième saut qualitatif après ceux réalisés par l'oniocritique hellénistique, à laquelle nous avons joint l'herméneutique juive utilisée pour l'interprétation oniologique tant profane que sacrée, puis par la psychanalyse.

Il aurait peut être fallu nous pencher sur les méthodes d'interprétation développées dans la sphère chrétienne, de la naissance du christianisme à la Renaissance. Et, pour se faire, explorer les Pères de l'Eglise sur ce sujet, ainsi que les penseurs médiévaux d'Occident. Cela pourrait faire l'objet d'un complément de recherche.

On constate transversalement, dans cette évolution, plusieurs choses. *Primo*, que les onirocrites délaissèrent les rêves *extraordinaires* pour s'intéresser surtout désormais et de plus en plus aux rêves *ordinaires*, d'où l'abandon progressif de la divination et de la prophétie, quoiqu'elles aient pu subsister quelque peu jusqu'à nos jours. *Secundo*, que ces onirocrites s'attachèrent à dégager des principes tout en conservant, du reste, les recettes tirées d'une immémoriale compilation des annales, des almanachs, bref des recueils où avaient été consignés, au fil des temps, d'innombrables récits de rêves. *Tertio*, qu'il ne peut faire de doute que ces rêves y furent classés par affinité dans un souci d'analogie et en fonction de leur symbolique, elle-même en rapport avec leur réalisation concrète, du moins ce qu'on croyait être un rapport plutôt qu'une coïncidence. On répétait là une démarche empirique et même grossièrement déterministe, si l'on peut dire, man-

quant certes de rigueur. Notons, en passant, que cette interprétation symbolique au moyen d'un *analogon*, n'a du reste pas disparu chez les modernes. C'est ce que nous appelons des recettes. *Quarto* que parallèlement, cette volonté de rationalisation, a abouti à la recherche de principes d'interprétation, abandonnant la démarche analogique qui conduisait trop souvent à l'erreur de diagnostic onirique. Ces principes nous semblent révélateurs d'une intentionnalité inhérente à la fonctionnalité du psychisme humain voire animal. Nous en avons fait une hypothèse de travail plus qu'un postulat. Pour nous, cette intentionnalité *ad intra* pourrait bien gouverner notre vie psychique toute entière et donc le rêve qui y participe. *Quinto*, que la pensée magique, ou prélogique, perdure plus ou moins, mais ne commande plus l'idéologie. Que si la divination a presque disparu du paysage social et politique, le fondement de la prophétie, lui, reste un sujet de discussion et d'étude, la prémonition également. *Sexto*, que toute une partie de l'humanité se réclame et en réfère à la révélation coranique laquelle a été obtenue si l'on accorde crédit à la tradition musulmane grâce aux songes dont a été favorisé Muhammad et certains de ses disciples. *Septimo*, que les conceptions du psychiatre Viktor E. Frankl relatives à l'inconscient spirituel ne nous semblent pas avoir été assez explorées au regard du phénomène d'intentionnalité. Que son hypothèse relative à l'existence d'un inconscient spirituel mériterait peut-être d'être prise en considération avec plus d'attention qu'elle nous semble l'être. Et qu'il faudrait donc l'explorer et l'approfondir. Cette ouverture à une analyse existentielle, se préoccupant du sens dernier autant que présent, conduit le psychiatre à aborder avec son patient des questions ultimes voire religieuses. L'inconscient, avec Frankl, n'est plus seulement investi par la seule libido, comme avec Freud. Frankl nous fait entrevoir qu'on ne peut totalement écarter une intentionnalité *ad extra*. Dans notre travail, nous ne prenons pas position sur une question qui relève de la dimension religieuse de la personne et de ses problèmes.

Notons que nous avons effleuré le registre des phénomènes paranormaux dans l'unique cas de l'onirisme. Il nous semble dommageable qu'ils soient en général éludés et stigmatisés par une sorte de tabou intellectuel chez

nombre d'anthropologues par trop rationalistes. Alors qu'ils font l'objet de recherches sans complexe dans la sphère anthropologique anglo-saxonne, ils ne bénéficient que d'une recherche balbutiante qui ne permet pas de la convoquer pour l'éclairage d'une étude étiologique, au demeurant rationnelle et se voulant donc scientifique.

Nous avons tenté de dégager tant avec Artémidore d'Ephèse qu'avec l'herméneutique biblique et celle talmudique du traité *Berakhoth*, des principes d'onirocritique. Nous les avons suffisamment développés pour n'avoir à rappeler dans cette synthèse conclusive que les deux axes respectifs de leur onirocritique. D'une part, les principes d'Artémidore qui conduisent à une étude, se voulant objective, du récit du songe. Récit reconstitué si besoin est, afin de l'interpréter avec prudence et discernement. D'autre part, les principes tant implicites de la Bible hébraïque (texte massorétique) qu'explicites du Talmud qui peuvent se résumer dans le formule suivante : « le rêve s'interprète comme un texte sacré. » Cela nous a conduit à élaborer une esquisse de typologie de l'onirisme dans les cultures grecque et juive. Leur principale différence est, nous semble-t-il, le rôle joué par le destin dans la culture grecque alors qu'il n'intervient pas dans la culture juive, la notion même de destin individuel y étant rejetée, mais peut-être pas celle d'un destin collectif.

Un autre sujet nous a donc préoccupé à l'occasion de ce travail, à savoir celui du rapport du rêve avec le destin comme on le croyait dans l'Antiquité gréco-romaine ou avec la prédestination comme le pensaient les néo-sémites et en particulier les hébreux. C'est essentiellement le rêve de Joseph, repris par le Coran qui use du terme « énigme », en arabe : *al-'ahâdîti* (لاحاديت), qui a, nous semble-t-il, conduit Youssef Sédik à faire un rapprochement avec l'Œdipe de Sophocle. L'épisode de la rencontre d'Œdipe avec le Sphinx, qui précisément propose une énigme, est la clef de cette tragédie malgré son caractère apparemment hors sujet. Vainqueur du Sphinx, Œdipe va devenir le sauveur de Thèbes délivré du monstre ailé. Et, comme Créon l'avait promis au vainqueur, Œdipe épouse la reine Jocaste sœur de Créon, laquelle n'est autre que sa mère. Le destin est bien là. La vie est une énigme qui ne se dévoile qu'à la mort et que par elle. L'autre argu-

ment en faveur d'un rapprochement entre Yussuf / Joseph et Œdipe est l'oracle initial qui averti Laïos de la destinée du fils que son épouse Jocaste mettrait au monde. Cet oracle est le pendant du rêve prophétique que fit Yussuf / Joseph : celui de prosternation cosmique (le soleil, la lune et les étoiles) car celui agricole des gerbes n'est pas mentionné dans la sourate. Il y a une sorte d'incontournable prédestination qui oblige l'homme à aller jusqu'au bout de ses entreprises, malgré sans doute ses efforts pour changer le cours des événements qui finalement, quoi qu'il fasse s'imposent à lui. Le rêve est-il l'expression d'une obscure conscience de la fatalité qui s'acharne sur certains ? Le parcours de Yussuf / Joseph est celui d'une réussite conforme à ses rêves, le destin d'Œdipe celui d'un gâchis inexorable prévu par l'oracle donné à Laïos. Le destin du Pharaon du temps de Yussuf / Joseph est de faire, suite à la bonne explication des rêves qui le préoccupent fort, le bon choix d'un ministre sage et avisé. Le destin du Pharaon contemporain de Moïse aboutit, par suite de son entêtement, aux dix plaies pour l'Égypte et à la libération des hébreux. Ainsi, comme nous l'avons dit, nous avons voulu montrer à quel point la façon de voir de l'Antiquité gréco-latine donnait de l'importance à un pseudo-déterminisme s'avérant empreint d'irrationnel, au détriment de la responsabilité humaine et donc de la marge de liberté que l'homme peut s'aménager par sa conduite. Ce qui n'était pas le cas chez les néo-sémites qu'étaient les hébreux, ni plus tard chez les Israélites, ni *in fine* chez les judéens et leurs héritiers chrétiens. Nous nous sommes enfin interrogé sur la source d'inspiration de Freud. Se serait-il inspiré du traité *Berakhoth* du Talmud ? Et plus généralement, la psychanalyse serait-elle «une science juive» ou mieux encore «une histoire juive» ? À ce propos, nous avons écarté cette improbable inspiration, car nous pensons qu'il manquait à la culture juive d'un Freud très occidentalisé la dimension talmudique. Nous avons admis néanmoins que la méthode freudienne puisse être, par le biais de sa connivence culturelle avec le judaïsme, voisine de l'herméneutique rabbinique et donc de l'interprétation du rêve, comme on le fait d'un texte sacré dans le rabbinisme talmudique. Pour autant, répétons-le, nous n'avons pu adhérer à cette opinion quelquefois avancée que la psychanalyse puisse être une histoire juive.

On peut constater que, dans les Écritures des trois religions monothéistes, le rêve fonctionne comme annonciateur d'un événement qui doit se réaliser dans un futur plus ou moins proche ou d'un ordre divin donné au rêveur. Mais, ce rêve peut être révélateur d'un contenu privé pour certains croyants. Donc, qu'il s'agisse de Révélation en général ou de prophétie en particulier, le médium que l'on constate est le songe. Et que ces Écritures soient juives (Bible hébraïque), chrétiennes (Nouveau Testament) ou musulmanes (Coran, Hadith), on peut y voir une unité fondamentale. Tout semble se présenter comme s'il n'était pas possible de se passer du songe en tant que canal du surnaturel. Rêve et Révélation d'une part, songe et prophétie d'autre part sont liés. Comme, il n'y a pas de Révélation sans prophétie, celles-ci sont elles-mêmes liées et ne font qu'un, l'une étant plus particulièrement porteuse d'un contenu moral ou théologique, l'autre étant toujours soit incitation à agir selon un ordre divin, soit annonce eschatologique.

Finalement le *rêve ordinaire*, ayant un contenu trivial et concret, a peu à peu évincé le *rêve extraordinaire lié à la divination*, sans cependant réussir à l'éliminer totalement. Pour autant, le phénomène religieux perdure grâce à la Révélation et à la prophétie, lesquelles ont la vie plus dure, si l'on peut dire, que le songe qui les ont produites. Dès lors, il ne faut pas jeter le bébé avec l'eau du bain et on se doit d'accorder au phénomène onirique une fonction et une signification non triviales. Cela est difficilement contestable. C'est pourquoi le prophète Mohamed et la tradition musulmane après lui ont d'une part sécularisé le phénomène de la divination, courant dans l'Arabie pré-islamique, la distinguant ainsi nettement de la prophétie mais sans chercher à l'éradiquer. Et d'autre part le Prophète a considéré qu'« il ne restait au prophétisme que le bon rêve ou rêve *véridique* ».

Nous employons depuis le début de notre travail, le mot Révélation sans l'avoir jusqu'ici suffisamment explicité. Disons, *a posteriori*, que ce terme enveloppe d'une manière générale tout «ce qui a trait à l'agir divin dans sa création». Selon le théologien Louis Bouyer, l'action divine « nous découvre les vérités surnaturelles qu'il plait à Dieu de nous faire connaître, tout en éclairant un certain nombre de vérités d'ordre naturel qui se trouvent

plus ou moins étroitement liées aux précédentes. »⁴⁴² C'est une communication essentiellement progressive d'une vérité aux multiples aspects, commençant avec les prophéties bibliques. Dieu révèle ses "plans" ou ses souhaits en songe aux prophètes à travers des paroles ou des images que ceux-ci annoncent comme Son projet pour le monde. Ces communications ont pris souvent la forme de prédictions conditionnelles, d'avertissements, ayant un but édifiant, engageant au changement de conduite morale ou religieuse et à la conversion.

En préambule à ce que nous allons résumer des théories développées par la *Falsafa*, «on peut dire, avec Palhories, que toute la philosophie arabe se meut autour de deux idées centrales qui, (...), se retrouvent partout, l'éternité du monde et la théorie de l'intellect.»⁴⁴³ Ces deux idées sont présentes tant chez Avicenne que chez Averroès, qui ont été les deux *falassifa* les plus connus en Occident. La Révélation coranique est, nous l'avons vu, commandée par le songe. D'après ce que déduisons de notre incursion dans la *Falsafa*, la philosophie arabo-musulmane classique a tenté d'expliquer la Révélation et la prophétie en faisant intervenir l'intellect agent et en attribuant un rôle de premier plan à l'imagination. Al-Farabi est surtout et sans aucun doute à l'origine de ce rôle donné à l'imagination. Pour ce philosophe, l'imagination avait un pouvoir discriminant, conservateur et reconstituteur. Ce rôle est pour lui discriminant, parce que séparateur du vrai et du faux. Il est conservateur, en tant que capable de restituer des images de tous les éléments sensibles malgré leur amoindrissement mémoriel. Il est enfin reconstituteur, en tant qu'anamnèse reconstituante des éléments fournis par les sens après leur dispersion. Ce *faylassouf* ajoutait à toutes ces fonctions de l'imagination un rôle moral, jugeant du bien et du mal.

Pour Maïmonide, tributaire d'Al-Farabi et d'Avicenne, la Révélation relève de la volonté divine agissant à travers la personnalité humaine qu'elle informe sans la supprimer, qu'il y ait sollicitation ou non du côté humain. Il y a une relation bi-univoque, synallagmatique même, entre Dieu

⁴⁴² Cf L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Desclée, Tournai (Belgique), 1963² ; p.p. 577 et 578.

⁴⁴³ F. Palhories, *Vies et doctrines des Grands philosophes – Moyen Age et Temps modernes*, Fernand Lanore, Paris, 1936 ; p.42.

et la personne qu'Il se choisit pour être son prophète. De même, la prophétie se présente comme une émanation divine envoyée à l'esprit humain par le truchement du fonctionnement de l'intellect actif, d'abord à sa faculté rationnelle, ensuite à sa faculté imaginative. Nous avons développé ce sujet dans la partie de notre travail réservée à Maïmonide. Résumons sa pensée en disant que pour lui, philosophie et prophétie s'épaulent mutuellement pour ainsi dire.

Nous avons abordé également Avicenne. Sa métaphysique, très abstraite, utilise comme ses prédécesseurs le processus de l'émanation. Ce processus n'avait, sans doute pour lui, d'autre intérêt que de permettre de convoquer la fonction de l'intellect agent dans l'âme humaine. Cet intellect agent a joué un rôle capital chez tous ces penseurs de culture arabo-hellénistique et de langue arabe, tous nourris d'aristotélisme. L'intellect agent en tant que dernière intelligence émanée, gouverne le monde sublunaire, où domine la génération, l'éphémérité et la corruptibilité. Le but ontologique de cette théorie émanatiste était certes de chercher à expliquer comment de l'Un de Parménide, Être premier et unité pure, pouvait découler le Multiple d'Héraclite se constatant dans toute la nature. Cette utilisation, à la suite d'Aristote, du processus d'émanation par les *falassifa* était essentielle pour eux. C'était une tentative d'explication de la réception de la Révélation par l'esprit humain, malgré des déterminations voilées. Dès lors, on comprend qu'ils aient attribué un rôle primordial à l'imagination aux côtés de la raison. Comme le pensait déjà Al-Farabi, cela nécessitait un stade de développement de l'imagination très élevé chez des individus privilégiés. À un tel stade de perfection, seulement, le surnaturel pouvait jaillir. Sans cela, il ne pouvait pour lui y avoir d'appréhension et *a fortiori* de traduction possible de cette Révélation et de cette prophétie. C'est la caractéristique d'une illumination. Comme l'a noté Quadri, «dans le système d'Avicenne, la doctrine de l'illumination est plus nettement énoncée que dans le système d'Alfarabi. Si, chez Alfarabi, les formes intelligibles sont bien dans l'intellect agent, mais en puissance, chez Avicenne au contraire, elle y sont en acte.»⁴⁴⁴ Notons que, le rôle de l'imagination étant incontournable et

⁴⁴⁴ G. Quadri, *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Payot, Paris, 1947 ; p. 107.

constitutif du contenu de l'onirisme, une des conditions de son libre fonctionnement est le sommeil, lequel permet le songe nocturne.

Nous avons voulu expliquer le système émanatiste aristotélicien à partir de son origine cosmologique, à savoir celui ayant cours dans l'Antiquité. Cette cosmologie est bien entendu tout à fait obsolète pour les modernes. Dans l'univers gigantesque que nous décrit la cosmologie actuelle, ni le soleil, ni même notre galaxie ne peuvent faire office de centre. En réalité, il n'y a plus de centre, celui-ci pouvant se situer partout et donc nulle part. La belle construction des sphères célestes, non seulement n'est plus désormais concevable, mais s'avère n'avoir pas de valeur probante ni même illustrative.

Quant à Averroès, dont la métaphysique est de type moniste, le monde est éternel, comme d'ailleurs pour les autres falassifa. Dieu se confond pour lui avec le monde. Il est en quelque sorte l'âme du monde. C'est dans cette optique qu'il entreprend de réfléchir sur la Révélation. Selon lui, elle ne peut être tributaire de l'imagination, en tant que celle-ci est sujette à l'erreur. Il rejette la théorie naturelle de la prophétie qui joue un rôle si important dans l'alfarabo-avicennisme et le maïmonidisme. Le philosophe et le prophète ne peuvent être assimilés, chacun parlant selon son ordre. La science prémonitoire survient à l'homme quand il rêve dans son sommeil, de la part de la science prééternelle qui gouverne et domine tout. L'homme ne peut accéder de lui-même par le raisonnement aux vérités prophétiques. Nous abordons ici en l'effleurant une apparente aporie. En effet, pour la théologie de la quatrième école juridique de l'islam, la dernière en date, le Coran est incréé et son expression ne peut être faussée par une interprétation humaine. Il faut accepter le texte comme un dogme. Or, l'imagination du prophète qui a contribué à la transcription est, elle, créée. Mais, pour nous, il n'y a pas là une *summa contradictio* : le Coran ne pourrait-il pas être à la fois par essence incréé et par son expression humaine créé ? Chaque fois que l'homme s'octroie la possibilité d'exprimer la parole de Dieu, il se pare d'un caractère d'infailibilité. Or, ce substitut illusoire de l'incréé que représente l'infailibilité n'a aucunement le caractère de l'incréé. Les images et les mots humains ne sont pas susceptibles de caractériser Dieu et

sa pensée. Mais, en dépit de ce bémol, nous ne mettons nullement en cause la croyance musulmane en l'essence incréée du Coran.

Ibn Khaldoun que nous avons enfin convoqué pour ses conceptions, s'accorde avec Maïmonide pour considérer le songe comme un « moyen de communication avec le monde invisible. » Mais l'accord s'arrête là, car Ibn Khaldoun s'avère proche sur cette question du songe, de la doctrine ghazâlîenne, affirmant qu'il existe dans le rêve un degré perceptif du surnaturel qui lui fait postuler la parenté du rêve véridique avec la prophétie. L'âme humaine quitte son enveloppe corporelle pendant le sommeil. En tant que substance spirituelle elle a potentiellement accès aux réalités des mondes célestes, selon ce que lui commande la volonté divine. Avec une telle conception onirologique, faisant de l'oniromancie une des disciplines des sciences religieuses, on comprend qu'Ibn Khaldoun ait été considéré comme le fondateur de l'oniromancie musulmane.

Dans la troisième partie de notre travail, nous avons abordé une perspective philosophique originale avec Bachelard. Cet épistémologue du XX^e siècle, donc récent, s'est inspiré notamment de Jung et de Husserl. Il a développé une théorie du savoir. Dans une démarche évidemment différente des médiévaux, il a entrepris une véritable psychanalyse de l'image dans le but de traquer sa « psychologisation ». Les philosophes modernes ne se soucient plus de prophétie ni de Révélation, leur ontologie devenue réaliste se reporte sur l'image. L'imagination, qui fut un sujet d'exploration ontologique chez les médiévaux était devenue la « folle du logis » à partir du XVII^e siècle (Descartes, Spinoza, Malebranche). Elle revient au XX^e siècle sur le devant de la scène. Elle est réhabilitée en tant que force même de la production psychique (Bachelard). Les archétypes jungiens remplacent les universaux, au moins partiellement.

Nous avons surtout tenté de décrypter la dialectique bachelardienne, son approche empruntée à Husserl de la phénoménologie transcendantale (la réduction phénoménologique grâce à l'*epoché*), avec son application à la dépsychologisation de l'image. Nous pensons que sa poétique lui permettait de révéler (en l'illustrant) un moment de sa dialectisation du savoir humain. Sans doute, a-t-il envisagé une synthèse, et il en a eu plus que l'intuition.

L'ensemble de son oeuvre présente deux moments qui sont bien contradictoires, même s'ils ne sont pas dans l'ordre chronologique de l'évolution du savoir. Il a d'abord montré, à l'aune de l'épistémologie critique qu'il s'est imposée, ce qu'était devenue la science moderne, épurée de ses résidus archaïques. Puis, il s'est attaché à montrer le poids de la pensée magique sur la pensée et le langage humains. Pour ce faire, il a traqué, pour le révéler au grand jour, le contenu affectif, émotif et imaginaire des images qui servent à l'homme pour penser. Ces images sont tributaires du rêve et de la rêverie par suite d'un processus immémorial. Cela, afin d'envisager une dépsycho-logisation que sa "poétique" nous semble avoir mené à bien.

Enfin, Bachelard, c'est très visible dans ses deux derniers ouvrages, se prend d'une sympathie nostalgique pour cette pensée et cette poétique parasitées par des strates de résidus archaïques. On peut relever des passages qui passeraient pour stupéfiants de la part d'un philosophe des sciences et surtout d'un épistémologiste pur et dur. Par exemple, ce passage de *La flamme d'une chandelle* où il écrit : «(...) , le rêveur agrandit le langage puisqu'il exprime une beauté du monde. Par une telle expression pancalisante, le psychisme lui-même s'agrandit, s'élève. (...). Pour atteindre à cette "hauteur psychique", il faut gonfler toutes les impressions en y insufflant de la matière poétique.»⁴⁴⁵ Le rationalisme poussé jusqu'à l'extrême ne se transformerait-il pas en une autre sorte d'obstacle à l'encontre de la connaissance ? Bachelard tenterait-il de réconcilier l'imaginaire et la science, lui qui a mis en oeuvre la psychanalyse de la connaissance objective et qui a mis en évidence la puissance et le poids des rêves et des rêveries sur tout savoir ? Il martèle, comme nous l'avons déjà dit, que «le rêve est plus fort que l'expérience » et qu' «on ne peut étudier que ce qu'on a d'abord rêvé.» Alors peut-on parler d'un début de synthèse ? Ou bien d'une synthèse volontairement inachevée ?

Pour une dernière mise en abîme de notre travail, nous dirons que le parcours anthropologique que nous avons effectué nous a permis de dégager l'évolution de l'oniologie et, *in fine*, de pointer les deux grandes mutations

⁴⁴⁵ *La flamme d'une chandelle*, QUADRIGE/PUF, Paris, 2008⁴⁷ ; p. 4

qui ont transformé cette oniologie en la rationalisant. Ces deux grandes mutations sont pour nous d'une part l'émergence tant de l'onirocritique que de l'utilisation profane de l'herméneutique religieuse, il y a près de vingt siècles, et d'autre part l'invention de la psychanalyse au début du siècle dernier. À l'origine, il y a un phénomène universel, aussi vieux que l'apparition de l'homme, dont nous connaissons bien surtout les dimensions sémitique et hellénistique, relativement récentes. La préhistoire du phénomène nous est finalement peu connue, nous avons des bribes d'informations sur le chamanisme et son oniologie grâce au travail ethnographique effectué depuis la fin du XIX^e siècle et jusqu'aux années 1960 au sein de peuplades demeurées à un stade considéré comme primitif. Nous avons quelques maigres connaissances de l'onirologie paléo-sémitique, et nous sommes un peu mieux documentés sur l'onirologie égyptienne. Sur le plan de l'onirologie universelle, que nous voulions succinctement aborder pour mémoire et pour la situer dans l'espace et le temps, nous n'avons fait qu'effleurer celle de la Chine et de l'Inde pour l'Asie, à défaut d'une documentation suffisante pour les autres continents.

S'il y a eu abandon quasi-total de la divination depuis plusieurs siècles dans nos cultures occidentales, en revanche on peut constater la pérérité jusqu'ici de la prophétie religieuse et de la Révélation. La collusion de l'onirisme avec cette dimension constitutive des religions abrahamiques a interpellé la philosophie et provoqué sa réflexion, particulièrement au Moyen Âge. À notre époque, c'est plutôt la rationalisation du savoir qui mobilise la philosophie. Bachelard a cherché à débusquer les résidus de la pensée magique qui parasitent la connaissance. La psychanalyse qui se constitue à partir du début du XX^e siècle apporte une seconde mutation dans la rationalisation de l'interprétation des rêves et surtout une plus grande efficacité clinique. L'épistémologie bachelardienne l'utilise pour psychanalyser l'image.

Nous pressentons qu'une troisième mutation est sur le point d'émerger avec les recherches en neurophysiologie et surtout en neurobiologie. Mais il n'est pas dit que cela rende caduque, tant l'interprétation traditionnelle des songes que la psychanalyse.

ANNEXES

Annexe I : Songes rapportés par Valère Maxime.

Valère Maxime est un historien romain qui vivait sous Tibère (1^{er} siècle ap. J.-C.) ? Seulement soucieux d'histoire, et ne s'étant jamais occupé de man-tique, il ne peut être suspecté de complaisance ni de verser dans la supersti-tion, malgré les reproches qu'on a pu lui faire à ce sujet.⁴⁴⁶ Son témoignage que nous résumons ci-après, ne concerne pas, comme le souligne Henry Vidal, «des personnages imaginaires ou obscurs, mais les hommes les plus puissants ou les plus sages de la radieuse Antiquité; et nul ne pourrait sans se déshonorer taxer, à leur propos, Valère Maxime de fraude ou de dupe-rie.»⁴⁴⁷ Voici donc les songes rapportés par notre historien, que nous avons résumé au maximum.

Valère Maxime relate ainsi le songe du médecin de l'empereur Auguste (27 av. J.-C. à 14 ap.), Marcus Artorius, par lequel ce dernier évita les périls qui le menaçaient. Auguste obéit à cet avertissement donné à Artorius par la

⁴⁴⁶ Jules Humbert, dans son *Histoire illustrée de la littérature latine*, (Didier, 1952 ; p.p. 276- 277 + p.p. 247 et 256) porte sur Valère-Maxime un jugement moins favorable que celui d'Henry Vidal. *Les Faits et Dits Mémorables (Factorum et dictorum memorabilium)*, est le titre de son unique ouvrage connu. Cet ouvrage est constitué de neuf livres. Seuls, le premier qui traite notamment des haruspices, des songes et des miracles, et le neuvième qui traite des morts extraordinaires, nous intéressent ici surtout. Cette compilation d'anecdotes empruntées à l'histoire grecque et à l'histoire romaine était vraisemblablement destinée à illustrer les déclamations des rhéteurs. Humbert lui reproche l'absence véritable de plan et un manque d'esprit critique, mais note son «érudition abondante» et les rensei-gnements précieux qu'il nous a ainsi conservé, puisé de plus à bonne source.

⁴⁴⁷ Cf La traduction par Henry Vidal de l'*oneirocritica* d'Artémidore d'Ephèse, *op. cit.*:p. 148.

déesse Minerve. Bien que souffrant, il ne resta pas au camp dans sa tente, se faisant transporter sur le champ de bataille. Bien lui en prit, car à l'occasion d'un coup de main, les soldats de Brutus ne manquèrent pas d'envahir son camp, de le mettre à sac et de l'incendier. Dans cette affaire, Auguste eut été certainement capturé, à moins qu'il n'eut trouvé la mort.

Ce n'avait pas été précédemment le cas de Jules César (48 à 44 av. J.-C.), et sans doute Auguste s'en souvint, ce qui le sauva, comme nous venons de le voir. Calpurnie, l'épouse du conquérant des Gaules vit, la nuit qui précéda l'assassinat de son mari, ce dernier perdant son sang, pantelant entre ses bras. Inquiète, elle le supplia de ne pas aller le lendemain au Sénat. Mais incrédule, l'empereur se rendit comme à l'accoutumée au parlement où des conspirateurs l'assaillirent et le tuèrent à coups de poignard.

Valère Maxime relate, bien entendu, plusieurs autres songes reçus par des «hommes les plus puissants ou les plus sages de la radieuse Antiquité.» Nous nous contenterons simplement de les énumérer, en les résumant encore plus succinctement que les deux précédents.

D'abord celui que firent simultanément les deux consuls romains Publius Decius Mus et Manlius Torquatus qui permis la victoire des Romains sur les Latins.

Celui où Jupiter apparut au plébéien Titus Atinius et lui dicta l'ordre d'observer strictement les rites dans le déroulement des jeux du cirque.

Celui que fit Cicéron, alors qu'il était expulsé de Rome par ses ennemis conjurés. Selon ce rêve, Cicéron rencontrait le consul Marius. Ce dernier le conduisait alors au temple qu'il avait élevé à la gloire de Jupiter et lui prédisait qu'en ce lieu, il recevrait une heureuse nouvelle. Cette prédiction se réalisa et ne fut autre que la décision de son retour à Rome par les consuls.

Celui que fit le tribun romain, Caius Gracchus, au cours duquel son frère Tibère lui apparut pour l'avertir qu'il perdrait la vie dans des circonstances identiques aux siennes. Ce qui arriva. Ce fait fut connu parce que Caius Gracchus avait raconté son songe dès le lendemain aux personnes qui l'approchaient, notamment l'historien Célius Antipater qui le rapporta, affirmant le tenir de la bouche même de Gracchus.

Celui que fit le général carthaginois Annibal lui annonçant la ruine et les désastres qui, par son action, désoleraient l'Italie. Annibal ravagea effectivement l'Italie en réalisant les prédictions contenues dans ce songe.

Celui dans lequel Alexandre le grand, roi de Macédoine, fut averti qu'il périrait par le poison et vit son meurtrier sans s'émouvoir de tout cela.⁴⁴⁸

Le songe trompeur que fit le général carthaginois Hamilcar, assiégeant la ville de Syracuse où étaient enfermés Gélon et ses soldats. Une femme lui étant apparue dans son rêve, lui disant qu'il souperait le lendemain dans Syracuse, il crut y voir le présage de sa victoire certaine. Mais à la suite d'un coup de main des Siciliens dans son propre camp, il fut fait prisonnier et il soupa certes dans la ville, mais honteux et captif.

Celui, au demeurant assez énigmatique, du général athénien Alcibiade où il se voyait revêtu de la robe d'une femme dont il avait les faveurs. Or c'est de cette même robe dont il fut recouvert après avoir été assassiné par les sbires du satrape Pharnabase, agissant pour le compte du général lacédémonien Lysandre.

Continuons très succinctement « notre inventaire » de ces songes prémonitoires relatés par Valère Maxime, avec des personnages moins illustres :

Celui de Cassius de Parme, un partisan de Marc Antoine. Après la bataille navale d'Actium, la puissance de Marc Antoine s'effondra. Cassius de Parme s'enfuit et réfugié à Athènes vit en rêve apparaître un nègre géant et échevelé qui lui dit être son mauvais génie. Réveillé, il fut rassuré par ses esclaves qui n'avaient pas vu pénétrer un tel nègre dans sa demeure. Il demanda néanmoins à ses esclaves de monter la garde. Mais dès l'aurore, les soldats de César vinrent l'enlever et lui tranchèrent la tête.

Celui du chevalier romain Artorius qui se trouvait à Syracuse alors que des combats de gladiateurs s'y déroulaient. Artorius rêva qu'il était assassiné par un pêcheur porteur de nasses et de filets. Assistant le lendemain aux joutes des gladiateurs, il raconta ce songe à ses compagnons. Or, par la suite, un gladiateur qui portait un poisson pour devise, ayant terrassé son adversaire

⁴⁴⁸ Dans son commentaire, en note (p. 155), Henry Vidal fait remarquer «qu'un grand nombre d'historiens, (...), attribuent à une fièvre pernicieuse la mort prématurée d'Alexandre III de macédoine, dit le Grand.»

et voulant l'achever, laissa dans l'action échapper son glaive qui vint frapper Artorius, lequel expira comme l'avait prédit son funeste songe.

Celui que fit le poète Simonide et par lequel, il eut la vie sauve. Ayant, en effet, enseveli pieusement le cadavre d'un homme gisant sur le rivage abordé par son navire, le fantôme du mort lui apparut la nuit même en songe l'enjoignant de ne pas reprendre la mer. Ses compagnons, incroyables, repartirent sans lui et périrent à peine au large sous les yeux mêmes de notre poète.⁴⁴⁹

Celui que fit Crésus le dernier roi de Lydie concernant l'un de ses deux fils, Atys qui devait lui succéder sur le trône et qu'il vit transpercé par un glaive. Malgré toutes les précautions prises par Crésus, rien ne put empêcher la réalisation de ce songe. Cela arriva à l'occasion d'une battue organisée pour tuer un énorme sanglier qui ravageait la contrée et à laquelle Atys avait pris exceptionnellement part. Le jeune homme fut accidentellement tué par un épieu lancé par le serviteur chargé de veiller sur lui.

Les deux songes d'Astyage, dernier roi des Mèdes et aïeul maternel de Cyrus, dont il comprit le sens, ce qui l'amena à s'opposer au destin de Cyrus en cherchant à tuer son petit-fils. Ce faisant, il s'opposait en vain aux arrêts célestes le concernant.

Le songe que fit une femme de la ville d'Himère, en Sicile. Il lui fut montré par avance le futur tyran de Syracuse comme fléau de l'Italie et de la Sicile. Ce rêve obsédant lui montrait un jeune homme enchaîné au trône de Jupiter, lequel, délivré de ses chaînes, serait d'une cruauté dévastatrice. Ayant relaté ce rêve, il fut connu de beaucoup et fut confirmé par sa réalisation quelques années plus tard.⁴⁵⁰

Celui de la mère de Denys de Syracuse qui lui montra par avance la haute situation à laquelle accéderait son propre fils. Les circonstances vérifièrent le présage.

⁴⁴⁹ Il existe deux poètes du nom de Simonide. D'une part, Simonide d'Amorgos (VIIe s. av. J.-C.), né à Samos et célèbre par ses vers iambiques. D'autre part, Simonide de Céos (506 – 467 av. J.-C.), né à Iulia dans l'île de Céos, poète grec lyrique créateur des chants de deuil (le thrène). Il composa des œuvres dont il ne nous reste que des fragments tels que : *Élégies*, *Odes triomphales*, *Eloges*, *Hymnes*, *Chansons à boire*, etc. Nous pensons que c'est de lui dont il est question ici.

⁴⁵⁰ Il s'agit de Denys de Syracuse (430 – 368 av. J.-C.), celui que l'histoire nomme Denys l'Ancien. Il combattit les carthaginois mais se rendit surtout célèbre par ses cruautés. Il gouverna la Sicile de 405 à 368 av. J.-C..

Le double songe que fit un jeune Arcadien voyageant avec un ami. Arrivés tous deux dans la ville de Mégare sur l'isthme de Corinthe, ils se séparèrent. Son ami, hôte d'un aubergiste, l'appela au secours dans un premier rêve, lui demandant de venir le protéger de l'aubergiste qui en voulait traîtreusement à sa vie. Troublé, le jeune Arcadien s'en fut vers l'auberge mais se ravisa en chemin. Alors qu'il s'était endormi, le spectre de son ami lui apparut dans un second rêve, lui disant qu'il était en train d'agonir, le corps recouvert de fumier, dans une charrette à la porte de la ville. Cette fois, s'y étant précipité, il découvrit le corps sans vie et dénonça le meurtrier qui fut jugé et décapité.⁴⁵¹

Au moins deux remarques s'imposent. Tout d'abord le caractère mythique introduit dans ces songes sous forme de dieux et déesses, notamment Jupiter et Minerve. Ensuite, étant donné le laps de temps au cours duquel ces rêves relatés par Valère Maxime ont eu lieu, peut-on ou non envisager qu'on ait affaire à des coïncidences? L'homme illustre le plus ancien est Crésus qui vécut au VI^e siècle avant notre ère, le moins ancien est Auguste qui est mort en l'an 14 de notre ère.⁴⁵² Valère Maxime nous fournit donc des témoignages répartis sur un intervalle d'environ six siècles.⁴⁵³ Ce long intervalle de temps nous incline à penser qu'il pourrait s'agir de simples coïncidences parsemées au cours des siècles, mais on ne peut nier pour autant l'hypothèse de la prémonition, tout dépend dans les deux cas (coïncidence ou prémonition confirmée) de la véracité des témoignages.

⁴⁵¹ Malgré nos recherches, nous n'avons trouvé d'autre renseignement concernant cette histoire que ce qu'en raconte aussi Cicéron dans son *De Divinatione*.

⁴⁵² À moins que ce ne soit Titus Atinius, dont nous ignorons tout, mais que nous n'avons pas voulu rapprocher du fils aîné de Vespasien, Titus Flavius Vespasianus (40 – 81 ap. J.-C.).

⁴⁵³ Hamilcar (mort en 228 av. J.-C.), Annibal (248 – 183 av. J.-C.), Astyage, dernier roi des Mèdes, (584 – 550 av. J.-C.), Crésus, dernier roi de Lydie (591 – peut-être 518 av. J.-C.), Alexandre le Grand (356 – 323 av. J.-C.), Cicéron (106 – 43 av. J.-C.), Auguste (63 av. J.-C. – 14 ap. J.-C.), Jules César (100 – 44 av. J.-C.), Alcibiade (450 – 404 av. J.-C.), Simonide (506 – 467 av. J.-C.), Artorius (?), Caius Gracchus (160 – 121 av. J.-C.), Cassius de Parme, sans doute le Général romain Cassius Longinus, un des meurtriers de César, vaincu à Philippes (mort en 42 av. J.-C.), Titus Atinius (? – ?),

Annexe II : Illustration dans chacune des deux cultures hellénistique et hébraïque.

Nous choisissons à dessein les deux exemples connus, que sont le rêve d'Alexandre le Grand et celui de Salomon. On y retrouve quelques-uns des principes précédemment relevés dans notre typologie comparative.

En 332 av. J.-C., la ville de Tyr pose un problème stratégique à Alexandre. Cette ville représentait un obstacle qu'il lui fallait d'abord supprimer avant qu'il ne poursuive ses conquêtes, déjà dans un premier temps vers l'Égypte. Or Tyr avait acquis une réputation d'île imprenable.⁴⁵⁴ Pour l'atteindre, il fallait jeter par dessus les marais et les hauts-fonds, un môle de sable et de pierres, sur une distance de 800 mètres. L'entreprise semblait vouée à l'échec, car au fur et à mesure de la construction du môle, les Tyriens renforçaient et rehaussaient leurs fortifications face à ce môle. C'est ici qu'intervint le rêve d'Alexandre, dans lequel il vit Hercule en personne le faisant entrer dans Tyr. Aristandre, son astrologue, interpréta le rêve comme le signe de la prise de l'île, après un travail herculéen. Ce présage était donc favorable, et, l'histoire l'a confirmé. Tyr fut pris après un travail effectivement herculéen pour l'époque.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ L'île avait été assiégée précédemment sans succès : une première fois pendant cinq ans par le roi assyrien Salmanazar puis une seconde fois pendant treize ans par le roi babylonien Nabuchodonosor. Elle pouvait sûrement résister à Alexandre, en tout cas le temps nécessaire à Darius, le roi de perse, de se remettre de sa défaite d'Issus et d'envoyer une nouvelle grande armée pour reprendre son territoire perdu. Rappelons que cette île d'une superficie de 70 ha, était située à environ 800 mètres du continent où se trouvait une sorte de faubourg constituant le vieux Tyr.

⁴⁵⁵ Cf. Arthur Weigall, *Alexandre Le Grand*, Payot, Paris, 1955; Tout le chapitre XI. Cf. aussi, *Le monde fascinant de nos rêves*. En outre, ce rêve comportait une scène étrange qui représentait un satyre dansant sur un bouclier. Que signifiait cette scène déconcertante ? Aristandre y aurait vu une sorte de message induit par les homonymies constituées, une fois traduit en récit, par les mots grecs **ἄτυρος (Tyr)**, **σάτυρος (satyre)** et **θυρεός (bouclier)**. Les images traduites en paroles donnaient à entendre un jeu de mots, intraduisible en français. Le présage, signifié par cette curieuse séquence, était d'une part celui de la joie, comme le symbolisait la danse, et d'autre part celui de la prise de la forteresse maritime, comme le symbolisait le bouclier. Mais si le rêve semble bien avoir eu lieu, la scène du satyre dansant sur un bouclier peut avoir été inventée après coup. En tout état de cause, rien ne prouve que cette scène soit authentique. D'autant plus que la source Internet que nous utilisons (<http://perso.wanadoo.fr/ordre.connaissants/>), est anonyme et non référencée. En fait, c'est le ralliement des flottes phéniciennes et chypriotes, permettant à Alexandre d'avoir toute la maîtrise en Méditerranée orientale, qui joua le rôle décisif. Après sept mois de siège et de travaux, quatre escadres, toutes équipées de béliers, de catapultes et autres engins de sièges, donnèrent l'assaut à l'île, tandis que se déroulait l'assaut par le môle qui avait concentré tous les efforts de fortification et de défense des Tyriens. La quatrième escadre, commandée par Alexandre en personne, profita d'une brèche ouverte près du palais royal pour s'y engouffrer. Après des combats féroces, les soldats commandés par Alexandre furent rejoints par les soldats macédoniens qui, débarqués par les flottes phénicienne et chypriote chargées d'attaquer les deux ports de l'île, effectuaient ainsi leur jonction et l'île fut totalement investie. «Le roi Azélimcus, la plupart des magistrats de la ville et plusieurs envoyés de Car-

Voici maintenant le rêve de Salomon. Ce roi d'Israël venait tout juste de s'asseoir sur le trône, succédant à son père David. Il se rendit sur «le plus grand haut-lieu» qu'était Gabaon pour y sacrifier, comme il en avait l'habitude, le Temple de Jérusalem n'existant pas encore. Or Dieu apparaît cette nuit là en songe à Salomon.⁴⁵⁶ Le songe prend la forme d'un dialogue entre la divinité et le roi. Mais c'est Dieu qui prend l'initiative par une première question : «Demande ce que je dois te donner», dit-il à Salomon. La réponse du roi trahit son inquiétude de gouverner.⁴⁵⁷ D'où la formulation de sa requête : «Donne à ton serviteur un cœur plein de jugement pour discerner le bien et le mal, car qui pourrait gouverner ton peuple, qui est si grand ? » On connaît la réponse de Dieu qui accorde non seulement «un cœur sage et intelligent», mais aussi gloire, richesse et sous réserve de suivre les voies du Seigneur, une longue vie. Ce songe est suivi de la relation du fameux jugement de Salomon, lequel permet à ce dernier un exercice immédiat de la sagesse reçue de Dieu, en discernant la vraie mère de l'enfant resté vivant. Les deux récits ne font qu'un, puisque Dieu a promis au roi la sagesse, celle-ci va se manifester immédiatement et aux yeux de tout Israël.⁴⁵⁸ Le rêve dénote bien l'intense préoccupation diurne du tout jeune roi qui sent confusément qu'on ne peut gouverner sans le recours à la «sagesse pratique, non pas pour sa propre conduite mais pour celle du peuple.»⁴⁵⁹

thage» réfugiés «dans le temple d'Hercule, (...) furent épargnés,» mais «dans le reste de la cité il y eut un horrible massacre où périrent quelque huit mille Tyriens.» Cf A. Weigall, *op. cit.*

⁴⁵⁶ I R 3, 5-15. (BJ).

⁴⁵⁷ Tout jeune homme sans expérience, il lui échoit la conduite d'un peuple nombreux. Salomon commence donc par rappeler la bienveillance divine témoignée à son père David, puis son élévation par la volonté divine sur le trône de son père. Cf l'hébreu qui porte (I R 3, 7b) : « va anokhi na'ar qatan lo éda' tsat vavo » = « ואנכי נער קטן לא אדע צאת ובא », littéralement : "je suis un petit jeune qui ne saurait sortir et aller". Autrement dit, "qui ne saurait me conduire", comme le traduit ZK.

⁴⁵⁸ Au passage, soulignons que le contenu du songe fait appel à l'immémoriale sagesse israélite, typique par le processus opératoire qu'elle adopte et qui consiste dans le questionnement. Un *midrash* ne fait-il pas le rapprochement entre la force du questionnement *khoâh mah* (כח מה) et le mot hébreu *hokhmâ* (חכמה) qui signifie sagesse. On voit qu'en hébreu, il y a juste une inversion des deux lettres *khaf* (כ) et *het* (ח). Koâh = force + mah = quoi, c'est-à-dire "la force du quoi", autrement dit la force du questionnement.

⁴⁵⁹ Cf la note a) de la BJ, p. 343 de l'édition du Cerf de 1961. Cf aussi I R 3, 5a : «À Gabaon, Yahvé apparut la nuit en songe à Salomon.» On peut penser ici au phénomène d'incubation très en honneur chez les Egyptiens et chez les Grecs. Incubation ou pas, cet échange prend la forme de la démarche caractéristique du questionnement qui se pratique, toujours de nos jours, chez les juifs, mais qui est un héritage de l'immémoriale sagesse des Israélites.

Annexe III : L' *ἄγνωστος θεός* d'Épiménide.

Au VI^e siècle avant notre ère, une terrible peste sévit chez les Athéniens.⁴⁶⁰ Un des membres du conseil d'Athènes, appelé Nicias, fut envoyé consulter l'Oracle pythien à Delphes.⁴⁶¹ La prêtresse déclara qu'il pesait sur la ville une terrible malédiction à cause du parjure et de l'horrible crime de trahison du roi Mégalès envers les partisans de Cylon.⁴⁶² Sur la recommandation de la Pythie on envoya Nicias chercher à Cnossos, en Crète, une sorte de prophète appelé Epiménide. On le croyait favorisé par la divinité. Arrivé à Athènes, ce dernier fit offrir des sacrifices à un dieu qui n'avait pas encore été sollicité, parce que personne ne connaissait son nom. Inconnu, il avait donc été oublié et par conséquent on n'aurait pu lui sacrifier. Les Athéniens, en effet, avaient offert des sacrifices aux centaines de dieux dont la ville était encombrée, mais toujours en vain. Nous savons par Diogène Laërte, qu'Epiménide se servit de moutons affamés, qu'il fit lâcher, à l'aube, sur la colline d'Arès. Chaque mouton devait être suivi individuellement et l'endroit où il se coucherait sans avoir brouté l'herbe tendre, malgré sa faim matinale, serait noté. Malgré l'étonnement et l'incrédulité, on s'exécuta. Mais, à la stupeur des membres du Conseil et de tous les assistants, pour qui cette "comédie" semblait sans espoir, des moutons se couchèrent. C'était le signe, attendu par Epiménide, de la clémence de ce dieu inconnu. On construisit un autel à chaque endroit où un mouton s'était couché. On y fit inscrire les simples mots "*agnosto théo*"⁴⁶³ Puis on sacrifia les moutons à ce dieu inconnu. Dès le jour suivant, la peste commença à relâcher son étreinte mortelle et en huit jours les malades guérèrent. Le Crétois refusa toute récompense, il demanda simplement qu'un traité d'amitié fût ratifié sur le champ entre Athènes et Cnossos. Ce qui fut fait.

⁴⁶⁰ Les détails sur la cause du fléau, figurent dans le *Livre de Rhétorique d'Aristote* (3, 17 : 10).

⁴⁶¹ Nous connaissons cette histoire grâce à Platon, notamment le fait que ce fut l'oracle pythien qui ordonna aux Athéniens d'appeler Epiménide. Ce fait est rapporté dans *Les Lois*.

⁴⁶² Mégalès avait, en effet, obtenu leur reddition par la promesse d'une amnistie. En fait, il se parjura, faisant égorger tous les partisans de Cylon.

⁴⁶³ Il était, en effet, d'usage de dédier chaque autel à la divinité qu'on voulait honorer, avant d'en faire usage

BIBLIOGRAPHIE

- Abécassis Armand, *Notes de conférences*, Metz / Thionville, 1989.
- Aeppli Ernest, *Les rêves et leur interprétation*, Payot, Paris, 1951.
- Artémidore d'Ephèse, *La clé des songes, ou les cinq livres de l'interprétation des songes, rêves et visions* ou *Oneirocritica*, Filipacchi, Paris, 1974;
La clé des songes, traduction française par A.-J. Festugière, Paris, 1975.
- Baudoin Charles, *Introduction à l'analyse des rêves*, éd. du Mont Blanc, collection action et pensée, 16, Genève, 1945.
- Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, Paris, 1934.
- Bardo Thödol, *Le livre des morts tibétain*, Adrien Maisonneuve, Paris, 1975.
- BJ, *La Sainte Bible*, Les éditions du Cerf, Paris, 1961.
- Boaz Franz, *General Anthropology*, Boston—New-York—London, 1938.
- Bonte-Izard, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, puf / Quadrige, Paris, 1991;
- Cazeneuve Jean, *Les rites et la condition humaine*, puf, Paris, 1958.
- Cuvillier A; Cours de philosophie, Tome I, *Psychologie*, Armand Collin, Paris, 1947
- David Catherine, *Le siècle des rêves*, le Nouvel Observateur, 6-12 février 2003.
- DEJ (Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme), art. *rêves*, Cerf, Paris, 1993.
- Delaporte L., *La Mésopotamie*, Paris, 1923.
- Drioton, Contenau, Duchesne-Guillemain, *Les Religions de l'Orient Ancien*, Arthène Fayard, Paris, 1957.
- Elkin A. P., *Totemism in North-western Australia (The Kimberley division)*, in *Oceania*, n° 20, 1932-1933.
- Encyclopedia Universalis*, CDRom, 2003.

- Flacelière Robert, *Devins et oracles grecs*, puf / que sais-je?, n° 939, Paris, 1965.
- Foucault Michel, *Histoire de la sexualité III — Le souci de soi*, éditions Gallimard, Paris, 1984.
- Foulquié Paul, dans son *Précis de philosophie*, tome I, *Psychologie*, Paris, 1950.
- Frankl Victor, E., *Le dieu inconscient*, Le centurion, Paris, 1975.
- Freud Sigmund, *L'interprétation des rêves*, *Métapsychologie*, Gallimard, folio-essais 30, Paris, 1968/2002.
- Guillaume Alfred, *Prophétie et divination chez les Sémites*, Payot, Paris, 1950.
- Guillemin A. M., *Récits mythologiques*, Hatier, Paris, 1946
- Haddad Georges, *L'enfant illégitime*, Paris, 1980.
- Hardy Christine, *La science et les états frontières*, éd. du Rocher, Paris, 1989.
- Hayoun Maurice-Ruben, *La littérature rabbinique*, puf / que sais-je?, n° 2526, Paris, 1990.
- Held R., Interviewé par Paul Winkler, article intitulé : *Dans l'ancre du psy — l'exploration de l'inconscient*, 1971(?).
- Homère, *L'Iliade*, Trad. de Mario-Meunier, Albin Michel, Paris, 1956.
- Homère, *L'Odyssée*, Ernest Flammarion Paris, 1929.
- Humbert Jules, *Histoire illustrée de la littérature latine*, Didier, Paris, 1948.
- Humbert Jules et Henri Berguin, *Histoire illustrée de la littérature grecque*, Didier, Paris, 1947.
- Husserl Edmund, *Méditations cartésiennes et les conférences de Paris*, puf, Paris, 1994.
- Jama Sophie, *Anthropologie du rêve*, puf, que sais-je?, n° 3176, Paris, 1997.
- Karl Abraham, *Œuvres complètes / I (1907 – 1914)*, Payot, Paris, 2000.
Voir : *Rêves et mythes*, pp. 69 à 146.
- Kayser Charles, *Le sommeil et les rêves*, puf, que sais-je?, n° 24, Paris, 1947
- Leaman Olivier, *Moses Maïmonides*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1993.

- Lévinas Emmanuel, *La psychanalyse est-elle une histoire juive ?*, Seuil, Paris, 1981.
- Malbran-Labat Florence, *Gilgamesh*, Sup au CE 40, Cerf, Paris, 1982.
- Manley Bill, *Atlas historique de l'Égypte ancienne*, Ed. Autrement — collection Atlas/Mémoires, Paris, 1998.
- Montet Pierre, *La vie quotidienne en Égypte au temps de Ramses (XIII^e – XII^e siècle avant J.-C.)*, Hachette, Paris, 1946.
- Moret A., *Le Nil et la civilisation égyptienne*, La renaissance du livre, Paris, 1926.
- Pike E. Royston, *Dictionnaire des religions*, puf, Paris, 1954.
- Platon, *La République*, Garnier – Flammarion, GF 90, Paris, 1966.
- Ripa Yannick, *La préhistoire du rêve*, in *Revue Histoire*, n° 246, sept. 2000.
- Romeyer-Dherbey Gilbert, *Les Sophistes*, puf, que sais-je?, n° 2223, Paris, 1993³
- Roux Georges, *La Mésopotamie*, éd. du Seuil, Histoire H192, Paris, 1995².
- Servier Jean, *La Magie*, puf, que sais-je?, n° 416, Paris, 1993.
- Sibony Daniel, *La juive*, Grasset, Paris, 1983.
- Talmud de Babylone*, traduit par Moïse Schwab, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.
- Tanquerey Ad., *Précis de théologie ascétique et mystique*, Desclée & C^{ie}, Paris—Tournai—Rome—New-York, 1958.
- Thureau-Dangin François, *Les inscriptions de Sumer et d'Akkad*, datant de 1905.
- Valère Maxime, *De dictis factisque memorabilibus*, libri IX.
- Vernant J., *La divination. Contexte et sens psychologique des rites et des doctrines*, in *Journal de Psychologie*, 41^{me} année, n° 3, Juillet 1948.
- Science & Vie n° 220 Hors série, *Le sommeil*, Sept. 2002.

SUPPLÉMENT BIBLIOGRAPHIQUE CONCERNANT LA PENSÉE ISLAMIQUE

- Corbin Henry — *Histoire de la philosophie islamique*, folio 39 essais, Gallimard, Paris, 1986³.
- Fahd Toufic — *La divination arabe*, Sindbad, Paris, 1987.
Les songes et leur interprétation, Seuil, Sources Orientales, Paris, 1959.
- Gilson Etienne — *La philosophie au Moyen-Âge – De Scot Erigène à A. G. D’Occan*, Collection Payot, 25-26, Paris, 1938.
- Guillaume Alfred — *Prophétie et divination chez les Sémites*, Payot, Paris, 1950.
- Hayoun Maurice-Ruben et De Libera Alain — *Averroes et l’Averroïsme*, que sais-je ?, puf, n° 2631, Paris, 1991.
- Hernández Miguel Cruz — *Histoire de la pensée en terre d’Islam*, Editions Desjonquères, Paris, 2205.
- Ibn Sîrîn — *L’Interprétation des Rêves – Manuel d’oniromancie arabe*, Alif éditions, Lyon, 1998⁴. Présentation et traduction de l’arabe par Dominique Penot.
- Jama Sophie — *Anthropologie du rêve*, que sais-je ?, puf n° 3176, Paris, 1997.
- Kinberg Leah — *The Legitimization of the Madhâhib through Dreams*, Arabica 32, 1985.
 — *The Standardization of Qur’ân Readings : the Testimonial Value of Dreams*, The Arabist, 3-4, 1991.
 — *Literal Dreams and Prophetic Hadîths in classical Islam – a comparison of two ways of legitimation*, Der Islam 70, 1993.
- Leaman Olivier — *Moses Maïmonides*, The American University in Cairo Press, Le Caire, 1993.
- Lévy L.-G. — *Maïmonides*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1932.
- Maïmonide — *Dalalat al-‘Haïrin (Le guide des indécis)*, traduit de l’arabe par Salomon Munk, Paris, 1856-1866.
- Mazliak Paul — *Avicenne & Averroes : médecine et biologie dans la civilisation de l’islam*, Vuibert/Adapt, Paris, 2004.
- Nader Albert — *Courants d’idées en Islam – du sixième au vingtième siècle*, Médiaspaul, n° 27, Montréal-Paris, 2003.

- Quadri G. — *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale – des origines à Averroes*, Payot, Paris, 1947.
- Raad Samih — *Les aspects humanistes dans la philosophie d'al-Fārābī*, Thèse de Doctorat d'État publiée en langue arabe par L'Université libanaise, Beyrouth, 2002-2003.
- Sageret Jules — *Le système du Monde – De Pythagore à Eddington*, Payot, Paris, 1938.
- *Le Hasard et la destinée*, Payot, Paris, 1927.
- Seddik Youssef — *Le Grand Livre de l'interprétation des rêves*, Al-Bouraq, Paris, 1993.
- Sérouya Henri — *Māïmonides – sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, Collection Philosophes, PUF, Paris, 1951.
- Slane — *Les Prolégoména d'Ibn Khaldoun*, en 3 Vol., traduction de l'arabe du Muqqadima, Paris, 1863.
- Vignaux Paul — *La philosophie au Moyen-Âge*, C.A.C. n° 23, Armand Colin, Paris, 1958.
- *La pensée au Moyen-Âge*, Collection Armand Colin n° 27, Armand Colin, Paris, 1938.
- Von Grunebaum Gustav et Caillois Roger — *Le rêve et les sociétés humaines*, Gallimard, nrf, Paris, 1967.

Dictionnaire de l'Islam – religion et civilisation, Encyclopædia Universalis / Albin Michel, Paris, 1997.

Dictionnaire Encyclopédique du Judaïsme (DEJ), Cerf, Paris, 1993.

Encyclopædia Universalis, DVD, version 8, 2003.

Talmud de Babylone – traduit par Moïse Schwab, Editions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1977.

Le rêve a suivi l'évolution rationalisante de la pensée humaine, comme en attestent les écrits accumulés depuis 5000 ans. Les récits de rêves étaient jadis consignés pour les grands de ce monde dans des annales. Ensuite, l'onirisme se démocratisant, les rêves extraordinaires font place aux rêves ordinaires. La divination et l'oniromancie auxquelles le songe était lié, aux temps archaïques et dans l'Antiquité, tombent en désuétude. L'avènement de l'onirocritique et l'usage profane de l'herméneutique prennent le pas sur la démarche analogico-symbolique.

Notre étude anthropologique de l'onirisme, tant hellénistique que paléo et néo-sémitique, tente d'illustrer cette évolution. Chez les néo-sémites, le rêve se présente dans la Bible et le Coran comme vecteur de la prophétie et de la Révélation. Il convenait donc non seulement de dégager les principes d'interprétation utilisés, mais encore de tenter d'expliquer le rôle de l'imagination dans un domaine considéré comme surnaturel, quoique assez voisin du présage, de la prémonition et de la voyance ordinaire. Devait-on y voir autre chose que des coïncidences ?

Les *falassifa*, comme les penseurs médiévaux juifs et chrétiens, se sont interrogés sur le rôle de l'imagination tant au niveau de la traduction scénique que de celle, verbale, de la Révélation. Après cette mutation vers plus de rationalité qui s'était opérée au tournant de notre ère avec l'onirocritique un second saut qualitatif voit le jour avec la psychanalyse.

Parallèlement, la philosophie s'est employée depuis les Lumières à rationaliser la pensée et le savoir. L'œuvre de Bachelard, traquant la pensée magique malgré tout persistante, a dialectisé le processus cognitif du savoir en évolution, s'appuyant nous semble-t-il sur Jung et Husserl.

Archétype, alchimie, numineux

Accident, substance, essence, forme, matière, puissance, *data formarum*

Bardo (entre deux),

Contingent, nécessaire

Coran, Hadith, Sunna, Bible hébraïque (Tanakh), Torah, Nouveau Testament

Divination, incubation, oracle,

Emanation, Intellect, intellect agent

Epoché, épistémologie, phénoménologie, méthodologie

Falsafa, falassifa, philosophie scolastique, avicennisme et averroïsme latin

Hellénistique, néo-sémitique, paléo-sémitique

Inconscient, inconscient collectif

Interprétation, image, imagination, imaginaire, métaphore, symbole

Kalam, mutakallimun, mu'tazila, hanbalisme, écoles juridiques

Onirisme, oniologie, onirocritique, herméneutique

Magie, mancies, mantique, pensée magique

Psychologisation, dépsychologisation, psychanalyse, psychisme

Présage, pronostic, prémonition, voyance, prophétie

Rêve, songe, révélation

Réalisme, conceptualisme, nominalisme, querelle des universaux

Universaux, prédicat, catégories

This anthropological and philosophical research on onirism has lead the author to distinguish into the dream interpretation : on the hand, the interpretation introduced by onirocriticism, and on another hand, the one generated by psychoanalysis. Despite this later evolution towards rationazation, collusion still exists with both dream and reverie and the magical thinking. Backing his thoughts on Jung and Husserl, Bachelard, the French promoter of the Critique Epistemology intended to "de-psychologise" the process of knowledge by studying imagination, as, before him, the Falasifas' and Middle-Age thinkers did.