

ENTRETIEN AVEC WALTER BURKERT

Walter Burkert est l'auteur de nombreux ouvrages, dont un livre phare, *Homo Necans: rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Paris, 2005 (la première édition en langue allemande a paru à Berlin en 1972). Professeur émérite de philologie classique à l'Université de Zurich depuis 1996, il a été invité à maintes reprises par des universités prestigieuses, parmi lesquelles celles de Berlin, Harvard et Los Angeles. En plus de son analyse de la violence sacrificielle, il a essentiellement travaillé sur les contacts entre la Grèce et le Proche-Orient, ainsi que sur l'orphisme et les cultes à mystères. Il est auteur du manuel actuel de la religion grecque antique, *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche* (1977, également traduit en anglais). Signalons encore *La tradition orientale dans la culture grecque* (1984), *Les cultes à mystères dans l'Antiquité* (1987), *Sauvages origines. Mythes et rites sacrificiels en Grèce ancienne* (1990) et *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture* (2004).

Dans quelle catégorie peut-on classer votre activité? A quelle(s) discipline(s) vous sentez-vous affilié? Philologie, histoire des religions, anthropologie; où vous situez-vous?

De formation, je suis philologue et j'ai toujours enseigné la littérature grecque. Je suis arrivé à l'histoire des religions au travers de la philologie grecque et de l'étude du monde hellénique. Je pense avoir été attiré par la religion grecque pour deux raisons: mon éducation dans la tradition chrétienne d'une part et la découverte d'un sujet compliqué, qui stimulait ma curiosité. Quelque part entre ma propre tradition et cette curiosité pour l'inconnu, voire l'exotique, j'ai été amené à m'intéresser à cette discipline. Aussi, lorsque j'ai commencé mes études dans l'Allemagne d'après guerre, l'influence de Walter F. Otto était pour ainsi dire à son comble. Quant à mon professeur de latin, Karl Koch, il était spécialiste de la religion romaine et s'inscrivait encore dans une autre perspective. Il était personnellement un catholique rigoureux et bien que disciple de Walter F. Otto, il n'en reconnaissait pas moins une forte dette envers les écoles de Mommsen et de Wissowa. Pour ma part, c'est la découverte des travaux de Karl Meuli et de Dodds qui s'est révélée déterminante pour ma propre maturation intellectuelle. Ensuite vint Reinhold Merkelbach qui était de passage à Erlangen lorsque j'y étais assistant, en 1957. Il travaillait alors à son livre sur les cultes à mystères et le roman. Ce fut là aussi une forte influence qui accrut mon intérêt pour le domaine de la religion. J'essayai d'approcher ce domaine au travers de la philosophie, ma thèse d'habilitation ayant porté sur le pythagorisme. Pour une bonne part, cette thèse relevait de l'histoire des sciences mais j'y insistai déjà sur

les aspects irrationnels des traditions relatives à Pythagore, en qui je voyais, comme Meuli et Dodds l'avaient suggéré, une sorte de chaman. Cette opinion peut être débattue, néanmoins j'ai rencontré dans cette tradition une forme curieuse de religion qui m'a particulièrement intéressée; surtout ce concept de chamanisme en lequel semblent se rencontrer fantaisie et réalité, une réalité rituelle. Il ne s'agit pas seulement de fabuleux, de contes de fées, mais de la présence de personnes spéciales, qui peuvent avoir un effet lorsqu'elles jouent ou représentent certaines puissances supra-humaines sous des formes étranges.

Par la suite, c'est à l'ombre de Merkelbach, qui travaillait sur cette question, que j'ai été amené à m'interroger sur les rites d'initiation. L'étude des initiations rituelles, qui m'a bien sûr mis en contact avec l'œuvre de Brelich et, par d'autres publications, avec celle de Jane Harrison, m'a laissé croire pour un temps que j'écrirais un livre sur ce sujet. Mais il s'est avéré que la notion de sacrifice y était si profondément impliquée qu'au lieu d'un livre sur les rituels d'initiation j'ai fini par écrire un livre sur le sacrifice, *Homo Necans*, publié en 1972 et qui fut mon billet d'entrée dans le champ de l'histoire religieuse. Cette recherche impliquait, bien évidemment, que je prisse en compte, autant que possible, les parallèles issus de l'anthropologie en général, ou de l'ethnologie, ce qui devint vraiment très intéressant. Cela n'était pas nouveau dans la tradition allemande d'histoire des religions. Usener et ses disciples avaient déjà exploité l'ethnologie. Et Mannhardt évidemment, qui avait eu une influence considérable sur James Frazer. C'est lorsque je me suis lancé dans ces domaines que ces traditions anglaises et allemandes me sont devenues familières.

Et à la suite de ce basculement, vous considérez-vous encore avant tout comme philologue ?

Je pense en effet que je suis philologue et je suis d'ailleurs toujours intéressé par la critique textuelle. Je ne dirai pas que je suis un anthropologue étant donné que je n'ai jamais été véritablement formé dans ce domaine; il y a simplement eu un très long contact et un intérêt jamais démenti pour cette discipline dont j'ai toujours considéré qu'il était nécessaire de tenir compte. Il y eut bien-sûr à l'époque de nombreuses réactions contre une telle opinion, et nombre de tenants des courants classiques de la philologie et de l'histoire des religions rejetaient de tels parallèles en disant qu'il ne faut construire qu'à partir des textes qui ont été préservés, tout en utilisant bien évidemment aussi l'iconographie. Je n'ai jamais pu accepter ces contraintes trop strictes de la philologie à proprement parler. Quelques années plus tard, j'ai tout de même atterri dans le comité du *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, qui rendit l'évidence iconographique beaucoup plus accessible qu'auparavant; mais c'était bien après avoir écrit *Homo Necans*.

Vous avez évoqué vos influences et comment vous êtes arrivé des études classiques à une perspective plus anthropologique, écrivant ainsi Homo Necans. Rétrospectivement, ce chemin était-il tout tracé ? Auriez-vous pu étudier les sciences, par exemple ?

J'étais en position de pouvoir avant tout étudier ce qui m'intéressait. Bien-sûr, ce n'est qu'une fois professeur, une fois débarrassé de problèmes de carrière que j'ai véritablement pu faire ce que je voulais dans mes recherches. Par contre, dans mes conférences et mes séminaires, je m'en tenais principalement à la littérature grecque. Avant cela j'ai fait des études de philologie classique et passé l'agrégation en Bavière, pour laquelle il fallait aussi avoir choisi trois sujets – grec, latin et histoire, pour moi – afin de pouvoir enseigner dans les lycées. J'ai écrit mon mémoire sur Homère et ce n'est qu'après qu'est intervenu ce virage vers la religion et l'anthropologie. A l'arrière-plan, j'ai cependant toujours gardé un fort intérêt pour la biologie, un intérêt que j'avais même avant d'entreprendre des études de philologie. C'est donc avec beaucoup d'enthousiasme que j'ai lu les publications de Konrad Lorenz, où il établissait des liens entre la biologie et une sorte de sociologie ; ou plutôt, il utilisait la biologie pour faire de l'anthropologie. A l'époque, j'ai trouvé cette approche très persuasive. Aujourd'hui, plus de quarante ans se sont écoulés depuis la publication par Konrad Lorenz de *L'agression*, qui eut un énorme succès en 1963 mais qui a désormais pratiquement sombré dans l'oubli. Surtout depuis qu'ont surgi un certain nombre de polémiques sur l'attitude politique de Lorenz durant la période hitlérienne. Ces polémiques ont mis en doute ses théories sociologiques.

C'est donc Lorenz qui a conduit vos recherches vers ces questions éthologiques ?

Oui, mais aussi Meuli, qui m'a d'emblée impressionné par sa thèse qui défendait que le sacrifice était avant tout une forme de boucherie ; il soulignait combien le but premier en était l'alimentation. Il est étrange que nombre d'historiens des religions oublient complètement que le sacrifice est en rapport avec l'alimentation humaine et ne parlent que de nourrir les dieux. Le sacrifice des animaux est toujours lié au problème de l'humain se nourrissant de viande.

*N'est-ce pas là le nœud du débat entre ce que l'on pourrait appeler l'école Burkert et l'école Vernant ? Dans l'acte sacrificiel : *mysterium tremendum* ou simple boucherie ?*

Un débat étendu n'a jamais véritablement eu lieu. J'ai rencontré Vernant pour la première fois en 1967 et nous nous sommes depuis croisés plusieurs fois lors de divers congrès, mais il n'y a jamais eu de débat direct. Evidemment, il y avait des différences entre nos approches. Vernant ne s'est jamais aventuré dans la question des émotions privées, pour ainsi dire. Il décrivait le

système de la *polis* et se cantonnait dans cette sphère de la *polis* grecque depuis l'époque archaïque jusqu'à l'ère hellénistique, alors que moi, à la suite de Meuli, je continuais d'affirmer que ces formes de mises à mort d'animaux remontaient au contexte paléolithique, aux premiers humains. Je continue d'ailleurs de penser qu'il y a là matière à réfléchir.

Les premiers hommes n'auraient jamais pu quitter l'Afrique sans la chasse. Le gibier était la seule ressource alimentaire disponible partout et de tout temps. Il n'y avait pas assez de fruits pour nourrir une importante population d'un mammifère aussi grand que nous. Bon, je ne savais pas, lorsque j'ai écrit *Homo Necans*, que les chimpanzés chassent eux aussi. Mais pour ceux-ci, il s'agit juste d'une possibilité parmi d'autres tandis que pour l'Homme, lorsqu'il quitta l'Afrique, la chasse devint une entreprise capitale. Et je continue de penser, comme Meuli, que ceci, pour l'Homme, est problématique. La chasse ne pose pas de problème au lion. Elle ne semble pas poser de problème aux chimpanzés. Mais d'une certaine manière elle pose problème aux humains, parce que ceux-ci ressentent une empathie intense à l'égard de leurs proies. Lorsqu'ils tuent un mammifère, ils voient en lui quelque chose de très similaire à eux-mêmes, ce qui pose un problème qui est la plupart du temps dépassé par certains rituels. Un grand nombre de ces rituels, soulignait Meuli, expriment la culpabilité et le remord. Ils mettent en scène une sorte de comédie de l'innocence. Il est vrai que depuis que j'ai écrit ce livre, la globalisation est devenue beaucoup plus intensive et du coup, je ne suis pas vraiment sûr de l'universalité de telles attitudes. J'ai l'impression que les Chinois, par exemple, en sont passablement exempts, lorsqu'on voit les rapports qu'ils entretiennent avec les animaux. Je n'ai pas trouvé chez eux ces scènes que Meuli avait décrites. Les Japonais aussi qui, lorsqu'ils sont arrivés dans leurs îles, n'ont pas apporté avec eux d'animaux sacrificiels et ont développé une alimentation basée sur le poisson. Ils n'ont pas non plus de traditions de ce type. Mais les Aïnous, au nord du Japon, ce peuple qui possède une langue totalement différente, ont quant à eux de telles traditions, en particulier une sorte de fête de l'ours, fête qui revêt une grande importance dans l'étude de Meuli. Dans ce contexte, je dirais que l'universalité des sentiments et des émotions est un grand problème pour l'anthropologie.

J'ai d'ailleurs l'impression que nous vivons aujourd'hui une importante transformation dans ce domaine, en particulier depuis le déchiffrement du génome humain. Désormais, les sciences du cerveau ont apporté une approche radicalement nouvelle et la manière dont va se recomposer l'image traditionnelle que nous nous faisons de l'être humain n'est pas encore tout à fait claire. Il y a un progrès indiscutable dans les sciences et dans nos connaissances en général, mais il me semble que ce progrès n'est pas compréhensible au travers de nos critères traditionnels. On ne peut comprendre trente mille ou cent mille gènes. On peut les décrire, construire des statistiques par voies informatiques; on obtient ainsi des résultats, certes, mais ceux-ci ne

permettent toujours pas de véritablement comprendre l'humain. Par exemple, où les sciences du cerveau nous aident-elles à appréhender un débat comme celui sur le libre arbitre ? Je pense que la manière dont l'Homme, du moins dans notre propre tradition occidentale, je dirais depuis Platon, se perçoit et se comprend lui-même est aujourd'hui devenue problématique. Les futures générations devront trouver les moyens de traiter une telle question.

Je ne pense pas, dans ce contexte où apparaît une forme nouvelle d'anthropologie, que j'écrirais aujourd'hui *Homo Necans* de la même manière, ni d'ailleurs cet autre livre que j'ai publié dans les années nonante, *The Creation of the Sacred*. Ce serait impossible, étant donné que je m'appuie encore dans ces travaux sur certaines conceptions des émotions, ou des réactions affectives, que je comprenais comme étant universelles, par exemple l'acte sacrificiel comme un moment de terreur. Importer ces actions et rituels dans le domaine des sciences du cerveau, faire des statistiques, etc., me semble très difficile. Bien sûr, cela pourra désormais être fait, étant donné que les ordinateurs permettent cette énorme accumulation de connaissances. Pour ma part, j'avais presque soixante ans lorsque j'ai reçu mon premier ordinateur.

Homo Necans serait donc différent aujourd'hui, mais le livre porterait-il le même titre ? Homo est-il toujours necans à vos yeux ?

Oui, j'utiliserais le même titre. Il y a deux jours, j'ai lu une nouvelle brève au sujet de l'Afrique du Sud dans la *Neue Zürcher Zeitung*. Un individu, vraisemblablement un criminel, avait été mis en prison mais grâce à des relations familiales il en fut libéré. Une fois sorti de prison, l'homme et sa famille durent pratiquer une cérémonie de purification, où ils devaient tuer un bœuf, ou une vache, et deux moutons. Or, l'individu en question devait lui-même prendre une lance et blesser le bœuf. Un tel rituel s'inscrit parfaitement dans le décor d'*Homo Necans*. L'homme, ayant perdu son statut, devait pour le regagner devenir un *homo necans*, un homme qui est supérieur au bétail, et pour ce faire il doit participer à la mise à mort. Evidemment, une organisation pour la défense des animaux a protesté et c'est ainsi que l'anecdote est apparue dans le journal. Dans une telle cérémonie, qui est bien sûr une cérémonie religieuse, il est difficile de décrire les relations qui apparaissent avec les dieux. Nous avons affaire principalement à *homo necans*, l'homme tueur. Il prouve sa supériorité, son retour d'un état de captif par la mise à mort. Auguste est présenté sacrificiant de la même manière, sur l'*ara pacis*, à Rome. Ainsi je pense que la question de l'*homo necans*, bien au-delà de l'Antiquité classique, est toujours présente. Peut-être aujourd'hui un peu moins dans le monde occidental, mais elle est toujours là.

Une question semble s'imposer lorsqu'on vous écoute. Votre approche relève-t-elle de la phénoménologie ? Vous parlez, par exemple, de l'empathie que ressentent les humains vis-à-vis d'autres mammifères.

D'une certaine manière, oui. Mais ce n'est pas qu'une approche phénoménologique. Par exemple, la question de l'empathie peut être étudiée par des méthodes scientifiques, propres à la psychologie. Il y a eu ainsi des études visant à déterminer quand les petits enfants développaient une aptitude à l'empathie, justement. Quand peuvent-ils comprendre le point de vue d'un autre enfant, se mettre à sa place ? Comprennent-ils quand et pourquoi ils blessent un autre enfant ? Par ces études, on obtient une certaine limite d'âge, que j'ai oubliée, peut-être deux ans et demi ou quelque chose comme ça ; et on peut également chercher à déterminer la différence avec de jeunes chimpanzés, différence que l'on trouve, évidemment. Dans cette perspective il ne s'agit plus de phénoménologie mais bien de science, de psychologie. Avec les neurosciences, on doit pouvoir trouver l'endroit du cerveau où la lumière s'allume dans ce contexte.

Comment évalueriez-vous votre impact sur les sciences humaines ?

Il est difficile de s'auto-évaluer. Je sais qu'aujourd'hui j'ai une certaine renommée. Mes livres ont été traduits dans plusieurs langues. Mais de là à dire ce que j'ai pu apporter aux sciences humaines... le concept est trop élevé. Ces dernières années, j'ai commencé à travailler dans un domaine lié, mais tout de même différent, à savoir les rapports en la Grèce et l'Orient. J'ai essayé d'apprendre les cunéiformes et d'appréhender le développement de la civilisation grecque avec les grandes civilisations orientales à l'arrière-plan, ou en communication avec celles-ci. J'ai eu une certaine influence dans ce domaine-là aussi. Mon livre sur ce sujet a d'ailleurs été traduit en grec moderne, ce qui m'a beaucoup surpris, mais les traducteurs lui ont donné pour titre *La civilisation grecque* et ont relégué l'influence orientale au sous-titre.

Avez-vous d'autres projets en cours ?

En conséquence de mon âge avancé je n'ai plus de projet en cours. Je pense qu'il est aujourd'hui important de prendre en compte ces nouveaux développements de l'anthropologie que j'essayais d'esquisser. Mais je ne trouve guère le temps et l'énergie de me lancer dans ces problèmes. Ces dernières années, ces rapports entre la Grèce et l'Orient m'ont principalement préoccupé et je trouve très intéressant de constater qu'il y a encore énormément de choses nouvelles et originales à explorer dans ce domaine ; tandis que dans le domaine des rituels grecs, j'ai

déjà parcouru la plupart des dossiers et je ne souhaite donc pas retourner sur ces terrains trop connus, pour ainsi dire.

Vous avez à plusieurs reprises employé le mot « religion ». Ce concept vous semble-t-il problématique ? En France par exemple, à la suite du philosophe Régis Debray, le concept de « fait religieux » s'est imposé dans les médias. Il semble que la remise en question du mot religion soit au goût du jour. Quelle est votre opinion à ce sujet ?

Pour moi, si vous dites « religion » ou « fait religieux », je ne vois pas vraiment la différence. Que certaines personnes agissent de manière religieuse est un fait, par exemple. Il y a des rituels qui sont explicitement liés à ce que j'appellerai des puissances supérieures ou supra-humaines. Là aussi c'est un fait. Nous savons évidemment que toutes les religions ne prennent pas la forme de la religion chrétienne. Ainsi, la religion grecque n'a pas de fondateur, de prophètes centraux ou de livres sacrés. Il s'agit principalement des *nomima patria*: ce que nos ancêtres faisaient nous continuons de le faire et visiblement il est bien pour nous de préserver ainsi nos coutumes. On assume que celles-ci se sont montrées efficaces et qu'il serait vraisemblablement dangereux d'agir différemment; cela pourrait nous mener à la catastrophe.

Bien sûr, la religion s'inscrit dans le cadre plus global de l'anthropologie. Par exemple la question suivante: comment un être humain reste-t-il optimiste ? C'est, là aussi, une question liée au cerveau et aux différentes sortes d'opiacées que le cerveau libère. Mais dans ce problème général – comment l'être humain survit-il sans se suicider dans une situation désespérée ? – intervient également le « fait religieux ». C'est-à-dire que certaines personnes trouvent de l'énergie dans une attitude religieuse; d'autres par contre gagnent une certaine influence, voire du pouvoir, en prêchant une telle attitude. Là encore, c'est un fait. Mais je ne crois pas qu'il faille inventer de nouveaux mots pour désigner de tels faits.

Aujourd'hui, il y a tous ces groupes qui s'adonnent à l'étude de la tradition indienne ou orientale et ainsi de suite; je ne dirais pas qu'il ne s'agit pas, là encore, de religion, bien qu'on y évite de parler de dieux ou de puissances supérieures. On connaît bien sûr ce vieux débat: le bouddhisme est-il une religion ? Mais dans les faits, il y a tant de communautés, chacune avec des formes différentes de religion, que je n'hésiterais pas à qualifier le bouddhisme de religion. Lorsque j'étais au Japon, je n'ai vu aucune différence entre un temple bouddhiste et un autre temple, dédié à un dieu de l'air ou quoi que ce soit d'autre. Les temples étaient similaires et la collecte des contributions était organisée de la même manière. Ceci participe évidemment aussi de ces interactions qui font qu'un temple est bien plus qu'un simple lieu émotionnel. C'est aussi un site économique. Cela pour dire que ces idées très persuasives peuvent avoir un

impact économique réel. Nous voyons aujourd'hui des sociétés « religieuses » marginales, très efficaces sur le plan économique.

Il y a bien évidemment différentes manières d'exprimer le concept de religion dans différentes langues. Le grec moderne emploie *threskeia*, un mot relativement rare en grec ancien. Religieux se dit *threskeftiki* en grec moderne, mais les anciens grecs auraient parlé de *therapeia theôn*, où nous voyons apparaître le mot « dieux ». Nier la religion est exprimé par *atheos* : « sans dieux ». Cela se complique dans les sociétés modernes, en particulier depuis que nous n'avons plus qu'un seul dieu. Il serait absurde de généraliser ici, mais je ne vois pas de bonne raison de supprimer le concept de religion. Peut-être celui-ci a-t-il été employé de manière naïve, voire dans des buts d'oppression ou de classification politique. En 1968, à l'époque de la révolution estudiantine, lorsque toutes les formes d'autorité furent niées, la religion apparaissait effectivement comme un des moyens utilisés pour soutenir l'autorité. Et il est vrai que la religion a été utilisée, pas seulement en Allemagne mais aussi en Suisse, pour soutenir l'ordre normal, légal et social établi. Mais la religion n'a pas disparu pour autant. Nous sommes témoins aujourd'hui d'une sorte de renaissance islamique, par exemple.

Dès lors, comment aborder cet objet, la (les) religion(s) ? Il y a, par exemple en allemand, deux mots : Religionsgeschichte (histoire des religions) et Religionswissenschaft (science des religions). Quel est votre point de vue ?

Ces distinctions sont avant tout le fruit de développements historiques. Les sciences humaines se sont développées pour devenir historiques au XIX^e siècle. La science des religions est avant tout une branche des sciences humaines ; elle est donc inévitablement devenue historique. C'est au XIX^e siècle que s'est développée l'idée d'une évolution de l'esprit humain, d'une forme primitive vers une capacité d'abstraction accrue, d'une mentalité primitive vers une mentalité plus subtile. Le débat évolutionniste a pénétré le domaine de la science des religions. Pour une grande partie du XIX^e siècle, il était à la mode de tenter de reconstruire la mentalité primitive. Puis, lorsque le concept de mentalité primitive a été abandonné est arrivée la psychanalyse, qui a, pour sa part, découvert le substrat primitif en chacun de nous !

Dans le cadre de cette perspective paléolithique que Meuli a apportée et que j'ai adoptée, je dois dire que, de l'histoire, nous ne voyons que le dernier kilomètre. Nous ne connaissons jamais en détail ce qui s'est passé durant ces milliers d'années entre le moment où nous avons quitté l'Afrique et l'apparition de l'homme moderne, qui n'est âgé que de trente mille, voire de cent mille ans. Nous n'avons d'histoire, c'est-à-dire une histoire documentée, que pour les dix mille dernières années environ ; et de la littérature depuis seulement cinq mille ans. Dans ce contexte, parler d'« histoire » pour les phénomènes du paléolithique serait certainement une

forme d'arrogance. D'un autre côté, si nous employons « science », concept tellement vaste et illimité, il est primordial de garder des repères historiques. Néanmoins, lorsque nous avons organisé en Suisse une association pour étudier les faits religieux, nous l'avons appelée « Société Suisse pour la Science des Religions ».

Quoi qu'il en soit, je pense qu'il est normal en science des religions d'avoir un domaine spécifique où l'on se sente véritablement « chez soi », où l'on connaît les données, la langue, etc. Que ce soit l'Inde, la Grèce ou la Chine n'est en fin de compte pas si important, mais il faut avoir un point de départ à partir duquel on puisse trouver son chemin. Pour le reste, on peut énoncer des théories, mais je n'aime pas les théories. Les théories deviennent une sorte de ligne de conduite, imposant les données qu'il faut prendre en compte et lesquelles il faut mettre de côté. Les théories, pour la plupart, érigent des barrières. Il y a ceci, il y a cela ; chaque chose doit être à sa place et il ne faut en aucun cas les confondre ! Pour les recherches que j'ai effectuées, une certaine curiosité m'entraînait au-delà de telles barrières, me poussait à aller voir dans d'autres domaines. Je ne souhaiterais voir cette liberté limitée par des théories.

Mais n'y a-t-il pas justement une connotation positiviste dans le concept de « science » ?

Peut-on prouver quoi que ce soit dans les domaines des sciences humaines ?

Non, il est très difficile de prouver quoi que ce soit dans ces domaines. Nous sommes chanceux lorsque nous pouvons affirmer que tel poème a été écrit par Goethe en authentifiant son écriture sur un manuscrit. Des choses comme cela peuvent être prouvées. Ou encore, nous pouvons démontrer qu'une idée n'est apparue qu'en l'an 500 et n'est donc pas adéquate pour un phénomène antérieur de mille ans. Dans de petits détails de ce genre, nous pouvons trouver de véritables preuves, ce qui, bien sûr, limite les interprétations fantaisistes. Quant aux théories, je pense qu'il est possible d'apporter des témoignages qui les rendent probables, puis de trouver de plus en plus de témoignages ou d'attestations allant dans leur sens et expliquer et interpréter tous ces faits, mais tout cela ne prouve rien. En psychologie, par exemple, il me semble difficile d'affirmer qu'on ait prouvé quelque chose, comme de savoir, dirons-nous, si tel homme est un criminel ou non. Peut-on véritablement établir une preuve psychologique ? Aujourd'hui, nous pouvons objectivement prouver qui est le père de qui, mais ça s'arrête là. On ne sait toujours pas affirmer avec certitude s'il va pleuvoir le lendemain ni où. Dans le cadre des sciences humaines, voire en anthropologie, il est possible d'ériger des bornes, des points de repère, de rendre un certain point de vue acceptable, peut-être même lui donner le vernis d'une évidence ; mais en faire une chose démontrée et figée une fois pour toutes serait à mon sens horrible. Toute autre perspective ou forme d'interprétation serait dès lors interdite.

Propos recueillis par DANIEL BARBU