**Zeitschrift:** Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

**Herausgeber:** Schweizerische Philosophische Gesellschaft

**Band:** 13 (1953)

**Buchbesprechung:** Le sens profond du dualisme : étude critique des deux ouvrages de Simone Pètrement

**Autor:** Rochedieu, E.

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 13.07.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Le sens profond du dualisme

Etude critique des deux ouvrages de M^lle^ Simone Pètrement : «Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions»[1] et «Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens»[2].

Plus d'un philosophe s'est intéressé au dualisme, soit pour le renouveler, soit pour le combattre, soit encore pour en faire l'histoire. Parmi les plus récentes études qui sont comme des jalons indiquant la route dans un domaine souvent difficile à explorer, il convient de rappeler l'ouvrage de M. Emile Lasbax, *le Problème du Mal*, qui date de 1919, et celui du professeur Charles Werner, *le Problème du Mal*, paru plus récemment, en 1944 pour la 1^re^ édition, et dont l'un des chapitres, consacré au *Dualisme radical*, donne en un raccourci d'une vingtaine de pages le tableau synthétique, mais combien saisissant, des divers aspects du dualisme.

Les deux ouvrages de M^elle^ Simone Pètrement, agrégée de philosophie et docteur ès Lettres, *le Dualisme dans l'Histoire de la philosophie et des religions* et *le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, apportent un utile complément à l'examen de ces problèmes, d'autant plus que la grande compétence philosophique de l'auteur s'accompagne d'une connaissance non moins complète des résultats actuels de l'Histoire des religions. Or, c'est ce double caractère – une érudition à la fois philosophique et religieuse – qui donne une valeur toute spéciale aux recherches menées à chef par M^elle^ Pètrement. Jusqu'à présent, en effet, les grands problèmes philosophiques n'étaient que rarement envisagés dans leurs rapports étroits avec les religions des civilisations qui les virent naître et se développer. Non pas qu'aucune étude n'ait été faite dans cette perspective, car des enquêtes du genre de celles menées par des historiens documentés parfaitement à la fois sur la religion et la philosophie de la Grèce antique, tel que, pour prendre un exemple, M. Olivier Reverdin traitant de *la Religion de la Cité platonicienne*, entrent dans cette catégorie de travaux. Toutefois, pareilles entreprises restent des monographies et n'ont pas la portée d'une œuvre d'ensemble.

La double étude de M^elle^ Pètrement est l'une des premières, croyons-nous, à exposer l'un des grands problèmes de la philosophie antique en utilisant constamment les conclusions les plus récentes de l'Histoire des religions. *Les plus récentes*, disons-nous, et c'est là que réside en effet l'un des grands mérites et l'originalité de ces deux ouvrages. Certes, lorsque l'auteur analyse la pensée de Platon et souligne l'aspect dualiste de cette philosophie, il n'y a dans cette thèse rien de particulièrement révolutionnaire. D'autres historiens ont depuis longtemps mis en lumière ce caractère de l'optique platonicienne. Aussi n'est-ce pas tant sur les chapitres consacrés au dualisme de Platon – pourtant bien intéressants et dont tout lecteur attentif saura faire son profit (ils forment la 1^re^ partie du volume sur *le Dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, p. 1 à 125) – que nous nous arrêterons. Ces pages, en tant que commentaire fidèle de la pensée qu'elles résument,

---

[1] Gallimard, Paris, 1946, 126 Pages.
[2] Presses Universitaires de France, Paris, 1947, 354 pages.

n'amorcent pas de recherches nouvelles, sauf en ce qui concerne la thèse centrale de l'auteur sur la nature profonde du dualisme, thèse que nous discuterons dans un instant.

Ce qui, par contre, nous a paru extrêmement nouveau et témoigne d'une belle audace, c'est l'emploi que Mlle Pètrement ne craint pas de faire des découvertes concernant la religion des anciens Iraniens. L'Histoire des religions, en effet, a singulièrement bousculé, dans ce domaine, des positions que l'on considérait comme acquises. Il était entendu que Cyrus le Grand et tous les Achéménides après lui, professaient, dès le VIe siècle avant notre ère, une religion dualiste. Cette religion se confondait-elle avec la réforme de Zoroastre ou était-elle le mazdéisme d'avant ce prophète ? La réponse donnée à cette question importait somme toute assez peu à l'affaire. De toute façon, déclarait-on, les Achéménides et les Perses du VIe siècle avant J.-C., puis ceux des siècles suivants jusqu'à la conquête musulmane, pratiquaient une religion dualiste dans laquelle deux puissances divines s'opposaient, Ormuzd, le Dieu du Bien, et Ahriman, le Dieu du Mal. Certes, la lutte s'achèvera au dernier jour par la victoire du Dieu bon, et le mal sera vaincu, mais d'ici là le combat se poursuit incessamment dans notre monde, et tout ce qu'ont d'inexplicable et de troublant les succès des méchants ou les désastres naturels, les maladies ou les guerres les plus cruelles, trouve son explication dans cet antagonisme des deux puissances divines. Et l'on remarquait – comme preuve à l'appui de l'existence de ce dualisme religieux chez les Achéménides et déjà chez Cyrus – que les Israélites déportés en Babylonie et qui, lors de la conquête de Babylone par Cyrus, avaient été libérés par celui-ci, étaient parmi les premiers à avoir adopté, dès cette époque, un dualisme très caractérisé dans lequel Satan poussait les hommes au mal alors qu'avant l'exil la souffrance et les tentations étaient considérées comme envoyées directement par Dieu. L'exemple classique de ce tournant dans la piété juive, qui abandonnait ainsi une doctrine préexilique où tous les événements étaient rapportés à Dieu pour se ranger à un dualisme religieux postexilique n'attribuant à Dieu que le bien et laissant à un adversaire puissant la responsabilité du mal, l'exemple de ce changement de perspective était donné par les deux relations d'un même fait, le dénombrement d'Israël par David, opération politique blâmée par le chroniqueur. L'un des récits, celui de II Samuel XXIV vers. 1, le plus ancien, est introduit par ces mots : «La colère de l'Eternel s'enflamma de nouveau contre Israël, et il excita David contre eux, en disant : Va, fais le dénombrement d'Israël et de Juda.» Mais la seconde relation du même épisode, dans I Chroniques XXI vers. 1, qui date du retour de l'exil, corrige ce texte : «Satan, lisons-nous, se leva contre Israël, et excita David à faire le dénombrement d'Israël.» Or, affirmait-on, tout ne prouve-t-il pas que cette modification est due à l'influence de la pensée iranienne, qui marque d'un trait nettement dualiste la nouvelle narration d'un ancien récit, contrastant ainsi avec le texte primitif de II Samuel où n'apparaît que Dieu seul ?

Bref, il était admis, aussi bien en Histoire des religions que par les historiens de la philosophie et parmi les théologiens, que le dualisme était l'un des aspects les plus caractéristiques de la pensée iranienne, que ce dualisme avait essaimé très tôt et qu'il avait trouvé, dès le VIe siècle avant notre ère, un terrain favorable dans le judaïsme d'abord, puis quelques siècles plus tard dans le christianisme. Et l'on se demandait si Platon lui-même n'avait pas subi cette influence.

Or, c'est cette thèse qu'ont infirmée les travaux contemporains des historiens de la religion. A la suite de patientes recherches, linguistiques et archéologiques, en particulier celles d'Ant. Meillet sur l'*Avesta*, et grâce à la perspicacité de l'iranologie danoise et suédoise, notre connaissance de la religion iranienne s'est considérablement modifiée. S'il est admis de plus en plus que Zoroastre a vécu au VII^e^ siècle avant notre ère, il est certain cependant, comme le remarque M. Masson-Oursel, que «ce prophète, qui appartenait à l'Iran du Nord-Est, fut longtemps sans influence sur l'ensemble des Iraniens» et que «sa réforme ne fut adoptée par la plupart d'entre eux qu'un millénaire environ après sa mort» (Masson-Oursel, *La pensée en Orient*, Paris 1949, p. 104). Et le même historien de conclure: «Ne commettons plus l'anachronisme qui consiste à supposer que les Achéménides furent zoroastriens: la réforme inaugurée par le prophète n'avait pas encore gagné l'Iran du Centre et de l'Ouest, et cette dynastie, qui parlait l'élamite, qui écrivait en araméen, avait le choix entre plusieurs religions. Le mazdéisme lui-même, qui eut ses phases et ses variétés, ne s'imposait ni fatalement ni exclusivement à leur créance (*Ibid.*, p. 104).»

Quelle fut alors la religion iranienne à l'époque de Cyrus? Elle se présentait sous trois formes:

1. Une *religion populaire* consistant surtout en une adoration des quatre éléments: le feu sous son aspect lumineux, éclat du soleil et lueur de la lune, l'eau, la terre et le vent. Des sacrifices d'animaux étaient autorisés, qui plus tard seront prescrits, mais un prêtre-mage doit être présent.

2. La *religion du roi*, celle précisément de Cyrus et des Achéménides. Cette religion installa au-dessus de tous les dieux un dieu suprême, protecteur de la dynastie, Ahura-Mazda (Ormuzd), le «Seigneur-Sagesse» que les sculpteurs de Persépolis représentèrent sous l'aspect d'un homme de type assyrien, à la barbe vénérable et le corps empenné d'ailes symétriques et d'une queue verticale. Pourtant ce n'était là qu'un symbole, et le culte que lui adressait le roi ne comportait aucune idole, mais uniquement un autel de pierre sur lequel brûlait le feu sacré. Ahura-Mazda est le créateur des cieux et de la terre; l'ordre qui régit le monde vient de lui et le roi ne règne que par sa grâce. Aux côtés de ce Dieu suprême aucun adversaire ne se dresse ni ne s'oppose; certes, les textes font mention de personnages célestes composant son entourage, mais ils ne sont pas des dieux, simplement des idées abstraites divinisées. Quant aux autres divinités, celles qu'adorent les gens du peuple, elles ne sont pas niées, mais considérées comme très inférieures; leur nom n'est même pas mentionné, sauf en une seule occasion, l'inscription qui montre Cyrus rendant hommage au dieu babylonien Mardouk lors de la chute de Babylone.

3. *La religion des Mages*, de cette tribu mède où s'était conservé un rituel archaïque datant de l'époque où Aryens de l'Inde et Aryens d'Iran formaient les deux branches d'une même migration. Le culte du feu en formait l'essentiel. Les Mages s'accommodèrent d'ailleurs facilement du grand dieu achéménide Ahura-Mazda, mais sans abandonner complètement le polythéisme antérieur. Plus tard, sous une dynastie de prêtres-rois, leur rôle ne fit que grandir. Enfin, au dernier temps de l'Empire perse, du III^e^ au VII^e^ siècle de notre ère, ce furent eux qui veillèrent à la rédaction des écrits sacrés du mazdéisme, l'*Avesta*, textes qui rendirent effective la réforme de Zoroastre; et c'est très probablement aux Mages que

nous devons le développement – mais seulement à partir du III e siècle après J.-C. – des doctrines dualistes faisant d'Angra-Mainyou (Ahriman), le Dieu mauvais, l'adversaire du Dieu bon.

On nous pardonnera de nous être étendu aussi longuement sur ces considérations. Mais c'était à dessein. Melle Pètrement, en effet, a tenu compte de ces données nouvelles dans les discussions où elle fait intervenir la religion iranienne. Peut-être bien sa tentative d'intégrer ces résultats récents de l'Histoire des religions dans une étude philosophique est-elle unique jusqu'à présent. Même les théologiens, qui pourtant s'efforcent de noter soigneusement les étapes du dualisme religieux en Israël et dans le christianisme, ne se sont guère risqués, pour l'instant, à reprendre le problème sur ces bases nouvelles. Melle Pètrement a osé le faire, et nous ne pouvons que l'en féliciter, d'autant plus que nous constatons, en la suivant dans son argumentation, tout l'enrichissement que cette audace a conféré à son étude.

Le dualisme iranien n'étant devenu une réalité que tardivement, il n'était plus question d'expliquer l'apparition du dualisme chez les Gnostiques, puis chez Mani, comme une sorte d'épanouissement ou de durcissement du dualisme zoroastrien. Lorsque la gnose multiplie ses adeptes, nous sommes aux Ier et IIe siècles de l'ère chrétienne, et le dualisme mazdéen ou «mazdayasnien» – terme employé parfois pour désigner la conciliation du mazdéisme primitif et du zoroastrisme – n'était pas encore né. Lorsque Mani prêche sa doctrine, vers le milieu du IIIe siècle, c'est le début de la dynastie sassanide et le moment où le zoroastrisme commence à devenir religion officielle; or nous savons que Mani entra très vite en conflit avec les représentants de cette religion d'Etat, précisément celle où se répandait l'enseignement d'une opposition entre Ormuzd et Ahriman. Melle Pètrement tire les conclusions qu'entraînent ces constatations, à savoir la présence de trois religions chez les anciens Perses, dont aucune, avant le IIIe siècle de notre ère, ne fut le dualisme mazdéen traditionnel. Il lui fallut par conséquent pousser dans d'autres directions pour découvrir l'origine du dualisme gnostique et du dualisme manichéen. Cette recherche, qui exigeait un approfondissement de la notion même de dualisme, l'amena à formuler un certain nombre de thèses qui valent d'être signalées.

### *Caractéristiques du dualisme selon Melle Pètrement*

1. Une première vérité s'imposa à notre auteur; le dualisme, c'est-à-dire toute philosophie ou religion qui pose deux principes distincts, sans parvenir à préciser si l'un des deux est à l'origine de l'autre, a pour fondement une expérience personnelle (*Le dualisme chez Platon* . . . p. 1). Et cette expérience personnelle est une véritable obligation qui s'impose au philosophe ou au croyant dualiste, car il a vécu le changement profond qui l'a fait passer d'un monde dans un autre (*Ibid.*, p. 8). C'est parce que l'on a cru à la nécessité de ce passage difficile, de cet *éveil* à quelque chose de tout autre, que l'on se sent obligé par la suite d'affirmer l'existence de deux mondes, de deux puissances, de deux réalités irréductibles l'une à l'autre.

Cet éveil spirituel à quelque chose d'absolument nouveau est essentiel pour expliquer la croyance au dualisme. «On était dans les ténèbres, et tout à coup

la lumière s'est faite. On ne l'a pas faite, *elle s'est faite,* c'est-à-dire qu'on ne sait d'où elle est venue» (*Ibid.*, p. 6).

2. Mais s'il est vrai que le dualisme est avant tout une expérience spirituelle, on découvre bientôt l'un des traits qui, tout au long de son histoire et jusque dans ses transformations, l'opposera au monisme. Tandis que le moniste se représente toute amélioration comme un *développement* de ce qu'on était d'abord, développement que l'être ancien a lui-même opéré et choisi, le dualiste, au contraire, voit dans tout progrès l'*accession* à un monde nouveau, ou plutôt il y découvre comme la *venue* de ce monde, la pénétration de cette lumière dans un être primitivement misérable. Ce qui frappe le *moniste*, ce sera la *continuité* de l'histoire de la pensée, de l'histoire d'un homme, d'une religion, d'une civilisation, car l'objet qu'il étudie en se plaçant en quelque sorte en dehors – même s'il s'agit de lui-même – reste identique à travers les multiples changements possibles. Par contre, ce qui frappe le *dualiste*, qui se sent lui-même dans le jeu, qui cherche lui-même sa vérité, ce sera le *discontinu* de sa vie intérieure qui manifeste des abîmes où l'on sombre et de brusques remontées, des morts et des renaissances, des idées que l'on saisit d'emblée et d'autres que l'on manque, des vérités qui se découvrent et d'autres qui restent cachées (*Ibid.*, pp. 6–7).

3. D'autre part, une étude attentive du dualisme amène rapidement à séparer l'une de l'autre deux séries de conceptions trop souvent confondues: l'une est religieuse et concerne le nombre des divinités, l'autre est philosophique et fait appel à des principes, sans qu'il y ait nécessairement concommitance entre le nombre des dieux et le nombre des principes. Il faut donc distinguer ces deux séries: monothéisme, dithéisme et polythéisme, d'une part, monisme, dualisme et pluralisme, d'autre part. Le dualisme n'est pas toujours un dithéisme; le dithéisme n'est pas obligatoirement un dualisme, et le polythéisme n'est pas synonyme de pluralisme.

Cette distinction est importante, car elle souligne le fait que le dualisme est compatible avec le monothéisme, qu'il peut se rencontrer dans le polythéisme et qu'il n'est point une étape sur la route du monothéisme (*Le dualisme dans l'histoire* . . . p. 73).

4. Le dualisme apparaît ainsi, aux yeux de M^elle^ Pètrement, comme une doctrine qui, ayant reconnu dans la division intérieure une condition même de la pensée, prend conscience de cette division et se refuse à l'effacer. Le dualiste ne *veut* pas tout concilier, et ceci par souci de la morale et de la méthode (*Ibid.*, pp. 92–93).

5. Ayant ressenti intensément la présence du mal en eux-mêmes et dans le monde, les dualistes ne se sont pas demandé d'où venait ce mal qui, pour eux, est une réalité inéluctable; par contre ils ont voulu savoir d'où venait le bien. De sorte que pour les dualistes le bien est le second principe, celui dont ils affirmeront la transcendance, à tel point que cette *transcendance du bien* devient chez eux la première notion philosophique sur laquelle ils réfléchiront, alors que le mal, qui est éprouvé, ne devient qu'après coup l'objet de leurs méditations. Pour le dualiste, la découverte décisive sera que ce bien, qui appartient à un monde transcendant, ne s'explique que par lui-même et qu'il faut, pour l'atteindre, recevoir quelque chose de sa lumière. Dans le choix que l'on fait, l'on est déjà choisi (*Ibid.*, p. 94).

6. Or – et c'est ici que nous rencontrons les thèses les plus intéressantes de M^elle^ Pètrement – le dualisme se présente sous deux aspects, parfois confondus ou entremêlés, mais qui n'en constituent pas moins deux étapes qu'il convient de distinguer. Ces deux formes successives du dualisme ne sont pas, comme on l'imagine communément, d'une part, l'opposition de l'esprit et de la matière, du transcendant et du sensible, dualisme de *principes différents, mais non contraires*, et, d'autre part, l'opposition des principes du bien et du mal, dualisme de *contraires*, le premier dualisme étant pessimiste et le second optimiste. Dans la réalité, ces deux dualismes sont toujours mélangés.

La première étape de la croyance dualiste consiste, en dernière analyse, à poser uniquement la notion d'une *transcendance*, l'affirmation d'un monde séparé, distinct. Le *transcendant* étant posé, il est facile d'en déduire le dualisme des principes différents puis celui des contraires (*Ibid.*, pp. 103–105). D'autre part, puisque *transcendant* signifie séparé, croire au *transcendant* c'est affirmer l'existence de deux ordres auxquels nous sommes liés et par conséquent de deux substances en l'homme lui-même (*Ibid.*, p. 106).

En fait, idée de transcendance et dualisme du bien et du mal sont beaucoup plus deux étapes d'une même doctrine que deux croyances distinctes. Or, le dualisme original, qui par l'affirmation d'un transcendant, postule l'existence de deux mondes, c'est-à-dire de deux «*touts*» – idée que refuse même le langage – est franchement irrationnel. Mais ce dualisme original n'exprime-t-il pas, pour qui en scrute la signification profonde, certaines formes subjectives de la pensée, qu'il appartient à la psychologie ou à la phénoménologie d'étudier ? (*Ibid.*, pp. 107, 112.) Certes, ce dualisme pose un transcendant; et pourtant, il n'est pas un dualisme métaphysique. Ce n'est que plus tard que se formera, par réflexion intellectuelle, une métaphysique dualiste, qui utilisera des concepts abstraits, des symboles et des mythes, et parlera même d'une barrière infranchissable séparant les deux mondes. Mais ce dualisme-là, loin d'être original, est une doctrine dérivée (*Ibid.*, p. 113).

7. Le dualisme, non seulement passe par des étapes successives, mais se situe à des niveaux variés. Au niveau le plus bas, il n'est que la solution naïve des énigmes que le monde propose aux esprits impatients. Il répond à la question, inévitable quand il s'agit de bêtes nuisibles: Pourquoi le bon Dieu a-t-il créé ces bêtes-là ? Puis il flatte les haines, les passions et range parmi les «forces du mal» les hommes que l'on déteste. Mais à son niveau le plus haut le dualisme est «la description de passages étranges, de transformations totales, d'éclairs soudains, d'évasions si profondes qu'on peut les nommer extases» (*Ibid.*, pp. 116–117). Il est aussi «conscience qu'il y a un pas à franchir, pour vivre dans la vérité, un pas *mortel*, en ce sens que l'erreur peut être nous-mêmes, peut être notre vie même» (*Ibid.*, p. 117). La foi et le doute sont mêlés, le rationnel et l'irrationnel se confondent et l'on aboutit à un mysticisme généreux qui s'achève en pensée claire (*Ibid.*, p. 118). N'est-ce pas pour cette raison que le dualisme représente une telle force et possède tant de martyrs ? car il est plus qu'une spéculation abstraite sur des principes, plus qu'une révolte, plus qu'une haine, plus qu'une tristesse (*Ibid.*, p. 119).

8. Dès lors deux conclusions s'imposent. D'abord une conséquence d'ordre général, à savoir que la religion et la philosophie ont une source commune, plus mystique que rationnelle: la croyance en une *vérité séparée*, qui existe en elle-même, indépendamment de nous et même contre nous, et que nous n'atteignons que par

une transformation extraordinaire, par une rupture, non par un développement progressif et nécessaire. Puis une deuxième conséquence, la conviction qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les diverses religions ni entre les nombreuses écoles philosophiques, mais que les différences qui les opposent passent à l'intérieur même de ces religions et de ces écoles philosophiques, le long des degrés successifs d'une évolution toujours la même. Or, cette évolution correspond à celle qui marque les étapes du dualisme : au début, un dualisme transcendantal qui jaillit d'une expérience intérieure; en second lieu un dualisme des principes différents, mais non contraires, et finalement un dualisme métaphysique des oppositions et des contraires irréductibles (*Ibid.*, p. 120).

### *Critique de quelques thèses de M^elle^ Pètrement*

Sans méconnaître le moins du monde le très grand intérêt des vues développées par M^elle^ Pètrement, nous pensons cependant que certains problèmes ne sont pas entièrement résolus. Qu'il nous soit permis maintenant d'évoquer quelques-unes des difficultés que soulèvent à nos yeux les solutions proposées.

*1. Dualisme, dualité et transcendant*

Un premier dualisme, nous dit-on, est celui qui affirme l'existence de principes différents mais non contraires (*Ibid.*, p. 103). Or, n'avons-nous pas affaire, en ce cas, à de simples *dualités*, aux termes de la définition du *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande : «Caractère de ce qui est double, ou de ce qui comprend deux termes.» Quant à la seconde forme du dualisme, celui des contraires, n'est-elle pas le *dualisme* tel que le présente le même *Vocabulaire de la philosophie* ? Voici en effet les deux sens de cette notion : *A. Sens général:* Toute doctrine qui, dans un domaine déterminé, dans une question donnée, quelle qu'elle soit, admet deux principes essentiellement irréductibles (ex. : Dualisme moral de la nature et de la grâce, de la passion et de la liberté, dualisme psychologique de la volonté et de l'entendement, etc.). *B. Plus spécialement*, MÉTAPHYS. : La doctrine qui admet deux principes premiers irréductibles des choses (p. ex. : l'Idée ou le Bien et la Matière chez Platon, Ahura-Mazda et Angra-Mayniu dans la doctrine de l'Avesta, etc.). Et dans une note du même article, nous trouvons encore, sous la signature de R. Eucken, la précision suivante : «Il (c'est-à-dire Thomas HYDE, dans son *Historia religionis veterum Persarum*) s'en sert pour désigner la doctrine religieuse qui admet à côté du principe du bien un principe du mal qui lui est coéternel.» (Vocab. philos.).

Quant au stade préliminaire, cette affirmation d'un *transcendant* qui précède toute formulation intellectuelle et rend possible les dualismes subséquents des principes différents et des oppositions irréductibles, qui jaillit d'une illumination, d'une expérience intérieure (*Le dualisme chez Platon . . .*, p. 3), peut-on le ranger dans le dualisme proprement dit ? La progression descendante que décrit l'auteur – cette décadence du dualisme qui passe de l'idée de transcendance au dualisme des principes différents, puis à celui des contraires irréductibles et s'abâtardit finalement dans un pseudo-dualisme qui n'est plus qu'un monisme – cette évolution ne laisse-t-elle pas soupçonner qu'il s'agit, au début, de tout autre chose que de dualisme ou même de dualité ? On nous déclare d'ailleurs que ce dualisme transcendental est à peine métaphysique (*Ibid.*, p. 312), et l'on nous fait remarquer que la

notion même de dualisme reste contradictoire, qu'il n'y a pas, au fond, de dualisme métaphysique (*Ibid.*, p. 313). Le dualisme, ajoute-t-on encore, exprime plutôt «la pensée active, la critique de soi-même, la conscience, l'effort pour la domination de soi» (*Ibid.*, p. 313). S'il en est bien ainsi, ne conviendrait-il pas alors d'abandonner ce terme quand il s'agit de définir ce qui n'est, en fait, que le phénomène de la conscience réfléchie ?

On nous dit aussi que «le sentiment dualiste est le sentiment qu'il faut choisir (en ce monde tout au moins)» et contraste à cet égard avec la position du monisme, car «les monistes croient qu'on peut tout avoir; mais en essayant de tout avoir, ils perdent peut-être tout ce qui ne s'obtient qu'en choisissant» (*Ibid.*, p. 351). Mais ce *choix* ne caractérise-t-il pas toute *pensée consciente* dès qu'elle se porte vers l'action, ne marque-t-il pas tout *acte volontaire* ? Or, l'acte volontaire n'a pas pour but unique un choix qui permet d'agir efficacement sur le réel; l'acte volontaire est aussi un mode efficace d'action du sujet sur lui-même (Cf. S. Daval et B. Guillemain, *Psychologie*, t. II, p. 909). Vouloir, c'est *se choisir*. Au contraire, parler de dualisme, c'est évoquer une croyance, c'est faire appel à une conception intellectuelle qui, par la suite, justifiera une conduite.

La toute première étape – l'idée d'un transcendant – ne nous paraît donc qu'une condition préalable, mais non contraignante ni déterminante, de l'affirmation dualiste. Cette intuition peut tout aussi bien donner naissance au monisme ou même à l'absence de toute doctrine philosophique ou religieuse. Ce premier stade n'est en réalité que l'esprit s'engageant dans la vie active et dont le dynamisme même ne peut se contenter de la situation dans laquelle il se trouve. La constatation d'un état insatisfaisant et le besoin d'en sortir ne constituent pas encore, bien qu'il s'agisse là d'une opposition entre ce qui est et ce qui devrait être, le début du dualisme.

### 2. *Le dualisme manichéen*

A cet égard – et c'est le second point auquel nous nous arrêterons – le Manichéisme nous semble révélateur. L'expérience première de Mani n'est-elle pas essentiellement une *expérience psychologique*, celle de la double nature de l'homme, à la fois conscience et inconscience, intelligence et instinct, nature spirituelle et nature animale, Lumière et Ténèbres ? Le mal, tel que l'homme le ressent sans cesse au plus profond de lui-même, n'est-il pas ce tiraillement entre des forces opposées mais intimement mélangées, inséparables les unes des autres aussi longtemps que nous restons les hommes que nous sommes ? Nous avons là, liées en une même expérience spirituelle, cette intuition psychologique de la double nature de l'homme et l'affirmation d'une dualité d'où sortent tous les conflits intérieurs.

D'autre part, trouvons-nous véritablement à l'origine du Manichéisme cette croyance au *transcendant* telle que la décrit M^elle^ Pètrement ? J'ai peine à l'y découvrir. Car, en fait, le monde transcendant affirmé par le Manichéisme n'est pas simplement un monde bon s'opposant à notre monde mauvais. Il est, dès l'instant où le Manichéisme se pose comme dualisme, un monde où n'existe pas le dualisme des principes différents, un monde sans dualité, un monde où se maintient indéfiniment une situation qui ne connaît aucun antagonisme, aucune opposition, dans lequel précisément le dualisme absolu et métaphysique de deux domaines irréductibles l'un à l'autre supprime à l'intérieur de chaque domaine toute espèce de dua-

lité ou même de complémentarité. Ce transcendant-là – si l'on peut encore user de ce terme – n'est pas un monde bon qui transcende notre monde, ce n'est pas un monde dont l'action bénéfique va transformer notre monde mauvais, ce transcendant est tellement irréductible à notre monde qu'il n'existe jamais concurremment à celui-ci; cet univers sans dualité est celui du «*Moment antérieur*», de cette situation initiale où le Royaume des Ténèbres est encore séparé de celui de la Lumière; et c'est aussi le rétablissement, à la fin de notre monde, de cette même séparation, lors du «*Moment postérieur ou final*», alors que de nouvelles Ténèbres et Lumière ne seront plus mélangées et qu'une frontière infranchissable rendra effective leur irréductibilité. Mais actuellement ce monde transcendant n'existe nulle part, puisque nous sommes, et tout l'univers avec nous, dans l'économie de la confusion, de l'enchevêtrement des principes opposés. Et c'est en ce désordre que consiste le mal. Aussi la seule action salvatrice possible de la part du Père de la Grandeur, prince du Royaume de la Lumière, consiste-t-elle à utiliser au mieux l'époque chaotique de ce deuxième moment pour récupérer la Lumière devenue captive des Ténèbres. C'est à cet effet d'ailleurs que notre monde terrestre et stellaire a été créé; cet univers du «*Moment médian*», où sont inextricablement entremêlés la Lumière et l'Obscurité, le conscient et l'inconscient, l'Esprit et la Matière, n'est rien d'autre qu'une immense machine à raffiner la Lumière, dont le fonctionnement a déjà permis à la Lumière engloutie par les Ténèbres de se concentrer dans l'espèce humaine qui, de ce fait, devient de plus en plus l'objectif principal de l'action salvatrice. Ce sauvetage des éléments lumineux qui tous sont des émanations du Père de la Grandeur et sont par conséquent des parcelles du monde lumineux englouties par les monstres ténébreux, fait partie du plan général d'une histoire infinie et se situe dans cette coupure de l'éternité que représente le Moment médian, celui où se développent toutes les conséquences néfastes du mélange des principes opposés.

Dans le Manichéisme, si le mal terrestre est nettement caractérisé par l'intrusion des Ténèbres dans la Lumière – et ce combat symbolise, nous l'avons vu, la lutte entre les forces inconscientes et la pensée consciente, entre les tendances instinctives et la vie spirituelle – le Royaume des Ténèbres, d'autre part, où tout est désordre et animalité, n'est pas à proprement parler un monde mauvais; il n'est que l'envers du Royaume de la Lumière, dans lequel tout est spiritualité et harmonie. Et le salut de notre monde terrestre, plongé dans ce Moment médian où des principes irréductibles doivent vivre dans une promiscuité insupportable, est en réalité sa suppression, sa destruction et son remplacement, non pas par le Royaume lumineux, mais par un univers où seront séparés à jamais tous les dynamismes antithétiques, l'Obscurité et la Lumière, la vie inconsciente et la vie consciente, l'animalité et la spiritualité.

Le dualisme, déclare encore M^elle^ Pètrement, est à son point de départ une *expérience de l'éveil*, de cet éveil que produit en nous la rencontre d'un sage ou de quelque grand événement de la vie. «On était dans les ténèbres et tout à coup la lumière *s'est faite*», sans qu'on sache d'où elle est venue (*Le dualisme chez Platon . .*, p. 6). L'homme est alors libéré des liens qui le retenaient captif dans l'ordre actuel, il peut accéder à l'ordre nouveau. Est-ce bien cela que nous révèle le Manichéisme ? N'y découvrons-nous pas plutôt une prise de conscience – d'où le symbolisme de la Lumière prenant la place de l'Obscurité ou se dégageant de celle-ci – et l'expé-

rience intuitive d'être le lieu où se déroule un drame prodigieux, le dernier acte de cette libération de la Lumière hors de l'emprise des Ténèbres, de cette délivrance de l'Esprit divin enserré dans l'animalité inconsciente ? L'individu, par la conscience même qu'il prend de cet état de lutte, collabore à la victoire finale de la vie consciente. Pourtant, aussi longtemps que la totalité des éléments lumineux n'a pas été récupérée par le Royaume de la Lumière, le *Moment médian*, celui du monde où nous vivons et dans lequel subsiste la confusion des principes opposés et donc le mal, poursuit son existence. Mais dès que la dernière parcelle de Lumière se sera échappée du monde ténébreux, dès que la vie de l'esprit ne sera plus soumise aux forces inconscientes, à cet instant commencera le *Moment final*, le *Temps postérieur*. En d'autres termes, le monde transcendant, qui avait existé aux origines, lors du *Moment antérieur*, retrouvera sa réalité puisque de nouveau Ténèbres et Lumière, Inconscient et Conscient, Esprit et Animalité mèneront des existences séparées.

Si tel est bien le sens profond de la gnose manichéenne, peut-on affirmer, comme le fait M^elle^ Pètrement, que le dualisme des principes irréductibles – le véritable dualisme, au sens philosophique du mot, celui des incompatibilités – se présente dans cette doctrine comme un dualisme en décadence et devienne l'une des voies par lesquelles on échappe au dualisme lui-même, à l'exemple de ce que nous voyons dans le Mazdéisme postérieur, où les Zervanistes érigent Zervan, le Temps infini, en divinité suprême et font d'Ormuzd et d'Ahriman, les dieux du Bien et du Mal, ses deux fils jumeaux ? Le Manichéisme n'affirme-t-il pas au contraire, sans aucune atténuation, un dualisme farouche, absolu, catégorique : le transcendant dont il attend la réalisation, c'est l'éternelle opposition de deux principes contraires et antithétiques, inconciliables, irréductibles et de puissance égale. Car l'indication mythique qu'ils s'étendent, l'un au Nord, à l'Est et à l'Ouest – c'est le Royaume de la Lumière – et l'autre au Sud – c'est le Royaume des Ténèbres – se trouve aussitôt corrigée par cette autre précision que l'étendue des deux Royaumes est infinie, ce qui laisse entendre qu'il s'agit en réalité d'une différence non de quantité ou de puissance, mais de qualité : le Nord, l'Est et l'Ouest symbolisent l'élévation spirituelle, donc la conscience, alors que le Sud évoque les notions d'abîme, de gouffre et de chaos, donc l'inconscience.

Loin d'être un dernier soubresaut du dualisme gnostique, au moment où, épuisé et sans vigueur, il glisserait sur la pente du monisme, le Manichéisme nous apparaît comme un dualisme typiquement différent de tous les autres dualismes. Pour Mani, en effet, les deux principes opposés sont totalement et éternellement irréductibles l'un à l'autre. Il s'agit bel et bien de la coexistence de deux domaines différents, de deux Royaumes, celui de la Lumière et celui des Ténèbres, ayant à leur tête deux chefs qui les représentent absolument, car tout, dans leurs Royaumes respectifs, n'est qu'émanation de leur personne ; le Père de la Grandeur et le Prince des Ténèbres sont donc bien des divinités. Momentanément – et notre monde terrestre est l'un des épisodes de cette histoire qui dépasse les bornes du temps – un mélange s'est produit entre ces principes irréductibles ; il semble même que les forces obscures et inconscientes vont détruire et s'assimiler toutes les valeurs du Royaume lumineux et de la vie consciente. Mais l'étincelle divine de la vie spirituelle, qui brille encore dans le mélange Ténèbres-Lumière, reprend conscience de ses possibilités, et lentement, au cours de luttes incessantes, le *Moment médian*

s'achemine vers sa fin, vers le *Moment final* qui reverra la séparation de la Lumière et de l'Obscurité, consacrant définitivement la scission entre les incompatibilités dont nous souffrons.

Ne serait-ce pas l'affirmation de l'éternité et de l'égale puissance des deux divinités, l'une toute harmonie, toute spiritualité et revêtue de tous les caractères de la vie de l'Esprit, l'autre au contraire tout désordre, toute animalité et soumise aux brutalités de l'instinct le plus bestial, ne serait-ce pas cette égalité des deux divinités qui a dressé contre le Manichéisme les diverses religions supérieures avec lesquelles il est entré en conflit, le mazdéisme, le christianisme, l'Islam, le bouddhisme du Grand Véhicule ? Car toutes ces croyances, même lorsqu'elles sont dualistes, affirment en dernière instance le triomphe de l'une des puissances divines, celle qui représente le Bien, et la soumission, la défaite et souvent l'anéantissement du dieu mauvais. Rien de semblable dans le Manichéisme, où l'on a l'impression que l'expérience psychologique initiale de Mani découvrant en lui-même et chez autrui l'incessant conflit des forces animales inconscientes et des aspirations spirituelles conscientes, a été d'une telle intensité qu'elle a marqué d'un trait ineffaçable toute sa doctrine et s'est traduite par l'affirmation métaphysique d'une égalité absolue des forces antagonistes en présence.

Et si l'on a accusé le Manichéisme d'être une religion antisociale, cette imputation était-elle vraiment sans fondement ? M^elle^ Pètrement laisse entendre que la distinction établie par Mani entre Elus et Auditeurs permettait d'accommoder cette religion au développement normal d'une société, tout comme le bouddhisme, le marcionisme et le christianisme surent maintenir une piété laïque à côté des ordres monastiques. Il nous semble cependant que la position manichéenne est bien différente, car il n'est pas simplement question, pour les Elus, disciples stricts de Mani, d'obtenir par leurs privations un salut que n'assurerait pas la vie dans le monde, il s'agit, par leur ascétisme, de libérer la Lumière emprisonnée dans leur corps et de hâter ainsi la destruction totale des conditions actuelles de la vie, dans lesquelles sont mélangés des principes opposés. Le Manichéisme enseigne donc bien un nihilisme; et ce nihilisme n'a rien de commun avec la transformation du croyant à l'image de son dieu, transformation que vient sceller une conversion qui fait de lui une nouvelle créature, certes, mais une créature humaine dans laquelle subsiste jusqu'à sa mort terrestre le mélange *conscient–inconscient*, *esprit–instinct*, *âme–corps*, créature que la communion avec son dieu rend triomphante de l'animalité instinctive.

Ainsi donc, à notre avis, si le Manichéisme, malgré l'héroïsme de ses adeptes et la tension spirituelle de tous les instants que représentait la fidélité à des préceptes inhumains, n'a rencontré qu'hostilité auprès des autres religions, la raison profonde doit en être cherchée dans ce fait qu'il constitue un dualisme absolu, ontologique, qui ne se rencontre nulle part ailleurs, et qu'en plus ce dualisme l'a entraîné à des attitudes antisociales qu'aucune des grandes religions n'adopta de façon définitive, même si, momentanément, certains individus ou certains groupes, troublés par une angoisse morbide, crurent trouver dans ces pratiques d'autodestruction un apaisément à leurs conflits intérieurs. *Edm. Rochedieu.*