



LES INTUITIONS DE LA CIVILISATION ANTIQUE, AU MIROIR DE LA SYSTEMIQUE ET DES NEUROSCIENCES

Joël Thomas

Université de Perpignan-Via Domitia (France)

*Une idée n'a pas plus de valeur qu'une métaphore,
en général, elle en a moins.*

A. Machado

*Le fait de connaître de nombreuses sciences nous
sert même lorsque nous traitons d'autres sujets.*

Tacite, *Dialogue des Orateurs*, XXXII, 1

*Je vois le monde comme je suis, je ne le vois pas
comme il est.*

P. Eluard

Les sciences humaines ont connu de profondes mutations dans ces dernières décennies. Il est donc important de faire le point, sur le plan épistémologique, pour prendre la mesure de ce qui peut s'apparenter à un changement de paradigme scientifique, du structuralisme de Lévi-Strauss aux neurosciences. Nous tenterons d'en prendre la mesure dans le domaine de l'Antiquité classique; ce serait une erreur de penser qu'il échappe à ces débats; au contraire, l'imaginaire antique est étroitement connecté à un mouvement civilisationnel plus général, et c'est précisément en ceci qu'il continue à nous interpeller, et que l'on peut parler d'une actualité de l'Antiquité. D'autre part, les relectures liées au développement de la critique et de ses herméneutiques permettent d'entrer dans des aspects encore méconnus des œuvres, et de les considérer avec un autre regard. Nous ferons donc le point sur les nouvelles méthodologies, plus particulièrement dans leur rapport avec l'imaginaire antique; puis nous prendrons deux exemples précis, montrant que les neurosciences peuvent permettre une relecture très éclairante de la mythologie classique, et de façon plus générale, de la pensée gréco-latine.

Le structuralisme de Cl. Lévi-Strauss

Il y a quelques décennies, la référence incontournable dans le domaine des sciences humaines était le paradigme structuraliste, tel que Cl. Lévi-Strauss l'avait proposé, en particulier dans *Les Structures élémentaires de la parenté*¹. La caractéristique essentielle de l'école structuraliste repose sur le fait que l'homme se définit comme antinature². En ceci, le structuralisme s'accorde d'ailleurs sans peine à la pensée de

¹ LÉVI-STRAUSS, Cl. - *Les Structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton, 1967.

² Sur cette page, et sur celles qui suivent, cf. WOLFF, F. - *Notre humanité. D'Aristote aux neurosciences*. Paris: Fayard, 2010.



l'Antiquité, où l'homme n'est pas seulement un animal différent des autres: il se pose *contre* l'animalité, en lui ou hors de lui. L'homme antique se verrait volontiers nietzschéen: «L'homme, c'est quelque chose qui est fait pour être surmonté» (*Ainsi parlait Zarathoustra*). Sur un autre point, le structuralisme ne se sent pas dépaycé, lorsqu'Aristote définit l'homme antique comme un «animal politique», le seul qui possède le langage articulé (parce qu'il a la raison, le *logos*); le seul aussi qui perçoive, pour la même raison, les valeurs morales; le seul enfin qui soit un être capable de science. Il est donc, ajoute Aristote, au centre du monde, il n'est pas un animal comme les autres.

Bien sûr, le structuralisme ne suit pas la pensée antique sur ce chemin de la hiérarchie des valeurs, et sur une définition de l'humain comme la finalité de l'existence de toutes les autres espèces vivantes³; il n'en professe pas moins que l'institution sociale, la culture, s'opposent à l'instinct des animaux, et que, décidément, l'homme n'est pas un animal comme les autres. Un exemple: alors que l'animal se nourrit de tout ce qu'il trouve cru dans la nature, l'homme fait cuire ses aliments, et même il se contraint à des codes alimentaires liés à ses croyances, et très variables d'une société à l'autre; donc le culturel est à la fois divers et arbitraire, alors que les seules manifestations de l'universel se trouvent dans la nature sauvage⁴. Dans cette perspective, le travail du scientifique sera, d'abord, d'étudier les codes culturels, d'écrire une histoire des âges de la vie (Delumeau; Duby), des goûts alimentaires (Veyne; Corbin), et évidemment de la sexualité (Foucault, Veyne), à travers l'Histoire et les sociétés. Il est clair que dans ce contexte, on fait la part belle au symbolique: Benveniste a bien montré que, par opposition au signal naturel (la mise en alerte d'un troupeau d'antilopes devant l'arrivée d'un jaguar), le signe humain est complexe et arbitraire; il passe par une valeur ajoutée: le sens qui lui est conféré par la présence de l'élément symbolique. De même, par opposition au besoin animal, le désir humain est tout à la fois infini et indéfini, inassouvi, refoulé, sublimé, réinvestissant la psyché sous des formes camouflées, par le biais du symbolique: c'est précisément ce dont s'occupe la psychanalyse⁵.

Les neurosciences

Puis les neurosciences sont montées en puissance, sur des bases notionnelles apparemment opposées. Tirant parti des impressionnantes avancées réalisées dans le domaine de la neurobiologie, elles se fondent sur un nouveau paradigme, qui ne repose plus sur les sciences humaines, mais sur une référence aux sciences «dures», et en particulier sur le remarquable développement des sciences du vivant. L'homme redevient alors – comme du temps de Darwin- un animal comme

³ Pour d'autres raisons, la pensée du christianisme reprendra ce discours aristotélien sur la prééminence de l'homme dans l'ordre de la Nature.

⁴ «Partout où la règle se manifeste, nous savons avec certitude être à l'étage de la culture. Symétriquement, il est aisé de reconnaître dans l'universel le critère de la nature.» (Cl. Lévi-Strauss, op. cit., p. 10).

⁵ Cf. NACACHE, L. - *Le Nouvel Inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Paris: Odile Jacob, 2006.



les autres; d'une certaine façon, il perd l'*aura* dont l'avait réinvesti le structuralisme (qui en faisait l'«inventeur» de la culture), et dont il avait déjà été dépouillé lorsque les Lumières avaient remis en question les discours prêtant à l'homme une essence unique et éternelle, fussent-ils platoniciens ou chrétiens. Le postulat des sciences cognitives est terrible sur ce plan: les processus de la connaissance, de la mémoire, de l'apprentissage, de l'imagination, du langage, sont des phénomènes naturels, et non plus culturels, comme l'affirmait le structuralisme. La culture est alors un développement naturel de la nature, et elle est déjà présente dans le règne animal: on peut parler de «cultures animales», puisqu'il n'y a plus cette barrière qu'Aristote et la pensée antique posaient comme un principe entre le monde humain et le monde animal. Avec la montée en puissance de ce nouveau paradigme épistémologique, il semble bien que l'homme soit définitivement «découronné», et qu'il perde le dernier territoire où s'affirmait son prestige. En particulier, il n'y aurait plus rien d'universel dans l'homme. Pour Platon et Aristote, l'homme avait une essence éternelle. Avec le naturalisme contemporain, néo-darwinien, on ne peut jamais dire ce qu'est l'homme, puisque, comme tout le vivant dont il fait partie, il évolue sans cesse. A la limite, tout ce qu'on pourrait en dire, c'est qu'il n'y a rien dans l'homme de fixe ou de constant, un peu de même que Socrate disait que tout ce qu'il savait, c'est qu'il ne savait rien. Tous les animaux se valent, et ils valent ce que vaut l'homme, c'est-à-dire à peu près tout – ou à peu près rien.

L'exaptation

On le voit, sur leur conception de la cognition, structuralisme et sciences de l'homme neuronal se heurtent frontalement. Les secondes, bénéficiant de l'apport d'une technologie plus avancée, renvoient-elles le premier dans le cimetière des sciences obsolètes?

A vrai dire, c'est une notion fort intéressante, empruntée justement à la biologie elle-même, qui peut nous permettre de dépasser cette apparente aporie en forme de contradiction entre culture et nature, et plus particulièrement entre structuralisme et neurosciences. C'est la notion d'*exaptation*. On en connaît le principe : dans le monde de l'évolution des espèces, à la différence de l'adaptation, qui se situe dans une continuité, l'exaptation est fondée sur une solution de continuité; ou plus précisément, sur un détournement de la fonction originelle: un organe anatomique (aile, queue) peut trouver une autre finalité que celle pour laquelle il avait été initialement programmé. L'exaptation pourrait donc se définir comme une reconversion fonctionnelle. Un des domaines particulièrement intéressants pour nous où elle se manifeste est l'histoire de l'évolution du cerveau humain. Certaines des zones de ce cerveau ont été en quelque sorte reconverties, sans qu'elles soient structurellement modifiées, pour des fonctions manifestement non sélectionnées à l'origine, tout simplement parce qu'elles n'existaient pas. Les neuroscientifiques ont ainsi montré que des zones qui avaient une vocation initiale pour la reconnaissance des formes, le langage ou l'audition, sont aujourd'hui réutilisées pour la lecture ou la musique.



Je serais tenté de dire que toute l'histoire de la symbolique est une vaste exaptation: des images, des récits qui avaient à l'origine une autre fonctionnalité ont acquis un nouveau niveau de sens, souvent fort éloigné de leur valeur première; ou plus exactement, le récit possède sa surdétermination, au sens psychanalytique: il contient virtuellement plusieurs niveaux de sens, non exclusifs les uns des autres. Le voyage d'Enée n'est pas le simple récit d'un déplacement de Troie à Carthage (même s'il est aussi cela); par le génie créateur de Virgile, il devient l'histoire de la construction identitaire du héros, qui crée un espace cohérent, pour lui et pour les autres, entre monde de la Mère de monde du Père, entre Orient et Occident, entre naissance et mort. On voit que la symbolisation a créé un surcroît de sens, et qu'elle a considérablement enrichi le récit originel en lui donnant une nouvelle résonance. Comme le dit H. Godinho, finalement, on peut même aller jusqu'à dire que le sens n'arrive qu'avec le symbole. Par exemple, l'amour humain n'arrive que quand l'Autre sort de l'anecdotique de la relation entre deux individus; cette relation entre alors dans une forme d'intemporalité, de non-contingence, et devient un symbole: celui de deux individus qui incarnent l'Amour⁶.

C'est bien la psychanalyse qui nous permet de comprendre que le message symbolique est au-delà des contradictions entre genres, ou des conflits image-discours. Elle y parvient en posant le principe de cette surdétermination, que nous venons d'évoquer: un message peut être vrai sans exclure son contraire. Dans l'inconscient de la psyché humaine, le principe aristotélicien du tiers exclu n'a pas cours, et l'adage fondamental est: «Je sais bien...mais quand même». Sur ces bases, et compte tenu de la modification liée à l'exaptation, un message symbolique (récit mythique; épopée de type initiatique) peut avoir plusieurs niveaux de sens, qui ne s'excluent pas les uns les autres: essentiellement, *un niveau immédiat* (le plaisir ludique de la lecture ou du récit d'une suite d'aventures), *un niveau moral* (le texte sert de support à une *paideia*, il est un des éléments régulateurs et formateurs sur lesquels la cité construit sa loi, et qui servent de justification au système social), et *un niveau eschatologique* (il est le reflet de lois plus générales, qui régissent le système du vivant; transposé dans le discours de l'Antiquité, il est *mimesis*, imitation par l'humain du divin qui irrigue la matière cosmique).

Les structures anthropologiques de l'imaginaire

Mais l'imaginaire symbolique qui émerge ainsi, sous forme d'exaptation, n'est pas pour autant arbitraire, ni coupé de nos origines biologiques (comme le disait le structuralisme, qui en faisait un strict phénomène culturel, qu'il opposait à la nature). Au contraire : c'est la structure génomique qui détermine notre imaginaire. Celui qui, en pleine période structuraliste, en a, le premier, déjà eu l'intuition, c'est sans doute Gilbert Durand. On sait que – comme Jung – il est parti d'une

⁶ Cf. GODINHO, Helder - «La narrativité des images». In *Transports. Mélanges offerts à Joël Thomas* (textes réunis par Mireille Courrént, Ghislaine Jay-Robert & Thierry Eloi), Perpignan: Presses de l'Université de Perpignan, 2012, p. 495-509.



phénoménologie, et plus particulièrement de la réflexologie de l'école russe (Betcherev, Oukhtomsky) posant trois types de réflexes fondamentaux : *posturaux* (l'aptitude de l'homme à se redresser, contrairement aux autres animaux), *sexuels* (destinés à faire perdurer l'espèce) et *digestifs* (destinés à la nourrir). A partir de ce contexte très matériel et prosaïque, le trait de génie de G. Durand est d'avoir repéré la façon dont les trois grandes constellations symboliques fondent tout l'imaginaire humain: *structures «héroïques»* privilégiant l'opposition, et développant le réflexe postural; *structures «mystiques»* féminines, privilégiant l'assimilation, la fusion, et développant le réflexe digestif; enfin, *structures «synthétiques»*, mondes des «fils» et «filles», avant tout rythmiques, et par là même susceptibles d'établir un passage, une relation entre les deux autres constellations. La Chine nous donne une description très voisine avec le Yang, le Yin, et entre eux, le vide médian. Les figures emblématiques que l'on va retrouver dans les récits mythiques sont alors le Héros, l'Amant, et le Voyageur. Il s'agit bien d'une exaptation, puisque par rapport aux données originelles (des réflexes indispensables à la construction du vivant), ces représentations ne « servent » à rien; elles sont en quelque sorte détournées de leur fonction première. Mais, à un autre niveau, psychique celui-là, elles se retrouvent réinvesties d'un rôle tout aussi important: assurer le développement de la psyché, permettre sa régulation, sa capacité de se comprendre et de comprendre le monde. Sans cette fonction symbolique, l'homme n'existe pas; il reste un animal comme les autres. Nous avons bien là ce que la systémique définit comme une émergence : à partir d'un donné, d'un résultat qui est plus que la somme des données initiales. Nous sommes passés du biologique au psychique, du mécanique au complexe. Sans faire de l'homme un être supérieur, comme le voulait la pensée antique, la compréhension de ce processus permet d'en faire un être différent, qui accède à un autre niveau de sens (et d'une certaine façon à un autre monde) que l'animal.

Deux exemples

Il y a donc un lien, obscur, mais nécessaire, entre une vie biologique primale et les constructions les plus sophistiquées de notre imaginaire. Alors, les récits mythologiques reprendraient-ils des schémas, des dynamismes organisateurs, que l'on pourrait observer à des niveaux apparemment élémentaires du vivant ? Ils n'ont pu le faire, bien sûr, qu'à travers une forme d'intuition philosophique et poétique, puisqu'ils n'avaient pas les moyens scientifiques d'y parvenir, et même d'entrevoir cette réalité. Mais ils l'ont quand même fait. Tant qu'il est vrai que, comme le dit Lévi-Strauss, «l'homme a toujours pensé aussi bien»⁷. J'en prendrai deux exemples.

La mort, comme sculpture du vivant

J'irai chercher le premier dans la biologie et ce qu'elle nous apprend des structures du vivant. Ses dernières avancées nous montrent que les frontières qui séparent les

⁷ LÉVI-STRAUSS, Cl. - *Anthropologie structurale*. Paris: 1958, p. 255.



notions apparemment antagonistes de vie et de mort, de bâtisseur et d'exécuteur, d'égoïsme et d'altruisme, sont brouillées, et que ces antagonismes sont sommaires. Ce qui semble mortifère sur la scène est en fait vivifiant derrière la scène, à un autre niveau de complexité. Et ainsi, la biologie nous fait découvrir que la mort est créatrice. Elle l'est d'abord, avant même la naissance, comme «sculpteur»⁸. En tuant des cellules de l'embryon, elle le modèle, elle fait émerger l'anatomie de l'enfant à naître, non pas en ajoutant, mais en enlevant (ce qui est bien le propre de la sculpture, par rapport, par exemple, à la peinture). Donc, la vie est l'ensemble des fonctions capables d'utiliser la mort (plutôt que de lui résister, comme on le pensait auparavant). A l'origine, les cellules seraient immortelles. Leur mort n'est pas inscrite en elles. Elle vient de l'extérieur, et provient de l'«altruisme» d'une cellule par rapport au groupe complexe d'une colonie, ce qui correspond aussi au renoncement pour un individu de sa chance d'immortalité, au profit de la collectivité. La mort est donc le prix que les cellules doivent payer pour passer de la simplicité originelle à la complexité des corps. Complexité et mort sont liées. Au début était l'immortalité potentielle. Puis la mort s'est inscrite au cœur du vivant. On pense bien sûr au mythe de l'Age d'Or: au début, les hommes étaient immortels, puis, à la suite de l'épisode prométhéen, ils perdirent ce privilège, et devinrent mortels, en même temps qu'assujettis à leur ventre, à leur appétits. La mythologie nous décrit sur le mode poétique l'anticipation intuitive d'une réalité scientifique que nous n'avons découverte que récemment.

Prolongeons la comparaison. Les êtres vivants unicellulaires mènent d'abord un combat élémentaire pour la survie. Avec l'émergence de la complexité, on passe à la construction de nouvelles sociétés dont l'interdépendance absolue, la solidarité complexe, selon l'expression d'E. Morin, n'ont toujours pour autre terme alternatif que la mort. De même, dans les sept derniers livres de *l'Enéide*, la guerre entre les cités précède l'alliance de tous les belligérants pour créer Rome à venir; mais on ne pouvait faire l'économie de cette première phase potentiellement mortifère: la vie de Rome sort de sa mort; de même encore, la prédiction liée à la naissance de Rome (Romulus voit douze vautours) contient en elle-même la chronique de la mort de Rome annoncée (Rome mourra au bout de douze siècles), et elle est bien comprise comme cela par les exégètes, dans le cours des siècles, même s'ils n'en saisissent le sens que de façon confuse, ce qui alimentera les spéculations millénaristes tout au long de l'histoire de Rome⁹. Dans les deux cas (l'histoire d'Enée; l'histoire de Romulus), vie et mort sont liées dans l'épisode fondateur.

Dans une colonie de bactéries, lorsque les nutriments diminuent, des bactéries s'auto-détruisent pour que la colonie ne soit pas menacée. Les survivants sont plus forts, car ils se nourrissent des morts. La décision collective du « suicide » n'est prise que quand un certain nombre de décisions individuelles est atteint. De même, dans le Sénat romain, une décision ne pouvait être adoptée qu'à deux conditions : avec le quorum atteint, et à la majorité des présents. Revenons à la biologie.

⁸ Cf. AMEISEN, J.-C. - *La Sculpture du vivant. Le suicide cellulaire ou la mort créatrice*. Paris: Seuil, 2003, à qui nous empruntons les grandes lignes de ce paragraphe.

⁹ Cf. THOMAS, J. - *L'Imaginaire de l'homme romain. Dualité et complexité*. Bruxelles: Latomus, 2006, p. 214-217.



Lorsque la décision de l'organisme est prise de sacrifier certaines cellules au profit de l'entité collective, ces cellules se dédoublent en une grande cellule, qui s'auto-détruit, et une petite cellule, qui est une sorte de spore capable de résister à un environnement défavorable, et portant en elle la mémoire génétique de la cellule. Elle a en charge l'avenir de la colonie. Plongée dans son sommeil, elle attendra, sans se nourrir ni se dédoubler, que l'environnement devienne favorable, pour donner naissance à une nouvelle colonie. Toujours dans l'*Enéide*, on songe au voyage d'Enée, le Fondateur, qui concentre sur sa personne les trois fonctions assurant, à Troie, la vie de la cité: celle du prêtre-roi, celle du guerrier, et la fonction économique. Tout au long des sept ans de son périple, dans cette sorte d'hiver prélude au printemps de la fondation, il est le chef (et le chef religieux, le prêtre-roi) de ses compagnons ; il les protège militairement ; et il assure leur ravitaillement. Quant il arrive sur le site de Rome à fonder, et qu'il a réglé la rivalité qui l'oppose aux Latins, il redéploie ces trois fonctions et les répartit à nouveau entre trois groupes ethniques: Troyens, Etrusques et Latins. Là encore, la métaphore mythologique coïncide avec un schéma fondamental attesté par la biologie. On est impressionné de voir comment une société régit ses lois en harmonie avec les structures élémentaires du vivant, qu'elle «reconnait» et reproduit avant d'avoir eu la possibilité scientifique de les définir formellement.

Un dernier point: les modifications aléatoires, accidentelles, qui surviennent dans les informations génétiques, sont en fait un des moteurs essentiels de l'évolution du vivant. Ce sont ces altérations, ces erreurs, liées à la mauvaise duplication des copies, qui ont fait naître la métamorphose des espèces, en augmentant la diversité. L'acte de créer un nouveau «je» porte donc en lui, intrinsèquement, le risque inévitable de donner naissance à «un autre», pour paraphraser Rimbaud. *Felix culpa*. Et là, nous sommes en contradiction avec le discours platonicien, qui opposait «bonnes» et «mauvaises» copies, et ne voyait dans les secondes, les idoles (par opposition aux premières, les icônes), que perversion mortifère, par éloignement du modèle idéal¹⁰. C'est une des limites de la pensée antique que d'être obsédée par l'idée de l'ordre du monde¹¹ (même si elle sait reconnaître les formes d'un désordre constructeur¹²).

L'architecture de la psyché: comment le cerveau fabrique l'esprit

Si l'on passe des formes élémentaires du vivant au monde hypercomplexe de la psyché, les neurosciences ont là encore beaucoup à nous apprendre. Il est intéressant de voir ce qu'elles nous disent sur les rites et les mythes, ces

¹⁰ Cf. THOMAS, J. - «Icône et idole. Les avatars de la copie, de Platon à notre monde contemporain». In *Imaginaire, Mythe, Utopie, Rationalité. - Hommages à J.-J. Wunenburger, Echinoux*, vol. 22, Cluj-Napoca, 2012, p. 207-217, et en ligne: <http://phantasma.ro/wp/?p=4068>.

¹¹ Cf. BRAGUE, R. - *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'Univers*. Paris: Fayard, 1999.

¹² Cf. DODDS, E. R. - *The Greeks and the Irrational*. Berkeley: Univ. of California Press, 1959, et THOMAS, J. - *L'imaginaire de l'Homme romain...*, op. cit.



marqueurs fondamentaux du monde de l'Antiquité. Les structures du cerveau transforment des informations sensorielles brutes en une perception intégrée du monde: ce que nous considérons comme la réalité n'est en fait qu'une interprétation de la réalité créée par le cerveau.

Rituels et construction sociétale

Dans ce contexte, un rituel religieux efficace porte le cerveau à ajuster les perceptions cognitives et émotionnelles du moi en sorte qu'une personne à l'esprit religieux interprète le rituel comme une réduction de l'espace qui sépare le moi et le sacré. La plupart des rituels ont des connotations sociales. Vécus sur le plan séculier, ils tendent à promouvoir la cohésion du groupe. Dans les sociétés premières, ils alimentent au sein d'un clan, ou d'une tribu, un sentiment de singularité, de destin commun : appartenir au peuple préféré de dieu, au peuple élu. En ceci, ils aident à maintenir une identité stable du groupe, par delà le remplacement des chefs. Vivant dans la communion procurée par la pratique des rituels, le clan fonctionne de façon plus coopérative, et il augmente ses chances de réussite. De surcroît, les rituels humains (et animaux...) tendent, par des marques de déférence et de respect prodiguées à l'autre (les genuflexions, la poignée de main, les cadeaux; et, pour les animaux, l'épouillage, les postures de soumission...), à éviter des malentendus susceptibles de créer des conflits, et donc à réduire les actes d'agressivité au sein du groupe. Là encore, ils contribuent à créer un lien social fort. Le partage est plus efficace que l'isolement.

A un degré supplémentaire de complexité, et lorsqu'on entre dans la période historique, c'est toute la société gréco-romaine qui, dans ses protocoles, va se construire autour de cette notion d'effacement de l'individu devant la collectivité. On sait que c'est un des moteurs forts de la mise en place de la romanité: ce n'est pas l'abeille qui est importante, c'est la ruche. Tant que *l'imperium Romanum* s'est ainsi relié à ses origines, et s'est conçu comme un vaste corps social, dont la tête est Rome, les membres sont les cités alliées, admises au droit de cité, et les artères sont ce magnifique réseau des voies romaines, cet empire a été fort¹³.

Ce processus que nous saisissons dans une dimension sociétale n'est qu'un des aspects d'un processus anthropologique plus large; pour en prendre conscience, dans ses résonances biologiques, on consultera avec profit les travaux de V. C. Wynne Edwards sur ce qu'il appelle, dans les sociétés animales, la sélection de groupe¹⁴: la cible de sélection change de niveau, elle ne se situe pas au niveau de l'individu, mais au niveau du groupe. On voit tout l'intérêt d'une telle théorie dans

¹³ Cf. THOMAS, J. - «Liance, déliance, reliance: l'émergence du héros. Construction de soi et construction du monde, des *Bucoliques* à l'*Enéide* de Virgile, et à la *Pharsale* de Lucain». In *Héros voyageurs et constructions identitaires*, Actes du colloque international de Perpignan, à paraître, 2013.

¹⁴ Cf. WYNNE-EDWARDS, V. C. - *Evolution through group selection*. Oxford: Blackwell, 1986. Les travaux de Wynne Edwards font d'ailleurs débat dans la communauté scientifique.



l'élaboration des notions d'imaginaire collectif, voire d'inconscient collectif, telle que C. G. Jung a pu en poser les bases.

Mythes

Donc, les rituels ont une origine biologique avant d'être culturelle. Il en va un peu différemment avec les mythes. On l'a vu, le rituel provoque et facilite l'état unitaire, et l'appartenance de l'individu au groupe. Mais ce sentiment s'accompagne aussi de celui de la séparation. Notre psyché obéit à la fois à une postulation vers la liance, la fusion, et vers la déliance, la dérélition, pour parler le langage de la psychanalyse. Paradis perdu et terre promise sont les deux grands tropismes de la plupart des religions. L'objet des mythes et des religions est alors la reliance: une restauration de cette union originelle entre les individus et ce qu'ils perçoivent comme leur origine, leur source spirituelle. Les textes sacrés, les récits mythologiques affirment ce lien. Mais pour être crues, ces idées doivent être transformées par la neurobiologie du rituel en expériences ressenties qui «prouvent» leur réalité. Cette forme de compréhension des mythes nous conduit au-delà d'une interprétation strictement sociale (qu'il ne faut pourtant pas exclure: l'affirmation qu'ils sont avantageux pour le groupe), vers un enjeu plus ambitieux et plus profond. Pour cela, les motifs mythologiques sont interprétés par des poètes qui leur donnent une forme symbolique, qui les magnifient dans des textes littéraires, des chants, des peintures. Leur efficacité s'en trouve accrue. Car dans cette perspective, l'individu qui prend connaissance du mythe (par une lecture, ou par voie orale) doit le vivre comme s'il était écrit ou récité pour lui seul, s'identifier au héros, entrer dans l'histoire racontée, faire face à ses mystères, puis en ressentir la résolution d'une façon forte, capable de transformer sa vie. C'est pour cela que les mythes ont presque toujours le même schéma. Ils tendent d'abord à soulager cette angoisse existentielle que nous relevions *supra* comme sentiment d'abandon et de dérélition. Pour cela, ils proposent une réconciliation des opposés, le tout en trois points, toujours les mêmes:

- identifier une inquiétude existentielle
- formuler cela en une paire d'opposés incompatibles
- trouver une solution qui soulage l'anxiété, par une *coincidentia oppositorum*, et dépasse l'opposition initiale.

Mystique

On le voit, les enjeux sont plus ambitieux que dans la forme socialisée des rites. Il s'agit de confronter l'individu à des mystères qui (comme la mort) sont au-delà de ce monde. C'est en ceci que les mythes, plus que les rites, touchent à une forme de mysticisme, avec cette idée que le mécanisme de fusion unitaire qui était déclenché *par le bas* dans le rituel (le corps, soumis à des rythmes, des répétitions, etc ...), peut être déclenché *par le haut* (l'esprit) dans la démarche mystique. On sait que Freud définit le mysticisme comme le besoin régressif névrotique de retrouver le



bonheur fusionnel que l'on connaissait enfant, baigné dans l'amour maternel. C'est une explication un peu courte. La neurobiologie nous dit que le mysticisme est un processus biologique qui tend à l'apogée parfait, à une relation consciente de l'homme avec l'absolu: un état de ravissement, une élévation au dessus du matériel pour être unifié avec l'absolu¹⁵. C'est l'enseignement des grands mythes cosmogoniques, et des formes mystiques des religions. Or les neurobiologistes nous apprennent que ces états unitaires sont rendus possibles quand le sentiment de soi est affaibli, et que le soi est absorbé dans un sens plus large de la réalité. Cet accès à une surréalité n'est donc pas plus «vrai» que notre façon de percevoir le réel au quotidien, mais d'une certaine façon, il ne l'est pas moins. On n'a pas encore de meilleure définition du réel que: ce qui est ressenti comme plus réel que le reste. Or la caractéristique du réel perçu par le mystique, c'est l'entrée dans une existence unitaire absolue, sans temps, sans espace, sans sensations physiques. Seul l'esprit peut faire ce voyage. Cette réalité de l'expérience mystique n'a pas été démontrée. Mais elle n'est pas absurde, dans l'état de nos connaissances : il est possible que la conscience existe en l'absence des focalisations subjectives d'un moi. La science contemporaine entrevoit que l'union spirituelle décrite par les mystiques peut être aussi réelle que toute autre expérience de la réalité¹⁶. Sur ces bases, le réel des mystiques serait un plan d'existence au-delà des oppositions, dans lequel les niveaux de différence se résolvent. Alors, le moi et le monde seraient peut-être créés par la réalité d'une existence unitaire absolue. L'esprit et la matière seraient une seule et même chose. *Mens agit molem*¹⁷: Virgile (et avant lui Platon) le disaient déjà. Une fois de plus, nous aurions une fulgurance géniale de l'intuition poétique de l'Antiquité.

Cela fait beaucoup de «peut-être», dira-t-on¹⁸. Mais, par définition, nous sommes dans un domaine à peine entr'ouvert, où la validation par l'expérience scientifique suppose d'autres protocoles que ceux qu'on utilise de façon classique. Cela ne veut pas dire bien sûr que l'on peut dire n'importe quoi; mais plutôt qu'il nous faudra apprendre à explorer cet inconnu (qui n'est d'ailleurs, comme le disait Lucrèce, que du non encore connu) pour faire progresser notre connaissance. Car, sur ce plan, un des axiomes des religions garde sa valeur: ce que, faute de mieux, les

¹⁵ Ce développement, et les pages qui suivent, sont inspirés du livre de NEWBERG, A. et D'AQUILI, E. - *Why God won't go away*. New-York: Ballantine Books, 2001.(trad. franç. Ed. Sully, 2003)

¹⁶ Sur le détail des mécanismes neurologiques de cette « biologie de la transcendance », cf. NEWBERG et D'AQUILI, op. cit.

¹⁷ Virgile - *Enéide*, VI, 727: «L'esprit anime et habite la matière».

¹⁸ On pourrait aussi objecter que le mystique est peut-être, simplement un psychotique, un malade mental. Mais l'expérience du mystique se distingue en bien des points de celle du psychotique. Le mystique est joyeux, serein, alors que le psychotique est effrayé par sa vision; par une inflation égotique, le psychotique se voit comme un émissaire, un élu, alors que les mystiques ont perdu leur ego. De façon générale, les expériences mystiques ont un degré de complexité sensorielle dans lequel tous les sens sont activés, à la différence des hallucinations des psychotiques. Les visions du mystique restent perçues comme réelles, y compris après le retour à la conscience normale, à la différence de l'état du psychotique, qui a peur de sa vision. «Elles semblent être le résultat neurologique prévisible et convenable d'un esprit stable et cohérent s'efforçant de progresser vers un plan spirituel plus élevé» (NEWBERG et D'AQUILI, op. cit., p. 167).



spiritualités définissent comme un principe transcendant, est inconnaissable, «parce qu'il n'est ni un fait objectif, ni un être affectif. Il est l'existence même, l'unicité absolue et indifférenciée.»¹⁹

Même si beaucoup des perspectives envisagées sont encore à l'état embryonnaire, une réflexion qui explore ces nouveaux territoires, et les confronte aux *terrae cognitae* de notre culture gréco-romaine et à ses vieux parapets, a quand même le grand mérite de tirer des conclusions sur la vanité de la présomption d'une solution unique, d'une vérité exclusive. En particulier, la science ne s'oppose pas à la poésie, pas plus que la raison à l'intuition. Loin de renvoyer la mythologie à une enfance de l'humanité, comme on l'a cru pendant longtemps, la science serait en fait elle-même une sorte de mythologie, un ensemble d'histoires explicatives que nous nous donnons à voir pour expliquer le monde, un horizon d'attente qui recule à mesure que nos connaissances progressent. «Et cela reste vrai même si la réalité matérielle était le niveau le plus élevé de réalité, parce que notre esprit est incapable d'observations purement objectives.»²⁰. Toute connaissance est donc métaphorique, et, en ceci, on pourrait dire que la science est une forme de mythologie. Prises au pied de la lettre, les hypothèses fondatrices de la science et de la mythologie sont le plus souvent en conflit; mais si nous les comprenons comme des représentations métaphoriques, et comme un discours polysémique pour «dire» un monde complexe qui échappe à toute explication unique, nécessairement insuffisante, à ce moment, leurs incompatibilités deviennent des complémentarités qui nous permettent d'avancer. Mais il est clair que, dans cette affaire, nous sommes, pour parler comme E. Morin, en dialogique: les physiciens, les biologistes, ne doivent pas renoncer à leur spécificité, ni les poètes à la leur.

«Science et spiritualité sont deux manifestations complémentaires de l'esprit humain, dans ses facultés rationnelles et intuitives. [...] Aucune des deux approches n'englobe l'autre, elles ne peuvent être réduites l'une à l'autre; mais toutes deux sont nécessaires, s'épaulant mutuellement pour une compréhension exhaustive du monde. Comme dit l'adage chinois, les mystiques comprennent les racines du Tao, mais non ses branches; les savants comprennent ses branches, mais non ses racines. La science n'a pas besoin de la mystique, et la mystique n'a pas besoin de la science; mais l'homme a besoin des deux. Ce dont nous avons besoin, ce n'est pas une synthèse, mais une interaction dynamique.»²¹

On le voit, tout se tient dans la grande chaîne du vivant: de l'histoire des cellules aux récits les plus sophistiqués de nos grands poètes, et à la grande tradition des épopées classiques, il y a la même logique qui est à l'œuvre. Nous en saisissons encore mal les linéaments extraordinairement complexes. Mais cette complexité n'est pas complication. Il nous appartient d'apprendre à la lire, et de dénouer lentement, patiemment, ce nœud gordien. La biologie et les neurosciences y sont, assurément, un adjuvant puissant, dans l'état actuel de nos connaissances.

¹⁹ NEWBERG et D'AQUILI, p. 234.

²⁰ NEWBERG et D'AQUILI, p. 250.

²¹ CAPRA, F. - *Le Tao de la Physique*. Paris: Tchou, 1979, p. 312.