

DE L'ÊTRE SOCIAL À L'ÂME INDIVIDUELLE DANS LA TRADITION INDO-EUROPEENNE

Jean HAUDRY
Directeur d'études,
École Pratique des Hautes Études, IV^e Section, PARIS

1. La “sortie du corps” et la “montée de l'âme” sont-elles des conceptions de la période commune des Indo-Européens?

Les exemples de sortie de l'âme hors du corps, que ce soit au cours de l'existence terrestre, ou à son terme, sont si nombreux et si concordants chez les peuples indo-européens d'époque historique qu'on peut être tenté de faire remonter cette conception à la fin de la période commune des Indo-Européens, généralement située au 5^e ou 4^e millénaire.

Par exemple, le «*puruṣa d'or, l'oie unique*» de la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* 4.3.11-14, âme sortant du corps lors du rêve, correspond à l'âme-oiseau des vases antiques, et de Platon, *Phèdre* 81c-d. Il s'agit là de l'âme qui sort du corps après la mort; mais la suite du texte de l'*Upaniṣad* (*ibid.* 35 et suiv.) montre que la situation du rêve préfigure celle de la mort. Et la remarque finale «*il ne faut pas éveiller le rêveur*» trouve un écho dans le monde celtique, dans un passage de la *Maladie de langueur de Cuchulainn*, 9: «*Ne le dérangez pas, il a une vision*». En effet, explique l'*Upaniṣad*, si l'on éveillait le rêveur, il risquerait de ne pas pouvoir rentrer en lui-même, ce qui provoquerait une maladie grave. Cette conception de l'âme (*puruṣa* 'homme') qui, à la mort, quitte le corps (*ibid.* 36) s'allie naturellement à celle de la réincarnation, représentée en Grèce par Pythagore, et que plusieurs auteurs anciens ont prêté aux druides. Autre parallèle séduisant: la pneumatologie gnostique et la doctrine indienne des souffles (*prāṇa*). Et, parmi les traits chamaniques relevés dans les domaines iranien, grec et germanique, la sortie du corps dans l'état de transe. Quand le dieu nordique Óðinn “change de forme” (*ham-r*), il quitte son corps qui reste étendu comme mort (les dieux ont un corps: de même Ormazd dans les textes pehlevins, et les dieux homériques). En Grèce, Herminos de Clazomènes, Aristéas de Proconnèse, Epiménide de Crète ont le pouvoir de quitter durablement leur corps et d'y rentrer à leur gré. Et comme l'a signalé Louis Gernet¹ :

«leur légende laisse reconnaître deux éléments essentiels: une pratique systématique de l'ascèse (avec des souvenirs assez nets d'une discipline de type yoga); et un thème fondamental d'aspect parfois chamanistique, qui est celui de l'âme itinérante et tout autant des réincarnations».

De même, en Iran, celui qu'on nomme traditionnellement (et improprement) Ardā Vīrāz, drogué par le chanvre et les incantations, s'endort pendant sept jours, et son âme visite ciel et enfer avant de revenir dans son corps, guidée par le dieu Sroš. Comme ces concordances (et bien d'autres encore) sont frappantes, on est tenté de considérer ces conceptions comme héritées. Mais c'est une tentation à laquelle il convient de résister.

¹ *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 23.

1.1. Questions de méthode

Ce serait en effet une erreur de méthode: les conceptions ne se laissent pas reconstruire par superposition directe, comme on superpose des formes linguistiques. La concordance de formes qu'on superpose phonème à phonème n'est significative qu'en raison de l'arbitraire du signe linguistique. Les conceptions, en revanche, n'ont pas cet arbitraire: leur concordance n'est donc pas nécessairement l'indice d'un commun héritage. Une évolution parallèle et indépendante, ou un fait de diffusion peut en rendre compte. Pour reconstruire des conceptions, il faut pouvoir les inférer d'autres données et tout d'abord de données linguistiques, matière première de toute reconstruction, et les intégrer dans des ensembles suffisamment complexes et précis pour que leur concordance ait peu de chance d'être fortuite.

1.2. Questions de fait

Ce serait aussi un anachronisme. La conception d'une "sortie de l'âme", surtout si elle aboutit à une nouvelle vie après la mort, suppose l'identification du sujet parlant (celui qui s'exprime par la première personne du singulier et le pronom correspondant) à une substance invisible qui réside dans le corps «*comme le pilote du navire*»², comme le cocher d'un char, ou son passager, selon la formule de la *Kaṭha Upaniṣad* 3.3 (trad. L. Renou), qui rappelle l'image utilisée par Platon, *Phèdre* 246a-b:

«*Sache que l'ātman est le maître du char, que le corps est le char lui-même, que la raison, sache-le, est le cocher et que la pensée, ce sont les rênes*».

Ou encore, dans ce même texte, 4.12, comme «*l'Esprit (puruṣa) de la dimension d'un pouce*» qui «*se tient au milieu du Soi*».

Or, cette identification apparaît incompatible avec ce que nous savons par ailleurs des conceptions du monde indo-européen le plus ancien, et notamment de ses conceptions de l'outre-tombe, ainsi que de l'être humain. Celles-ci oscillent entre un monisme de l'unité de l'être³ incluant le corps et ses différentes facultés, et un pluralisme qui érige en entités

² *hōsper plōtēr ploíou*, formule d'Aristote, *De anima*, 413 a, qui écarte cette conception au profit de celle de l'âme comme "réalisation" (*entelékheia*) du corps, comme les fonctions sensorielles sont la réalisation des organes des sens. On notera que cette doctrine, si elle s'oppose à l'identification traditionnelle de la fonction à l'organe (ci-dessous n. 33) rejoint celle de l'unité de l'être (ci-dessous n. 3). Dans ce même traité, 413 a, Aristote réfute la conception pythagoricienne en ces termes (trad. E. Barbotin, coll. Budé): «*On rattache l'âme à un corps et on l'introduit en lui, sans aucunement définir la cause de cette union ni l'état du corps en question... comme s'il se pouvait, conformément aux mythes pythagoriciens, que n'importe quelle âme pénètre dans n'importe quel corps*».

³ Cf. mon livre p. 29 (Jean HAUDRY, *Les Indo-Européens*³ (col. Que sais-je?) p. 29. Cette conception se traduit notamment par la nécessité pour le mort d'arriver dans l'au-delà «*avec (tous) ses membres*», *sāṅgāḥ* AV 18.4.64, charme destiné à restituer magiquement aux morts la partie de leur corps qui n'a pas été brûlée dans la crémation. À cette préoccupation répond la crainte de ne pas recevoir de sépulture, et d'être livré aux chiens et aux oiseaux (Sophocle, *Antigone*, V. 29), ce qui interdit au mort l'entrée dans l'Hadès (*Iliade* 23,71 et suiv.). À en juger par la formation de l'adjectif allemand *vogelfrei* "hors la loi" – s'il est plus ancien que ses premières attestations, qui remontent au XVI^e siècle – il semble que le corps du hors la loi (dit aussi *geächtet, friedlos*) ait été "livré aux oiseaux". Plusieurs droits médiévaux lui refusent la sépulture chrétienne (K. von AMIRA, *Grundriss des germanischen Rechts*, 1913 (3^e édition, p. 238). V. également la n. 42 ci-dessous.

(qu'on peut nommer "âmes") différents phénomènes psychiques et physiques, vitalité⁴, fluide vital⁵, chaleur animale⁶, souffle respiratoire⁷, ardeur⁸, pensée⁹, «*lumière intérieure*»¹⁰, ainsi que les cinq sens. Là où s'exprime l'idée de principes spirituels situés à l'intérieur du corps, et susceptibles d'en sortir (*RV* VI. 9. 6), leur pluralité même interdit de les identifier à ce qu'on nomme "âme": ainsi, dans l'*Upaniṣad* mentionnée ci-dessus, est-ce l'*ātmán* («soi»), le *manas* («raison») ou le *puruṣa* («esprit», littéralement «*homme*»)? Aucun des trois, évidemment. On est bien loin de la dualité corps:âme. De plus, selon une conception manifestement ancienne, sous-jacente à plusieurs récits mythiques¹¹ et inférable de la dénomination v. irlandaise de l'"œil" à partir d'un ancien nom du "soleil"¹², chacune de ces entités psychiques, physiques, sensorielles, avec éventuellement la partie du corps correspondante, est liée par une homologie à la partie de l'univers qui présente avec elle une analogie: la vue (et l'œil) sont ainsi liés au soleil, le souffle au vent, etc. Elle en provient, et va la rejoindre après la mort: «où, alors, est l'homme», demande Yājñavalkya, dans un passage célèbre de la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad*¹³.

D'autre part, si la croyance à la survie est bien établie, ne serait-ce que par le culte des morts, cette survie est parfois conçue comme celle d'une image, d'une forme vide, dépourvue notamment de conscience: la réflexion prêtée à Achille lorsqu'il voit apparaître l'ombre de Patrocle «une âme où n'habite plus l'esprit»¹⁴ rejoint la conclusion de Yājñavalkya (passage cité n. 13): «il n'y a pas de conscience après la mort». On peut se demander ce que représentent, dans ce cas, la croyance à la survie et le culte des morts qui lui est lié.

⁴ *(e)Hyu- 'vitalité, fluide vital' (et: 'durée de vie'), avec son dérivé possessif Hyu-H1en- 'pourvu de vitalité', 'jeune'.

⁵ *H1(e)su-: indo-iranien *ásu-, et le dérivé possessif correspondant, attesté par les adjectifs germaniques *swenfla- 'fort' et *sunda- 'en bonne santé' (voir mon article *BSLP* 1993, pp. 103-119).

⁶ C'est une des formes du feu (*e/ogni-), qui se manifeste également dans la procréation.

⁷ Latin *animus* et *anima*, v. ind. *prāṇá* – de *anH1- 'souffler', 'respirer'; v. ind. *ātmán*- (comparer all. *Atem*), etc.

⁸ *ménos-, germ. *hugi-, *hugu-: de l'ardeur guerrière (voire de la fureur) à la pensée.

⁹ *mṇti-: lat. *mens*, etc.

¹⁰ *H2éwge/os- (à rapprocher de grec *augê* "lumière solaire"); voir mon article dans *Études Indo-Européennes* 1993, pp. 133-178.

¹¹ En particulier l'hymne au Puruṣa (ainsi que plusieurs autres passages du *Rgveda*) et le mythe nordique d'Ymir.

¹² V. irl. *súil* f. issu de *sūli-, VENDRYÈS, J., *Lexique étymologique du Vieil-Irlandais*, S-201, qui rappelle que le soleil est désigné comme "œil" dans l'Inde védique, la Grèce homérique, ainsi que dans l'arménien *aregakn* (lit. "œil du soleil").

¹³ III. 2. 13.

¹⁴ *Illiade*, 23,103 et suiv. Les morts sont *aphradées*, "privés de sens", *Odyssée*, 11, 476 (seul, Tirésias l'a conservé par une faveur spéciale).

2. Les trois voies de l'outre-tombe

2.1. La doctrine des Upaniṣad

La réponse est fournie par la conception upaniṣadique (déjà préfigurée dans le *Rg Veda*¹⁵) de la «voie des dieux» (*devayāna-*) et la «voie des pères» (*pitryāna-*) auxquelles il convient d'ajouter la troisième possibilité, celle que les *Upaniṣad* conçoivent comme une série indéfinie de renaissances, mais qui devait initialement consister, nous le verrons, en un pur et simple anéantissement. Cet anéantissement, conséquence logique de la “dissociation” (véd. *nīrti-*) des constituants de l'être que constitue la mort atteint tous ceux qui ne survivent ni par leur descendance (la «voie des pères»), ni dans la mémoire des générations ultérieures (la «voie des dieux»). L'antiquité de cette conception d'une immortalité conférée par le souvenir est garantie par la formule reconstruite¹⁶ de la “gloire impérissable”, littéralement: “intarissable”; elle est telle par contraste avec le “fluide vital” qui tarit à la mort. Quant à la conception de la «voie des pères» comme forme de survie, c'est la base d'un vaste ensemble de croyances, de pratiques et d'institutions, comme l'a montré Fustel de Coulanges dans sa *Cité antique*¹⁷: rappelons à ce propos que le culte des morts est un culte familial; les morts qui ne laissent pas de descendance après eux en sont donc privés. Nous reviendrons ci-dessous §4 sur ces réalités sociales.

2.2. Parallèles

Formulée dans les *Upaniṣad*, où elle est repensée dans la doctrine de la réincarnation, cette conception des “trois voies de l'outre-tombe” est commune à l'ensemble du monde indo-européen. On la retrouve notamment dans les trois domaines qui fournissent l'essentiel de la documentation sur ce qu'on peut nommer la “tradition indo-européenne”¹⁸: indo-iranien, grec, germanique.

¹⁵ *pitryāna* – n'est attesté qu'en un passage, *RV* X.2.7, où il est l'épithète de *path-* ‘chemin’; *devayāna-* l'est en plusieurs passages, le plus souvent comme épithète de *path-* ou *ādhyvan-*.

¹⁶ Cette formule reconstruite à partir de la concordance entre la formule védique *ākṣiti śrávaḥ* et la formule grecque *klé(w)os áphthiton* a été signalée brièvement par A. Kuhn en 1853, dans une étude consacrée à un sujet tout différent. Il est apparu depuis que la concordance est rigoureuse si l'on considère les variantes rgvédiques de cette formule dans lesquelles l'adjectif a la forme *ákṣitam*, et surtout que la racine verbale de cet adjectif s'applique normalement à un liquide, un cours d'eau ou une source et signifie ‘tarir’. Son application à une entité abstraite comme la “gloire” appelle donc une explication.

¹⁷ Le premier livre s'ouvre par un chapitre consacré aux «croyances sur l'âme et sur la mort» qui exprime en ces termes (p. 8) la conception des «deux voies de l'outre-tombe»: «Le séjour céleste n'était regardé que comme la récompense de quelques grands hommes et des bienfaiteurs de l'humanité. D'après les plus vieilles croyances des Italiens et des Grecs, ce n'était pas dans un monde étranger que l'âme allait passer sa seconde existence; elle restait tout près des hommes et continuait à vivre sous terre».

¹⁸ Sur cette notion, voir mon étude “Tradition indo-européenne et linguistique”, *L'information grammaticale*, 29 mars 1986, pp. 3-11. À ces trois domaines, il faut ajouter, pour une part de la documentation, le domaine latin, dans la mesure où son témoignage est indépendant de la Grèce, ainsi que le domaine celtique, là où il est possible d'en interpréter les données, souvent énigmatiques. Il y a en revanche peu à tirer du monde anatolien, soit parce qu'il s'est séparé avant la fixation de cette tradition, soit parce qu'il ne l'a pas conservée.

2.2.1. Parallèle iranien: les fravartis

Les âmes des morts, nommés fravartis¹⁹, constituent le sujet du *yašt* 13 de l'Avesta. Ce *yašt* se divise en deux parties. La première, qui va du début à la strophe 79, mentionne les fravartis de façon anonyme et collective, en précisant systématiquement «*les fravartis des tenants de la vérité*» (*ašaonəm fravašayō*). La seconde, de la strophe 80 à la fin, réunit aux fravartis des dieux et des entités divines celles des grands personnages de l'histoire de l'Iran avestique. Il n'est pas difficile de montrer que cette seconde catégorie de fravartis correspond à la «*voie des dieux*» upanišadique, tandis que la première correspond à la «*voie des pères*». Quant à la troisième voie, celle de l'anéantissement (ci-dessous §4), elle est tacitement affectée aux «*tenants du mensonge*» (les *drugvant-*), qui semblent dépourvus de fravarti, ou dont la fravarti n'est l'objet d'aucun culte. La logique du système est profondément altérée, puisqu'on a substitué la vérité (*arta-*) à l'appartenance à la communauté ethnique; mais l'équilibre initial est conservé, avec les deux catégories de fravartis des tenants de la vérité.

2.2.2. Parallèle grec

La Grèce distingue aussi trois voies de l'outre-tombe: pour les *héros*, dont j'ai proposé²⁰ d'interpréter le nom à partir du celui de la “belle saison” **yērā-* (incarnée par la déesse Héra) en rapprochant la formule védique définissant l'obtention de l'immortalité comme une “conquête de l'année”, la mort conduit, après un passage dans l'Hadès, aux Champs-Elysées, ou aux Îles Fortunées; le commun des mortel reste dans l'Hadès, situé tout près de la surface du sol, où il est “rassemblé” (comme l'indique le nom de l'Hadès²¹); les criminels tombent tout en bas dans le Tartare (dont le nom signifie initialement “extrémité”²²). Ici aussi, la logique originelle du système est partiellement altérée; la troisième catégorie de morts n'est plus celle des gens qui meurent sans gloire ni postérité, et qui donc disparaissent totalement, mais celle des méchants, qui sont punis, et vont rejoindre les criminels de la mythologie.

¹⁹ Que les Fravartis soient les âmes des morts, c'est ce qu'indique explicitement le texte avestique, *Yasna* 71, 23, qui identifie les «*âmes-immortelles des défunts*» (*irištanəm urvanō*) aux «*fravartis des tenants de la Vérité*» (*yā ašaonəm fravašayō*) ce qui donne à penser que les “tenants du mensonge” sont dépourvus de fravarti, et d'âme-immortelle (*urvan-*). Mais initialement, le terme de *fravarti-* a une tout autre signification. J'ai soutenu (*BSLP*, 1995, pp. 149-178) que c'est le dérivé en *-i-* d'un vb. **fra-vart-* ‘tourner en avant’ désignant la “destinée”. Ce serait donc une forme proche du germanique **wurdi-* ‘destin’. De même, le terme grec désignant les âmes des morts (p. ex. lors de la fête des Anthestéries) est initialement un nom de la “destinée”, *kēr*.

²⁰ “Héra et les héros”, *Études Indo-Européennes*, 12, 1985, pp.1-51 (= *La religion cosmique des Indo-Européens*, ch. 7).

²¹ P. THIEME, “Hades”, *Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte*, pp. 33-55 (= *Indogermanische Dichtung*, hsg. von R. Schmitt, pp. 133-153).

²² Ce terme, que P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* s.v. considère comme inexplicé et qu'il soupçonne d'être un emprunt oriental, se rattache sans difficulté à la racine **ter(H)-* ‘traverser’ qui fournit des noms de l’“extrémité”, lat. *terminen*, *terminus*, etc. et présente des formes redoublées comme le présent v. ind. *titarti* et surtout les formes intensives *tar-tar-*, *tar-tur-*, *RV* VI. 47. 17.

2.2.3. Parallèle germanique

On retrouve ces trois voies dans la conception germanique telle que nous la connaissons à partir des poèmes eddiques. Naturellement, la date tardive de cette attestation laisse ouverte l'hypothèse d'influences gréco-latines. Il est néanmoins probable que le système est hérité dans son principe. Les héros tombés au combat (les *einherjar*) rejoignent le dieu suprême Óðinn dans la *Valhöll*; ceux qui meurent dans leur lit vont chez *Hel*, l'Hadès nordique; les criminels pataugent dans les fleuves de *Hel*. Un système antérieur se laisse entrevoir, sinon reconstruire: dans celui-ci, les héros (les fondateurs de lignée, p. ex., et pas uniquement les morts au combat) sont regroupés dans un séjour solaire nommé *Gimlé* "lieu protégé du feu", c'est-à-dire échappant à la combustion finale, dans le monde des Alfes ("les Blancs"), donc dans le ciel diurne – et non chez le dieu nocturne et hivernal **Wōdenaz* (Óðinn). Ici aussi on note une évolution: comme en Grèce, la troisième voie est transférée des gens obscurs et sans descendance aux criminels; de plus, la voie des dieux, que l'Inde, l'Iran avestique et la Grèce ouvrent à tous ceux qui se sont illustrés, est réservée aux héros guerriers. Enfin, et c'est encore une innovation, le séjour auquel aboutit la voie des dieux n'est plus de nature solaire.

2.3. Les trois voies de l'outre-tombe et les trois couleurs du monde

Cette observation rejoint plusieurs indications de la *Bṛhad Āraṇyaka* et de la *Chāndogya Upaniṣad* sur une liaison entre les voies de l'outre-tombe et les cycles temporels: la «voie des dieux» y est reliée à la partie ascendante, la «voie des pères» à la partie descendante; elles sont également reliées respectivement à la lumière et à l'obscurité. Il semble que plus anciennement la «voie des dieux» soit liée au ciel du jour (divinisé en **dyéw-* *pHtér-*) et à la lumière solaire, d'où son autre nom védique de *svargá*²³, la «voie des pères» au ciel rouge des deux crépuscules, d'où son nom grec d'Érèbe (**rég^Wos*²⁴), et la troisième voie au ciel nocturne et à la "nuit de l'hiver" – celle qu'il faut "traverser"²⁵ pour conquérir l'immortalité, pour "atteindre l'année". Si cette hypothèse se vérifie, la conception des trois voies de l'outre-tombe esquissée ci-dessus apparaît intégrée aux système de représentations que j'ai nommé «*religion cosmique des Indo-Européens*».

2.4. Les trois voies de l'outre-tombe et la société indo-européenne

Bien entendu, ce rapport aux trois couleurs du monde, aux "trois cieus" est secondaire. La conception repose directement sur des réalités sociales bien documentées. La «voie des dieux» semble devoir être mise en rapport avec la "société héroïque", qui se fait jour, du point de vue archéologique, au II^{ème} millénaire, mais qui a préexisté dans la mentalité,

²³ Qu'on adopte l'analyse comme composé *svar-ga-*, avec pour second terme le degré zéro de la racine *gam-* "aller", ou comme dérivé d'une ancienne forme **sHwel-g-*, le terme est lié au nom du "soleil".

²⁴ La valeur première de ce terme est conservée dans l'arménien *erek* 'soir'. Ailleurs, il a évolué vers le sens d'"obscurité", de "ténèbres" (gothique *riqis*). En vieil-indien, la forme issue de **rég^We/os-* s'est confondue phonétiquement avec le représentant de **rég-e/os-* (= avestique *razah-*) qui devait signifier 'direction', 'région' (cf. latin *regiō*). La racine **reg^W* signifie 'teindre', et en particulier 'teindre en rouge'.

²⁵ Voir sur cette notion mon étude "Traverser l'eau de la ténèbre hivernale", *Études Indo-Européennes*, 13, 1985, pp. 33-62 (= *La religion cosmique des Indo-Européens*, ch. 8).

comme il ressort du formulaire reconstruit²⁶. La «voie des pères» reflète la réalité de la société lignagère préexistante, celle qui se traduit notamment dans les “cercles d'appartenance sociale” nommés *dom(o)-²⁷ “famille” et *gen(H1)-tu-, *gen(H1)-ti- “lignage”²⁸, qui sont le cadre du culte des ancêtres. Dans une telle société, l'individu n'existe que par son appartenance au groupe – après sa mort comme de son vivant. On comprend aisément comment ceux qui ne laissent après eux ni souvenir, ni descendance sont totalement privés de survie: si, comme l'estimait Mircea Eliade, la conception lignagère de l'immortalité est apparue avec la pratique de l'agriculture et la prise de conscience des cycles de la végétation, ils sont semblables à la graine qui ne germe pas, ou à l'arbre qui ne porte pas de fruits.

La mort, en effet, est conçue comme la dissociation (véd. *nīrṛti-*) de l'ensemble de composants (matériels et immatériels, selon notre point de vue, mais également “substantiels” selon le point de vue de l'époque) dont l'union constitue la vie et la santé²⁹. Cette conception de la vie et de la santé comme “union”, et de la mort par désunion, dissociation, vaut autant pour le “corps social” que pour l'individu³⁰. Avec la mort disparaît l'individualité. Il ne subsiste que l'“être social et collectif” sous ses deux formes, celle de la lignée, fondement de la «voie des pères», et la gloire, fondement de la «voie des dieux». Avec celle-ci se conserve une forme d'individualité, celle du “nom-propre” (véd. *priyám nāma* = v.a. *frēo nama*); la survie lignagère est collective. Cette différence se traduit dans les sépultures³¹. La survie se limite à ces deux cas; c'est à eux également que se limite le culte funéraire, qui est familial pour les pères, national (originellement tribal) pour les héros. Les autres morts, qui ne font l'objet d'aucun culte, sont anéantis par l'oubli. Il ne les sont pas immédiatement: ceux qui n'ont pas été ensevelis selon les rites peuvent venir tourmenter les vivants sous forme de fantômes, ou, comme dans le monde scandinave, sous la forme du cadavre. Mais l'accomplissement des rites les apaise et les renvoie à l'oubli, donc au néant.

La conclusion qui découle logiquement de ces observations est l'anéantissement total de l'individu par la mort, la survie se limitant à la mémoire et à la descendance. Cette conception n'est pas en contradiction avec le culte des morts, bien au contraire: ce culte est même d'autant plus nécessaire qu'il représente la condition même de ce qui tient lieu de survie posthume. Mais, ce qui peut surprendre aujourd'hui, elle n'est pas incompatible avec la croyance à une survie réelle. Ce qui, de notre point de vue moderne, est pure abstraction, s'identifie à la réalité concrète correspondante: en védique, par exemple, un même terme désigne l'allumage et la bûche³², la vue et l'œil, l'ouïe et l'oreille³³, etc. On est loin de la

²⁶ Une part considérable du formulaire repose sur les notions de “gloire” (*kléwos) du héros (*nér).

²⁷ I.-ir. *dám- (dont le chef est nommé *dám-pāti), grec *dem-, dans le nom de son chef le despótēs, dómos, et latin domus, dont le chef est nommé dominus etc.

²⁸ Avestique zantu-; latin gens = germ. *kindi-; grec génos, etc.

²⁹ Cette conception se manifeste notamment dans les charmes curatifs qui ont pour but de “remettre” ce qui est “démis, dissocié”, même lorsqu'il s'agit de tout autre chose qu'une fracture ou un membre démis.

³⁰ Sur cette notion, voir *Les Indo-Européens*³ (Que sais-je?) p. 51 et suiv.

³¹ Karlene JONES-BLEY, “So That Fame Might Live Forever – The Indo-European Burial Tradition”, *Journal of Indo-European Studies*, 18, 1990, 215-224.

³² Véd. *samīdh-* f. nom racine de *sám-idh-* ‘allumer’ désigne le bois à brûler; GRASSMANN, *Wörterbuch zum Rig-Veda*, 1482; au datif singulier *samīdhe*, c'est aussi l'un des infinitifs de ce verbe, *ibid.* 211.

³³ GRASSMANN 431 sous *cákṣas-* 2 “Blick” des Auges, 3 “Auge”; 432 sous *cákṣus-*

conception aristotélicienne qui les distingue et fonde sur leur distinction celle de l'âme et du corps (ci-dessus n. 2). Il était donc naturel, sinon logique, de concevoir sous une forme concrète la survie par la gloire et la survie par la descendance. La conception opposée, celle de l'anéantissement, était encore minoritaire en Inde à l'époque de Yājñavalkya; c'est ce qui ressort du texte de l'*Upaniṣad*, et notamment de la réaction de son épouse Maitreyī.

Si l'Inde s'est bien accommodée de cette idée d'anéantissement, au point d'ériger en idéal ce qui n'était au départ que la pire des fins dernières, la pensée occidentale, c'est-à-dire essentiellement la pensée grecque a suivi la direction opposée. Refusant cet anéantissement, elle s'est attachée à l'idée d'une survie, mais ne s'est pas contentée d'une survie sociale et collective, par le souvenir ou par la descendance. Elle en est venue à imaginer une survie individuelle réelle, ce qui a conduit à de nouvelles conceptions de l'être, notamment au dualisme du corps et de l'âme, et à inventer des techniques permettant à tous d'obtenir une telle survie.

3. Du “feu de la parole-qualifiante” au feu de l'enfer: la vision de Fursa

Une des nombreuses Visions médiévales illustre cette évolution qui mène de l'être social à l'âme individuelle.

Un épisode de la vie de St. Fursa³⁴ confirme la survivance dans le monde irlandais médiéval d'une image qui remonte à la période commune des Indo-Européens: celle du “feu de la parole-qualifiante”, que j'ai proposé de reconstruire³⁵ à partir du **Narā(m)* (*Narya-*) *ṽamsa-* indo-iranien, l'une des formes du feu divinisé, dont le nom signifie “Qualification des Seigneurs”, du Loki nordique, et de divers indices d'une liaison traditionnelle entre la parole-qualifiante et le feu. Au premier rang de ces indices figurent les faits hittites étudiés par J. Catsanicos³⁶.

La notion de “feu de la parole” est certes banale: nous parlons de “discours enflammés”, de “propos incendiaires”; l'*Aitareya Āraṇyaka* 2.4.1 l'énonce en une formule *mukhād vāg vāco 'gñih* «de la bouche (sort) la parole, de la parole, le feu». Et selon le *Livre des secrets d'Hénoch*³⁷, ch. 13, «la bouche du Seigneur est une fournaise de feu et ses paroles une flamme qui en sort», une image qui a chance de provenir, comme le contenu de ce texte, du monde hébraïque.

Mais, bien qu'il puisse exister des liens entre ces images et la formule considérée, celle-ci se réfère à une situation bien précise, et toute différente des précédentes: celle du blâme,

(similaire); 1482 sous *śrótra-*.

³⁴ Ou Fursy, Fursey, Furcy (lat. Furseus). On connaît plusieurs Vies de ce saint de la première moitié du VII^e siècle. Celle de l'*Histoire Ecclésiastique* (731) est l'une des plus anciennes, bien qu'elle repose sur un texte antérieur (ci-dessous n. 38). Des Vies latines réunies par B. KRUSCH dans les *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores Rerum Merovingicarum*, IV, pp. 423-440, seule la première comporte une brève mention de la vision (*angelica fruitur visione*); on en trouve en revanche des récits détaillés parallèles à celui de Bède dans plusieurs Vies latines des *Acta sanctorum* des Bollandistes au 16 janvier, ainsi que dans les Vies irlandaises (postérieures à celle de Bède). Dans ses *Voyages dans l'au-delà* (Paris, Klincksieck, 1992), Alexandre MICHA lui consacre en appendice, p. 193, une brève notice.

³⁵ Jean HAUDRY, “Loki, Naraśamsa, Nairyo.sanha : le feu de la parole-qualifiante”, *Études Indo-Européennes*, 1988, pp. 99-130.

³⁶ *Ibid.* pp. 63-74.

³⁷ Trad. A. VAILLANT, *Le livre des secrets d'Hénoch*, texte slave et traduction française, Paris, Institut d'études slaves, 1952, p. 39.

de la satire, de la calomnie. D'où la désignation proposée. Cette liaison traditionnelle est bien représentée dans le monde irlandais: on en trouvera trois exemples dans l'étude citée n. 35. Elle repose sur l'assimilation des effets du blâme à ceux du feu et du métal brûlant qui imprime une marque indélébile sur la victime, marque d'infamie s'il s'agit d'un coupable.

Selon Bède, *Histoire ecclésiastique du peuple anglais*, 3.18, qui résume un récit antérieur³⁸, Fursa, noble irlandais d'une grande piété, devenu moine, a deux visions qui l'arrachent à son corps lors d'une maladie. À la première, qui dure une nuit, il a le privilège de voir les anges et les entendre chanter des louanges de Dieu et des saints. Revenu à son corps, il en est tiré deux jours plus tard; et cette fois il ne rencontre pas seulement des anges, mais aussi des démons qui, par leurs accusations, tentent d'abord de l'empêcher d'atteindre le ciel. Mais ils ne parviennent pas à lui barrer le passage, car les anges le protègent. Or, comme le relève Bède avec étonnement dans le récit dont il s'inspire, les accusations portées par les démons ne visent pas seulement les actions de Fursa, et ses "paroles superflues", mais même ses pensées. On reconnaît ici la célèbre triade de la tradition indo-européenne³⁹, qui s'est largement répandue dans le monde irlandais médiéval à partir de l'utilisation faite par les Chrétiens de la triade iranienne⁴⁰. Mais cette formule ne constitue qu'une incidente, alors que celle du "feu de la parole-qualifiante" sous-tend l'ensemble de l'épisode central, sous lequel Bède attire l'attention: «*Mais il y a un point que nous avons estimé utile pour beaucoup de rapporter dans cette histoire...*» Et ce point associe – de façon exclusive – le feu et le blâme.

Parvenu au ciel, malgré les démons accusateurs, Fursa voit en dessous de lui quatre feux qui brûlent en l'air au milieu d'une vallée ténébreuse. Les anges lui expliquent que ces quatre feux destinés à brûler le monde sont le mensonge qui consiste à renier les promesses du baptême, la cupidité, la dissension et l'impiété que l'on commet en spoliant les plus faibles. Fursa prend peur, mais un ange le rassure:

«*Ce que tu n'as pas allumé ne brûlera pas en toi. Car si redoutable que semble ce bûcher, il juge chacun selon ses mérites, car c'est le désir de chacun qui brûlera dans ce feu*».

On comprend par là pourquoi ces quatre péchés sont représentés sous la forme de quatre feux: ce n'est pas à partir de leur manifestation, de leurs effets immédiats (comme p. ex. ce qu'on nomme les "feux de l'amour", ou ceux de la haine qu'on "attise"), mais à partir du châtement qu'ils entraînent. Ces feux sont donc ceux de l'enfer. Fursa, qui est un saint moine, n'a rien à craindre, d'autant qu'il est protégé par trois anges, un qui écarte les flammes et deux qui le gardent de chaque côté. Pourtant, il voit des démons «*volant à travers le feu monter des incendies de guerre contre les justes*». Cette curieuse expression *incendia bellorum... struere* est expliquée immédiatement:

«*Suivent (dans la source utilisée) des accusations des esprits malins contre lui, et les défenses des bons esprits*».

Ces «*incendies de guerre*» que les démons allument contre les justes sont donc des incendies verbaux, des calomnies. Comportement naturel pour les diables, qui lui doivent leur nom (du grec *diábolos* "calomniateur"). Le feu qu'ils allument est celui de la parole-

³⁸ Bède le mentionne à plusieurs reprises, p. ex. *libellus de vita ejus conscriptus sufficienter edocet*.

³⁹ *Études Indo-Européennes*, 19, 1986, pp. 17-24.

⁴⁰ Patrick SIMS-WILLIAMS, "Thought, Word and Deed: An Irish Triad", *Eriu*, 29, 1978, pp. 78-111 (p.109 sur la mention de la triade dans la Vie de Fursa).

qualifiante, du blâme. Ils sont comparables à l'Agni védique dont on craint les accusations, cf. *RV* IV. 3. 5:

«Comment donc peux-tu te plaindre ainsi devant Varuṇa, toi, ô Agni? Comment devant le Ciel? Quelle est notre faute? Comment peux-tu te plaindre devant Mitra le généreux, devant la Terre? Que diras-tu à Aryaman, à Bhaga?»

Les bons anges, au contraire, prennent la défense de Fursa, et ce faisant agissent comme les dieux que les poètes védiques prient de «parler en leur faveur» (*ádhi-brū-*), p. ex. Savitar dans *RV* I.35.11d:

«Garde-nous et parle en notre faveur!» -

et de les proclamer innocents (*ánāga(s)-*), ainsi VII. 62. 2:

«ô Sūrya, proclame-nous innocents devant Mitra et Varuṇa, devant Aryaman et Agni!».

On notera que ce texte réunit, comme IV. 3. 5 précité, les principaux *Ādityas*, les dieux de la «religion de la vérité»⁴¹, ceux qui représentent les principes qu'il ne faut pas violer (respect de la parole donnée et des principaux liens sociaux); il y ajoute Agni en tant que "feu de la parole-qualifiante" et accusateur potentiel. On demande aussi au dieu guerrier Indra de servir d'avocat (*adhivaktr-*), I.100.19, à Bráhmaṇaspáti, le «maître de la Formule», II. 23. 8.

De même, les bons anges plaident la cause de Fursa lorsque les accusations se précisent. À un démon qui lui reproche d'avoir reçu en héritage le vêtement d'un damné, l'ange répond que Fursa n'a pas agi par cupidité, mais par charité, dans l'espoir de sauver l'âme du malheureux. L'épisode mérite un examen attentif. Il se produit lors du retour vers la terre, quand les anges ramènent Fursa vers son corps. Ils traversent l'incendie dont il a été question précédemment, celui constitué par les "quatre feux". C'est alors que les mauvais esprits saisissent un damné qui brûlait dans les flammes (on voit qu'il s'agit bien, comme on l'a indiqué, de celles de l'enfer), et le jettent – littéralement – à la tête de Fursa, qui est brûlé à l'épaule et à la mâchoire. Et, en raison de la solidarité traditionnelle des constituants de l'être⁴², il en conservera la trace sur son corps. Après avoir limité les dégâts et rejeté le damné dans les flammes en même temps qu'il réfute l'accusation – on pense aux runes capables d'éteindre un incendie des *Hávamál*, strophes 152-153⁴³ – l'ange explique à Fursa la raison de ce qui lui arrive:

«C'est ce que tu as allumé qui brûle en toi. Car si tu n'avais pas accepté l'argent de cet homme mort dans le péché, son châtement ne te brûlerait pas».

Il y a là toutefois, semble-t-il, une faille dans la logique de l'argumentation implicite. Puisque l'ange vient de montrer que Fursa, ayant agi dans une intention charitable et désintéressée, n'était pas coupable, pourquoi donc est-il puni? La question n'est pas soulevée. Ce n'est donc pas du texte lui-même qu'on peut espérer une réponse. Il faut se tourner bien plutôt vers la source ultime de l'épisode, l'image indo-européenne du "feu de la parole-qualifiante", avec les conceptions auxquelles elle est liée. Dès lors, tout devient clair. Au centre de ces conceptions ne se trouve pas la notion du péché, mais celle de la honte. Le péché ne peut résulter que d'un acte intentionnel; au contraire, la honte peut être causée par un acte involontaire, ou accompli dans une bonne intention, mais qui peut être interprétée en mal. Bien qu'innocent, du point de vue chrétien, Fursa aurait encouru le

⁴¹ Sur cette notion, voir *Les Indo-Européens*³ (coll. Que sais-je?), 1992, pp. 62-70.

⁴² *Ibid.* p. 29 ("L'unité de l'être").

⁴³ Article cité n. 35, p. 105.

blâme par son comportement ambigu dans une morale qui n'était pas celle de l'intention, mais de l'acte, tel qu'il apparaît.

Le texte doit donc se lire à deux niveaux pour devenir pleinement intelligible et cohérent: celui de l'image sur laquelle il repose, et celui du personnage et de la situation auxquels on l'a secondairement appliquée. Dans cette optique, les anges qui chantent les louanges de Dieu et des saints représentent la contrepartie des démons calomnieux des justes: transposition chrétienne des mécanismes sociaux de la louange et du blâme. Le blâme vise les actes (non les intentions), et, dans le domaine de la parole, les manquements à la parole donnée. C'est encore par transposition que les accusations contre Fursa visent non seulement des actes, mais des "paroles superflues", et même, conformément à la triade susmentionnée, ses pensées. Dans la conception originelle, le blâme n'atteint évidemment pas l'"âme" (notion qui n'a pas d'équivalent dans le monde indo-européen ancien⁴⁴), mais l'être social, et l'ensemble dont il est solidaire, c'est-à-dire le lignage. La brûlure dont le corps de Fursa gardera la trace, en raison d'une étroite liaison avec l'âme, vestige manifeste de la conception ancienne de l'unité de l'être, transposée dans une conception dualiste – représente le passage du plan social au plan individuel, de l'extériorité à l'intériorité, et du rationnel au merveilleux.

4. La notion de "personne" au regard de la langue

4.1 Du masque à la personne: latin *persóna* grec *prósōpon*

La genèse de la désignation de la "personne" en latin témoigne d'un passage du plan social au plan individuel comme dans les deux précédents exemples. On sait que le terme, emprunté à l'étrusque⁴⁵, désigne initialement un "masque de théâtre". Le passage à la notion de "personne", sens attesté dès l'époque classique (Cic. *Off.* 1, 107 *persona*, *quae proprie singulis est tributa*) s'est effectué à travers celui de "rôle", d'abord théâtral, puis social (Cic. *Pis.* 71 *gravissimam personam sustinere*). Ici encore, l'évolution conduit de l'extérieur vers l'intérieur, et du collectif vers l'individuel. Ainsi présentée, l'observation ne vaut que pour la désignation d'une notion préexistante. Mais il est possible qu'elle corresponde en fait à une genèse de cette notion, qui n'avait pas d'expression unique en latin antérieurement. Elle y est souvent confondue avec l'individualité physique: une "personne libre", p. ex. est désignée par *liberum corpus* (Salluste, Tite Live). Au sens de "personne humaine", par opposition à "animal", on emploie *homō*, terme qui servait initialement à opposer l'homme "terrien" au dieu "céleste". Une évolution similaire et parallèle s'observe pour le grec *prósōpon*: à son terme, ce substantif désigne une notion inexprimée jusqu'alors. C'est l'évolution que pose Maurice Nédoncelle⁴⁶:

«Le grec a d'abord désigné la personne par des termes approximatifs, pour la raison très simple que l'idée de personne n'était pas encore née».

Pouvait-elle naître de l'individualité physique? Certes, les premiers vers de l'Iliade l'assimilent explicitement au "soi", v. 3 et suiv. (trad. P. Mazon, coll. G. Budé):

⁴⁴ Ouvr. cité n. 8, p. 27 ("Les âmes et le corps").

⁴⁵ Frédérique BIVILLE-DUVAUCHELLE, *Les emprunts du latin au grec. Problèmes de phonétique*, Thèse Paris IV, 1983, p. 1428, considère comme incontestable l'emprunt à l'étrusque *phersu* mais ne tranche pas la question d'un rapport entre cette forme et le grec *prósōpon*.

⁴⁶ "prósōpon et persona dans l'antiquité classique, essai de bilan linguistique", *Revue des sciences religieuses*, 22, 1948, 277-299.

«détestable colère, qui... jeta en pâture à Hadès tant d'âmes (psukhás) fières de héros, tandis que de ces héros eux-mêmes (autoús) elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux du ciel»⁴⁷.

Mais comme l'observe Louis Graz dans son étude sur la personne dans *l'Iliade*⁴⁸, l'homme homérique n'a pas plus de "corps" qu'il n'a d'"âme". Ce que nous nommons ainsi n'a pas de désignation unique: *sōma*, chez Homère, s'applique au cadavre; le corps vivant se nomme *démas*; la situation est donc identique à celle de l'"âme", répartie entre l'âme de mort (*psukhḗ*), l'âme de vie (*thūmós*), le principe pensant (*phrénés*), etc. Aussi l'unité personnelle est-elle, selon Graz (*art. cité*, p.1399) «*toujours perçue fonctionnellement à partir de la situation*». Les vers de *l'Iliade* «*disent non pas des individus, mais ce qui advient*» (*ibid.* p.1397). On comprend aisément que la personne n'ait pas reçu d'expression stable à l'époque.

Il est significatif que la désignation ait été tirée ultérieurement de celle du masque. Peut-on aller jusqu'à affirmer, avec Nédoncelle (*art. cité* n.46, p.281) qu'«*il était fatal que du masque on glissât au personnage puis au rôle qu'il joue et à l'acteur qui joue ce rôle... que prósōpon, après avoir désigné la fonction accomplie sur la scène, désignât celle qu'on exerce dans la vie*»? Une telle filière n'était en tout cas possible (sinon fatale) que dans une culture qui, loin d'opposer le masque au visage, comme nous le faisons volontiers, tendait à les identifier: "visage" est en effet le premier sens de *prósōpon*. L'équivalence entre masque et visage va encore plus loin avec les *imagines* romaines, les masques mortuaires des familles patriciennes qui seules bénéficient initialement du *jus imaginum*. Ce ne sont pas de simples "images" des morts, puisque les morts eux mêmes sont nommés ainsi: Virgile, *Enéide*, 2, 773, emploie successivement dans le même sens *simulacrum*, *umbra* et *imago* pour désigner l'âme d'un mort.

Il est curieux de noter que l'équivalence entre la désignation du masque et celle de l'âme d'un mort se manifeste également dans le sens inverse, puisque le latin *lārua* "fantôme" a pris le sens de "masque de théâtre".

Ces analyses donnent à penser que la notion de personne est récente dans le monde gréco-romain. Comme il est peu probable qu'elle ait été perdue dans une période antérieure, cette conclusion semble contredite par l'ancienneté de la catégorie de la personne dans le système linguistique des langues indo-européennes anciennes, où elle est exprimée à la fois par les désinences personnelles du verbe, les pronoms personnels et les adjectifs qui en sont dérivés. Mais la contradiction n'est qu'apparente: la personne qu'expriment les morphèmes personnels n'a d'autre réalité que discursive: "sujet parlant" pour la première personne du singulier, "auditeur(s)", "interlocuteur(s)" pour les deuxièmes personnes, "celui ou ceux dont on parle" pour les troisièmes personnes, etc. Elle n'implique rien de plus que ces diverses situations langagières et, comme elles, c'est une réalité universelle. Et certaines évolutions qui se manifestent dans leur expression suggèrent qu'un changement s'est produit dans les conceptions sous-jacentes.

4.2 Deux indices linguistiques d'une évolution de la notion de personne

4.2.1 L'expression du réfléchi

L'expression grammaticale de la réflexivité est probablement, avec l'élimination du duel, l'un des rares secteurs de la langue où l'évolution a chance de refléter une évolution de la

⁴⁷ Cette affirmation est en contradiction avec la conception exprimée au chant 23, v. 71 et suiv., cités n. 3 ci-dessus.

⁴⁸ "L'Iliade et la personne", *Esprit*, sept. 1960, 1390-1403.

mentalité. L'apparition tardive de pronoms réfléchis formellement identiques aux pronoms personnels correspondants (lat. *me video* "je me vois" comme *me videt* "il me voit") n'est sûrement pas fortuite. Dans ce système, le réfléchi ancien, représenté par *sē*, et *suus* pour l'adjectif, est limité à la troisième personne; mais quelques emplois résiduels rappellent que cette limitation est récente. Les langues indo-iraniennes anciennes, le slave et le balte conservent l'emploi du réfléchi pour les diverses personnes. Or ce réfléchi est étymologiquement l'expression du "groupe restreint", qu'il se rattache au sens de à "l'écart" (lat. *sine* 'sans', *sē-cūrus* 'sans souci', etc.) ou qu'on y voie, avec O. Szemerényi, la désignation de la "grande famille": «*pour toute possession externe (par opposition à "mon pied", etc.) il n'y avait pas de propriété individuelle, tout appartenait à la grande famille. Or elle s'appelait *swe-/*swo- "engeance" (de *sū – "naître") et la forme adjectivale *swo-s signifie "qui appartient à l'engeance = propre"*»⁴⁹. Même dans la précédente interprétation par "à l'écart", et sans référence à la propriété collective, l'indifférence originelle du réfléchi à la différence de personne demeure significative.

Une autre expression ancienne de la réflexivité se fonde sur l'individualité physique: le réfléchi védique est *tanú* – "corps", avant qu'*ātmán* ne s'impose. À cette expression font écho les vers de l'*Illiade* cités § 4.1.2. Il existe aussi, dès la période commune, une expression flexionnelle de la réflexivité à partir de la voix médio-passive; c'est ce qu'on nomme le "moyen réfléchi", grec *louésthai* 'se laver'. Mais ce n'est qu'un emploi entre plusieurs autres, comme le réciproque, le passif, etc. Et il n'est pas plus originel que les autres emplois "grammaticaux": tous dérivent, à mon avis⁵⁰, d'une valeur "réceptive", celle du moyen de **deH3* – 'recevoir' dont l'actif correspondant signifie 'donner'. Le passif provient d'oppositions telles que "donner/recevoir des coups" etc. Il s'agit donc ici encore d'une expression indifférenciée de la réflexivité. Ces observations ne tendent certes pas à mettre en question l'ancienneté de la catégorie grammaticale et notionnelle de la personne, solidement établie en indo-européen (comme dans les autres familles linguistiques) par les formes (pronoms et désinences) qui l'expriment. Mais elles montrent que la notion de personne était tournée vers l'extérieur; la réflexivité n'avait donc pas d'expression propre: elle s'exprimait soit au moyen d'une diathèse "réceptive", soit par référence au "groupe restreint", soit à l'individualité physique. Ou même, elle demeurerait implicite. On sait par exemple que l'anaphorique grec *autós* sert de réfléchi (on a des traces de cette valeur dans les formes empruntées *automate* "qui se meut soi-même" et *autonome* "qui se donne ses propres lois"); de la même façon, l'anaphorique védique *a-* dans plusieurs passages du *Rg Veda*⁵¹ tels que 1, 113, 2b *áraig u kṛṣṇā sádāny asyāḥ* «*et la sombre (nuit) vient de quitter ses domaines*».

L'évolution qui mène à l'expression du réfléchi par un thème pronominal identique à celui du pronom personnel semble donc correspondre à un changement de conception de la personne: la personne grammaticale n'exprime plus seulement la réalité universelle du "sujet parlant", mais celui qu'atteint la conscience de soi. C'est un écart de ce genre que traduit la strophe de la *Kaṭha Upaniṣad* 4, 1 (trad. L. Renou):

⁴⁹ *Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft*⁴, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 234.

⁵⁰ *L'indo-européen*³ coll. Que sais-je?, 1994, pp. 71-72.

⁵¹ Louis RENOUE, *Grammaire de la langue védique*, Lyon Paris, IAC, 1952, §401 n. 3 cite également d'autres exemples, et observe: «*la notation grammaticale du réfléchi est sans stabilité*».

«Vers l'extérieur le (dieu) né de lui-même a percé
les ouvertures (du corps): c'est pourquoi l'on voit
vers l'extérieur, non vers soi.
Un certain sage qui cherchait l'immortalité a regardé
au dedans de soi, les yeux révoltés».

La conscience de soi n'est pas une attitude naturelle; à un certain stade de l'évolution des mentalités que traduit ce passage, elle apparaît même comme une démarche intellectuelle acrobatique, et d'intention métaphysique.

4.2.2 L'évolution des verbes de sensation et de sentiment, de l'impersonnel au personnel

Il est envisageable d'interpréter de façon analogue la fréquente substitution du verbe personnel à l'impersonnel dans l'expression de la sensation, du sentiment, de la pensée, du souvenir, etc. La tendance s'observe notamment en anglais, où les impersonnels de l'anglo-saxon ont été éliminés en totalité de la langue courante; la langue littéraire ne conserve guère que *methinks* (v.a. *mē þynceþ*) "il me semble". Le français a substitué *je regrette* au latin *me paenitet*, *j'ai honte* à *me pudet*, *j'ai pitié* à *me miseret*, et l'actif *on va* au passif impersonnel *itur*. Mais la tendance à l'expression personnelle est moins générale qu'en anglais: le français a *il me semble* là où le latin a *mihi videtur*, et a même substitué un impersonnel *il me souvient* au latin *memini*, avant de le remplacer par *je me souviens*. L'allemand ne participe pas à ce mouvement: il conserve les impersonnels anciens, comme tant d'autres archaïsmes.

Conclusion

Dans leur diversité, ces exemples illustrent un même processus d'intériorisation qui part d'une désignation, et sans doute d'une conception, purement sociale de la personne humaine. La personne s'identifie initialement à un "rôle" social, à un "personnage", qui se situe à la fois dans la société contemporaine et dans la continuité de la lignée. Par sa position sociale, l'homme peut espérer – et conquérir par ses exploits – la "gloire intarissable" qui le rendra "immortel", en lui ouvrant la «voie des dieux»; sinon il lui reste la possibilité de survivre par sa descendance. Dans ces deux types de survie, nulle entité métaphysique n'est impliquée initialement: l'individualité disparaît à la mort tout autant pour ceux qui en bénéficient que pour ceux qui, faute de gloire et de descendance, s'anéantissent complètement dans la "seconde mort". Ces conceptions reposent sur l'idée que la personne n'existe pas en elle-même et par elle-même, mais uniquement par la société dont elle relève. La destinée dans l'au-delà n'est pas fixée par les actes (ce que l'Inde nommera le *karman*) mais par ce que la société en sait, et en pense: louange et blâme, gloire et honte, non bien et mal.

Assurément, le système ne se manifeste nulle part dans toute la rigueur logique que lui prête cette reconstruction: dès les premiers textes, la conception opposée s'y mêle de façon plus ou moins accentuée, ce qui se traduit par des contradictions, à nos yeux du moins. L'une a été signalée ci-dessus à propos de Fursa, puni sans avoir péché; on pourrait s'étonner aussi des conceptions indiennes qui allient la perte de l'individualité non seulement à la disparition de la souffrance (ce qui est logique), mais aussi à la joie (ce qui, pour nous, ne l'est pas). Une autre contradiction apparaît chez les moralistes classiques: Salluste, dans ses préfaces, allie sans se poser de question la notion d'âme immortelle (*animus incorruptus aeternus*) à celle d'une conquête de l'immortalité par la gloire, *Bell. Jug.* 1, 5 (trad. A. Ernout):

DE L'ÊTRE SOCIAL À L'ÂME INDIVIDUELLE

«Que si les hommes recherchaient les biens véritables avec la même ardeur qu'ils mettent à poursuivre des objets étrangers à leur nature... ils s'élèveraient à un degré de grandeur qui de la condition mortelle les mènerait par la gloire à l'immortalité».

Le lecteur moderne se demande pourquoi il faudrait se donner la peine de conquérir l'immortalité si on la possède déjà. Mais la contradiction semble n'être pas apparue aux Anciens.

Ces observations permettent de préciser, et engagent à limiter, l'application des notions de "sortie" et de "montée de l'âme" au monde indo-européen ancien, et surtout à sa période commune. Les expériences de ce genre y sont à la fois fréquentes et peu significatives: en un mot, banales. La pluralité des entités spirituelles, sensorielles, etc. et la conception de la perception comme "projection vers l'extérieur" banalisent l'idée de "sortie du corps": le moindre regard jeté sur un objet en est une forme, *RV* VI. 9. 6:

*«Mes oreilles, ma vue s'envolent de tous côtés
et cette lumière qui est placée dans le cœur;
de tous côtés s'en va ma pensée, vers de lointains horizons:
que vais-je donc dire, et que vais-je penser?»*

Mais ce qui sort du corps ne s'identifie pas au moi, c'est-à-dire au sujet; ce n'est que l'un de ses attributs. Le sujet *parlant* – le seul que nous saisissons dans son expression linguistique, mais qui est aussi, conformément à la triade traditionnelle, le sujet *pensant* et *agissant* – se confond avec l'être social, comme personnage et comme héritier.