

NOVEMBRE 2025

# spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

**Un cerveau,  
ça s'empêche !**

// Pierre-Marie Lledo

**SIGNIFICATIONS  
ET SYMBOLES**

**La connaissance  
de soi**

// Michel Payen

ET AUSSI :

**Au commencement  
le *muthos***

// Jacques Samouelian

**La pensée symbolique  
ou comment cheminer  
en aveugle parmi  
des problèmes**

// Patrick Brunel

# spirale

---

## HUMANISME ET PROSPECTIVE

### Direction de la publication

Patrick Brunel

### Rédaction en chef

Patrick Brunel

### Comité éditorial

Christine Barré-De Miniac, Roland Branquart, Alain Grangé-Cabane, Pierre-Marie Lledo, Pierre Maurel, Michel Payen, Jacques Samouelian.

### Auteurs

Patrick Brunel, Alain Grangé-Cabane, Pierre-Marie Lledo, Michel Payen, Jacques Samouelian, Véronique Weil.

Impression : Print France Offset

3, rue de l'Atlas - 75019 Paris

Conception et réalisation : Louisaleka Studio

La revue *Spirale* est éditée par le CIU

Cercle Inter Universitaire

Euro2c

122, rue de Provence

75008 Paris - France

N° ISSN : 2491-2999

- 5 **Le Cercle Inter Universitaire**  
Par Patrick Brunel, président du CIU
- 8 **ONT COLLABORÉ À CE NUMÉRO**
- 11 **éditorial**  
// Patrick Brunel
- 17 **Un cerveau, ça s'empêche !**  
// Pierre-Marie Lledo
- 33 **La connaissance de soi**  
// Michel Payen
- 73 **Au commencement le *muthos***  
// Jacques Samouelian
- 91 **La pensée symbolique  
ou comment cheminer  
en aveugle parmi des problèmes**  
// Patrick Brunel
- 115 **Le XVII<sup>e</sup> siècle, « ce siècle intrépide »**  
// Véronique Wiel
- 137 **Vaincre le tabou de l'inceste**  
// Alain Grangé-Cabane

---

Retrouvez les précédents numéros de la revue *Spirale*,  
en consultation libre, sur le site internet  
du Cercle Inter Universitaire : [www.c-i-u.fr](http://www.c-i-u.fr)



# LE CERCLE INTER UNIVERSITAIRE

**Par Patrick Brunel**, président du CIU

**Le Cercle Inter Universitaire (CIU), association culturelle et lieu de réflexion, se propose, dans une perspective humaniste et universaliste, de réfléchir aux grandes questions sociétales, mais aussi éthiques et philosophiques.**

« Que puis-je faire ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? Qu'est-ce que l'homme ? » Ces interrogations sur lesquelles Kant entendait fonder la philosophie, sont aussi celles qui nous servent de boussole dans nos travaux.

En réunions ouvertes avec conférencier invité, ou en comités de travail restreints aux membres de l'association, le CIU réfléchit sur l'éducation, la santé, les enjeux géopolitiques du monde, les nouvelles technologies, la laïcité, la démocratie, la République...

Venus d'horizons divers, les membres du Cercle se réclament de l'idéal humaniste et républicain. Ils reconnaissent que les partis sont indispensables à la vie démocratique, mais ils savent que seule une mutuelle compréhension entre les hommes permet de dépasser les clivages et que mieux vaut chercher à se comprendre qu'essayer de se convaincre.

Le Cercle a l'ambition de donner à ses membres l'occasion de réfléchir aux grands enjeux du monde et de la condition humaine.

Il lui apparaît que seule la prise en compte de la puissance des processus de symbolisation qui, souterrainement, continuent de régir nos sociétés, est à même de favoriser l'interaction entre les hommes, d'aider à retisser le lien social et aussi de lutter contre le mouvement de « désymbolisation » qui, selon l'analyse si pertinente de Marcel Gauchet, caractérise le régime de « l'autonomie » sous lequel nous vivons. C'est pourquoi le Cercle s'intéresse aussi à la vie de l'esprit et aux grandes questions que les hommes se posent depuis toujours.

Éloigné de toute pensée dogmatique et de tout esprit polémique, le Cercle Inter Universitaire veut agir en recherchant des propositions nouvelles tournées vers l'avenir et, dans un esprit de fraternité et de tolérance, tenter d'éclairer la société sur les enjeux et les défis de demain.

## Avis aux lecteurs

*Spirale* est la revue du CIU, Cercle Inter Universitaire, cénacle tourné vers le dialogue et l'action. Ayant pour devise « Humanisme & Prospective », *Spirale* et le CIU se donnent pour objectif de rassembler ce qui est épars et de réunir hommes et femmes de bonne volonté, dans un triple souci de raison, de tolérance et de progrès.

Le CIU accueille dans un esprit d'ouverture et d'empathie tous ceux et celles qui se recommandent de diverses écoles de sagesse. Le but ultime est de permettre à chacun de mieux se connaître, de mieux connaître les autres et de mieux connaître le monde afin de pouvoir agir. La revue *Spirale* rassemble les contributions qui répondent à une exigence d'humanisme, de lucidité et de prospective.

*Spirale* s'écarte délibérément de toute pensée extrémiste ou dogmatique. Les points de vue exprimés relèvent de la seule confrontation d'idées dans un souci d'approfondissement et d'élargissement afin de progresser vers plus de vérité.

À ce titre, *Spirale* accueille volontiers toute contribution répondant à ces principes. Dès lors, il serait vain de rechercher dans *Spirale* une ligne éditoriale spécifique ou orientée. Seul importe le respect des principes et des valeurs du CIU. Par voie de conséquence, le comité éditorial de *Spirale*, dans son souci d'ouverture et de pluralisme, ne peut être tenu pour responsable des articles publiés. Les opinions exprimées relèvent de la seule responsabilité de leurs auteurs à partir du moment où l'esprit qui anime le CIU est respecté.

Quant à l'équilibre entre les opinions exprimées dans ses pages, *Spirale* confirme qu'il ne peut être mesuré au sein d'un même numéro; c'est seulement sur la longue période, au fil de plusieurs numéros, que cet équilibre pourra être vérifié. *Spirale* tiendra le plus grand compte des réactions de ses lecteurs aux articles qu'elle aura publiés. Sur ces principes, *Spirale* entend offrir à ses lecteurs le plaisir de la lecture, la joie de la réflexion et le bonheur de la probité.

**Le comité éditorial**

# ONT COLLABORÉ À CE NUMÉRO

## **Patrick Brunel**

Enseignant-chercheur à la Faculté des lettres de l'Institut Catholique de Paris, Patrick Brunel est l'auteur d'une thèse de doctorat (Université Paris IV-Sorbonne) sur *Le Rire de Proust* (Honoré Champion, 1997), de *La Littérature française du XX<sup>e</sup> siècle* (Armand Colin, 2002), d'un essai-portrait sur *Vladimir Horowitz, le Méphisto du piano* (Josette Lyon, 1997). Il a participé au *Dictionnaire des lettres françaises, Le XX<sup>e</sup> siècle* (Le Livre de Poche, 1998). Ses travaux portent plus particulièrement sur le comique dans la littérature romanesque de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle.

## **Alain Grangé-Cabane**

Économiste, sociologue, historien et énarque, Alain Grangé-Cabane a d'abord été membre du Conseil d'État, avant de rejoindre le monde des médias (Antenne 2), de la publicité (Union des annonceurs) et de l'économie (président de la Fédération des entreprises de la beauté). Il anime aujourd'hui une entreprise de conseil aux entreprises. Il est également médiateur et arbitre.

## **Pierre-Marie Lledo**

Ancien élève de l'École normale supérieure, Pierre-Marie Lledo est directeur du département de neurosciences à l'Institut Pasteur, directeur de recherche au CNRS et membre de l'Académie européenne des sciences. Il a reçu en 2007, le grand prix de l'Académie nationale de médecine pour ses travaux sur la régénération cérébrale. Depuis 15 ans, il intervient comme expert en science cognitive auprès des chefs d'entreprise.

## **Michel Payen**

Aujourd'hui proviseur honoraire, Michel Payen a été formé à l'École normale d'instituteurs de son département. En tant que professeur de lettres modernes il a éprouvé sur le terrain ses convictions huma-

nistes et républicaines dans des secteurs peu favorisés sur le plan socio-culturel. Devenu personnel de direction, très concerné par la question de la diversité culturelle, il s'est confronté aux difficultés d'application du principe de laïcité et à l'approche problématique des conceptions religieuses dans l'espace public. Il est l'auteur de *La laïcité et l'enfant*, en collaboration avec Philippe Bluteau, aux Éditions Weka et de l'article sur la spiritualité dans le *Dictionnaire de la laïcité*, Éditions Armand Colin.

### **Jacques Samouelian**

Docteur en Médecine, titulaire du Certificat d'Études Spéciales de Psychiatrie, psychanalyste, Jacques Samouelian a fait une carrière hospitalière en tant que praticien hospitalier, pédopsychiatre des Hôpitaux pendant plusieurs décennies. Il a exercé les fonctions de chef de service, puis après la réforme hospitalière, les fonctions de chef de pôle dans une structure regroupant trois services : maternité, pédiatrie, pédopsychiatrie.

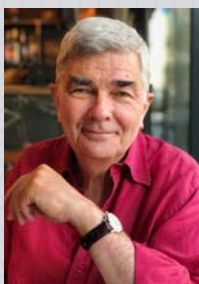
### **Véronique Wiel**

Agrégée de Lettres modernes, docteur ès lettres, professeur HDR à l'Institut catholique de Paris, Véronique Wiel enseigne la littérature des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et dirige le Master Lettres et Humanisme. Ses recherches conjuguent plusieurs champs disciplinaires comme la littérature, la philosophie, la théologie et la rhétorique. Elle a publié entre autres *Écriture et philosophie chez Malebranche* (2004) et *Usage du monde et liberté à l'Age classique* (2017) chez Honoré Champion.



# ÉDITORIAL

Par Patrick Brunel



« Significations et symboles ». Ce titre sous lequel nous avons regroupé l'essentiel des articles composant ce onzième numéro de *Spirale* mérite explication. Il ne s'agit pas pour nous d'opposer, en une approche stérile autant que convenue, symbolisme et rationalité, cherchant par exemple à réhabiliter le premier au détriment de la seconde. Il ne s'agit pas davantage de développer l'idée que les symboles, loin d'être gratuits, sont riches de significations multiples (ils le sont!) - sans quoi notre titre eût été « Symboles et significations »! Nous avons plutôt voulu nous interroger sur le fonctionnement de toute forme de pensée et sur les enjeux que chacune met en œuvre, au cours du processus de transmission.

S'appuyant sur les derniers apports de la psychologie cognitive, Pierre-Marie Lledo nous révèle les mécanismes mentaux que nous mettons en œuvre lorsque nous mobilisons les ressources de notre intellect. Le lecteur découvrira ainsi, non sans étonnement peut-être, le rôle des « deux Systèmes de la pensée » dont nous disposons (Système 1 et Système 2) et l'importance de nos « lobes frontaux sceptiques » qui nous permettent de penser librement, c'est-à-dire de ne pas demeurer prisonniers de nos émotions et de

nos instincts. Les neurosciences rejoignent ici la philosophie pour mettre en lumière les vertus de cette « inhibition frontale », « l'un des bijoux de notre architecture cognitive », qui n'est pas sans rapport avec le doute cher aux pyrrhoniens de la Grèce antique, ce doute qui loin de viser, à l'instar du « doute méthodique » de Descartes, la découverte de la vérité, entend plutôt se libérer du besoin tyrannique de la découvrir. « Suspension volontaire du jugement », l'inhibition cognitive permet « l'émergence du sens critique » et « la reconnaissance de l'incertitude, non comme une faiblesse, mais comme un chemin vers la liberté intérieure ».

Conscience et connaissance de soi, tel est le sujet abordé par Michel Payen à travers un cheminement qui, lui aussi, croise les fils des travaux des neurosciences et ceux du questionnement philosophique et du positionnement moral. Au-delà de l'injonction de se connaître inscrite au fronton du temple d'Apollon, d'où nous vient cette faculté de pouvoir le faire et comment notre cerveau peut-il « engendrer l'expérience subjective de la conscience » ? Naturellement, l'exploration scientifique ne rend pas caduc le questionnement philosophique et le lecteur de *Spirale* ne s'étonnera pas de voir que surgissent au fil de ces pages les problèmes du libre arbitre et de la volition, car si existe bien « une base biologique de la conscience », elle « n'en épuise probablement pas le mystère ». Demeure enfin le rôle essentiel de l'altérité. Celle incarnée dans l'existence d'autrui, bien sûr, mais aussi la nôtre, celle que nous portons en nous et que nous découvrons à la faveur de nos efforts pour mieux nous connaître et pour nous affranchir de nos « passions tristes » (Spinoza). « Cette rencontre de l'autre en soi » débouche alors sur cette évidence : « on ne sera jamais autant soi-même que lorsque l'on n'aura plus rien de commun avec le soi qu'on croit être ».

Les hommes n'ont pas toujours pensé de manière exclusivement rationnelle. Ou plutôt, leur rationalité n'a pas toujours été placée sous le signe exclusif de la raison. Les grands mythes qui remontent aux origines de l'humanité font appel à l'imagination et à l'intuition, sans être toutefois dépourvus de rationalité. Jacques Samouelian

analyse ce passage du *muthos* au *logos*, montrant qu'il ne s'agit pas d'une évolution lente et progressive, mais que les choses se firent au contraire par à-coups. Ce sont les étapes de cette évolution qui sont ici retracées. Mais plus importante encore que la connaissance de ce développement historique est la question de la signification de ce balancement incessant entre *muthos* et *logos*, entre imagination et raison, ainsi que la place aujourd'hui réservée au *muthos* dans un monde placé sous l'hégémonie du *logos*. « Il apparaît essentiel de revoir les coupures épistémologiques (...) entre la raison et l'émotion. » Si nous ne voulons pas « perdre le Nord de notre boussole mythique », il importe de « réhabiliter l'imaginaire dans toute sa dimension » car les grandes interrogations métaphysiques ne trouvent pas de réponses définitives dans la seule raison. Celle-ci « n'embrasse pas tout ce qui fait l'humain. Elle calcule, prévoit, mesure - mais elle ne console pas. (...) Elle peut dire comment vivre plus longtemps, mais non pour quoi vivre, ni pour quoi mourir. » D'où « la nécessité d'une respiration spirituelle », d'une « nouvelle sagesse » fondée sur « une spiritualité post-dogmatique » qui allierait l'indispensable raison et la féconde imagination.

Les grands récits mythiques, les inscriptions et peintures décorant les parois des cavernes de nos lointains ancêtres témoignent d'une dimension fondamentale de notre psyché : l'aptitude à penser symboliquement. Patrick Brunel s'intéresse à la nature de cette pensée symbolique, donnée de notre espèce inscrite en chacun d'entre nous. Est-elle une pensée préconceptuelle, inférieure à la pensée logique, risquant à tout instant de basculer dans l'obscurantisme et la superstition, ou est-elle une voie d'accès autre, mais tout aussi féconde que celle fournie par la seule raison, à la connaissance ? Et est-il encore souhaitable et pertinent de vouloir aujourd'hui la mettre en œuvre ? La réponse se trouve dans la définition même de l'acte de penser symboliquement : raisonner par analogie.

Qui tient les deux bouts de cette chaîne, celle de la raison et celle de l'imagination, est préservé du danger de céder à toute sorte de « frénésie associative » (Lévi Strauss) et peut alors sans crainte laisser libre cours à son imagination. Point n'est besoin d'opposer

symbole et concept. Ils sont parfaitement compatibles : la pensée symbolique n'est pas dépourvue de rationalité et le symbole n'est pas tant porteur de significations qu'il ne « donne à penser » (Paul Ricoeur). Autrement dit, c'est à chacun de nous qu'il revient de déployer les ressources de ses facultés créatrices pour « faire parler » les symboles et dévider ainsi le fil de leur puissance métaphorique.

À cet ensemble nous avons joint deux articles *varia*. Le premier présente un visage méconnu, surprenant peut-être, du XVII<sup>e</sup> siècle. En le plaçant sous le signe de l'intrépidité, Véronique Wiel montre que « son effervescence intellectuelle » et « son audace dans l'usage de la raison critique à l'égard de toutes les figures d'autorité » en font un siècle pionnier. Tout ne commence pas, en effet, avec les Lumières et il importe de rompre avec cette « doxa idéologique inventée au XVIII<sup>e</sup> (...) qui consiste à renvoyer tout ce qui l'a précédé aux ténèbres, à l'âge des fables et de la superstition ». Moment historique particulier, notamment du fait de la « révolution » scientifique due aux astronomes et aux physiciens, le XVII<sup>e</sup> siècle voit advenir un « vaste mouvement de dénaturalisation de tout ce qui se donnait comme immuable, évident, naturel ». Et ce dans tous les domaines : science, théologie (« contestation des trois grands monothéismes »), exégèse biblique, histoire, droit, etc. Ce siècle dit « classique » a vu la remise en cause radicale de nombre de croyances et de vérités jugées incontestables, en même temps qu'il dégagait « une place inédite à l'individu en quête de son autonomie ». C'est la très singulière figure oubliée de François Poulain de la Barre, prêtre catholique converti au protestantisme, « penseur de l'égalité naturelle », auteur de *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs* (1674) et de *De l'égalité des deux sexes : discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* (1676), qui sert de fil rouge à cette évocation d'un siècle qui a bien mérité ce qualificatif d' « intrépide » et que le lecteur est invité à redécouvrir, loin des clichés scolaires et des simplifications idéologiques de la doxa.

Le numéro se referme avec un article grave consacré à un sujet douloureux : l'inceste. Alain Grangé-Cabane s'en empare, non

seulement pour dresser un état des lieux, mais pour ouvrir des perspectives. Il s'agit bien de vaincre ce tabou qui, « archétype du "secret de famille" », touche « quelque 11% d'un échantillon représentatif de la population de notre pays », soit 7 millions de personnes. C'est dire l'ampleur de ce « fléau social ». L'auteur nous en précise les contours juridiques et les enjeux psychologiques, avant d'avancer des explications pour tenter de « comprendre sa forte prévalence » : le fait qu'il se déroule le plus souvent dans la sphère familiale et qu'il « procède d'une asymétrie de pouvoirs ». Comment par ailleurs analyser les raisons du silence qui entoure l'inceste, tant sur le plan individuel (la victime) que social (la famille, l'école, l'ensemble de la société)? Et enfin, comment espérer vaincre un tel fléau? Des pistes sont esquissées : oser nommer les choses et cesser de recourir à des périphrases minorantes, « comme si le fait de ne pas prononcer le mot pouvait, de manière performative, empêcher la chose d'advenir » ; mieux former certains personnels (enseignants, éducateurs, médecins, gendarmes...); mieux appréhender le rôle de l'amnésie dissociative; sur le plan juridique enfin, introduire l'imprescriptibilité du crime d'inceste, ainsi que « l'ordonnance de protection de l'enfant ». C'est d'un « plan global où se côtoient éducation, prévention et répression » que nous avons besoin.

Comme les précédents, ce numéro de *Spirale* est donc fidèle à son sous-titre : « Humanisme et Prospective ». Il témoigne de notre volonté de donner à penser sous tous ses aspects le monde d'aujourd'hui, sans pour autant prétendre nous affranchir du « monde d'avant », riche de ses cultures et de ses modes de pensée divers, dont, que nous en ayons ou non conscience, nous sommes à la fois les descendants et les héritiers.



# UN CERVEAU, ÇA S'EMPÊCHE !

Par Pierre-Marie Lledo



**Mû par un désir ardent, l'humain s'emploie à sonder les arcanes de sa propre pensée. Comme s'il pressentait qu'en dévoilant le mouvement occulte de ses idées, il toucherait à l'essence même de l'existence, à ce qui revêt un caractère quasi sacré.**

Tel Narcisse penché sur la surface immobile d'un lac, l'humain se délecte à scruter la nature de ses réflexions, dans l'espoir d'y entrevoir un reflet plus pur, plus authentique. Pour assouvir cette curiosité insatiable, il n'hésite pas à sonder ses émotions, disséquer ses raisonnements, écouter le tumulte intérieur qui l'habite en permanence.

Certes, cette quête n'est point née d'hier. Elle imprègne les premières traces gravées dans la roche, les récits antiques, les prières originelles. À travers les âges, l'Homme forge des symboles, puis des mots, élabore des méthodes, et conçoit même des machines pour illuminer les ténèbres de l'esprit. Il aspire à comprendre l'éclosion de ses pensées, la mystérieuse réminiscence d'un souvenir, la genèse et la métamorphose d'une idée en volonté.

Mais cette aventure ne se borne pas simplement à étancher une soif de connaissance ; elle ambitionne aussi une meilleure connaissance de soi, l'approvisionnement de ce que recèle son être. Sous cette

énigme se cache une aspiration ancestrale : celle de se connaître et se reconnaître, d'atténuer l'étrangeté à soi-même. En s'efforçant de percer le mystère du mécanisme de sa pensée, l'humain espère, par ce questionnement, dévoiler les raisons profondes de son être.

### **Et la psychologie fut !**

Parmi les efforts les plus récents et les plus significatifs pour percer les mystères du fonctionnement de notre psyché, nous nous attarderons sur les progrès fulgurants accomplis dans le domaine de la psychologie cognitive. Ces avancées ont révolutionné notre compréhension de l'esprit humain, marquant une ère nouvelle dans l'étude des mécanismes mentaux. Un des apports les plus notables nous vient de Daniel Kahneman, cofondateur de l'économie comportementale et lauréat du prix Nobel d'économie en 2002. Sa contribution majeure réside dans la distinction qu'il a établie entre nos différents états mentaux, hypothèse audacieuse et désormais incontournable. Il proposa que nos états mentaux puissent osciller au fil du temps, entre deux modes de pensée diamétralement opposés : le premier, baptisé *Système 1*, est rapide, intuitif et automatique, tandis que le second, le *Système 2*, se caractérise par sa lenteur, son analyse approfondie et son caractère pondéré.

Pour illustrer ces deux systèmes mentaux, prenons un exemple simple : à la question « Combien font  $2 + 2$  ? », c'est le *Système 1* qui répond immédiatement grâce à l'usage d'une routine mentale. Mais si l'on demande « Combien font  $17 \times 24$  ? », le *Système 2* est alors requis pour mobiliser des ressources mentales afin de décortiquer ce problème en composantes plus simples. Toutefois, le passage du *Système 1* au *Système 2* n'est pas automatique : il nécessite une détection du conflit ou de l'erreur potentielle, suivie d'un blocage plus ou moins puissant des réponses intuitives.

Bien que ces deux systèmes entretiennent une relation de complémentarité et coexistent dans une harmonie subtile au sein de notre esprit, ils suscitent une interrogation essentielle sur la dynamique de leur interaction. Par quel mécanisme mystérieux en venons-nous

à convoquer le *Système 2* ? Ce mode de pensée, réputé pour sa rationalité rigoureuse, exige de nous un investissement considérable en termes de ressources cognitives et temporelles. En contraste, le *Système 1*, avec sa panoplie d'heuristiques, s'impose à nous avec une désarmante spontanéité, se distinguant par sa consommation énergétique modeste et sa vitesse d'exécution fulgurante. Pourquoi donc choisir d'engager notre esprit dans un effort plus laborieux lorsque cette voie rapide et intuitive semble si naturellement attrayante ? La réponse réside sans doute dans notre capacité à

discerner les moments où la complexité et l'importance d'une situation requièrent une profondeur de réflexion que seul le *Système 2* peut offrir, permettant ainsi d'éclairer des décisions qui échapperaient à l'analyse superficielle et immédiate du *Système 1*.

**L'intelligence ne saurait se réduire à la seule aptitude du cerveau à décortiquer et traiter des données. ”**

La psychologie cognitive met en lumière une transition subtile entre les deux grands systèmes de la pensée, une bascule fondée sur un mécanisme fondamental, souvent à l'œuvre dans

l'ombre de notre conscience : ce que nous nommerons ici *l'inhibition frontale*. Comme nous l'examinerons plus avant, cette faculté, émanation directe de l'activité du cortex préfrontal, joue un rôle cardinal en réprimant les élans réflexes et en neutralisant les réponses automatiques. Elle ouvre ainsi la voie à l'émergence d'une pensée plus réfléchie, plus délibérée – celle-là même que l'on associe à la raison.

C'est par le truchement de cette précieuse faculté d'inhibition que nous parvenons à déjouer les pièges des biais cognitifs et à éviter les écueils du jugement hâtif, tout en ouvrant un espace propice à l'épanouissement d'une pensée plus lucide, plus critique – et, oserait-on dire, plus créative. Ainsi, pour que le cerveau déploie tout l'éclat de ses potentialités, encore faut-il qu'il sache tirer parti de la fulgurance intuitive du *Système 1* lorsque les circonstances le per-

mettent ; mais il lui revient aussi, face aux complexités mouvantes de l'incertain, de suspendre ses élans premiers afin de convoquer l'intelligence délibérative du Système 2 – cette forme de sagesse intérieure qui vient poser, sur le tumulte des impulsions, le voile apaisant de la réflexion.

### **Des lobes frontaux sceptiques**

Pour le dire avec plus de subtilité, l'intelligence ne saurait se réduire à la seule aptitude du cerveau à décortiquer et traiter des données<sup>1</sup> ; elle se loge, bien plus profondément, dans cette alchimie subtile par laquelle les lobes frontaux – et tout particulièrement le cortex préfrontal – exercent leur office de gardiens du discernement, filtrant les influx de l'information à travers le prisme salutaire du doute. Ce doute, loin d'apparaître comme une marque de faiblesse, devient alors l'emblème d'une élégance cognitive : une vigilance sereine, une résistance intime aux séductions trompeuses de l'évidence et du bon sens. Évoquer l'inhibition frontale, c'est nommer cette fonction décisive par laquelle l'esprit suspend l'automatisme, retient l'élan de la première impression, et refuse les réponses hâtives ou les comportements inadaptés lorsque les circonstances l'exigent. En somme, l'inhibition frontale est, dans le silence du fonctionnement mental, le foyer discret de notre lucidité.

---

1 Cela est désormais l'affaire de l'intelligence artificielle.

Les recherches d'Olivier Houdé<sup>2</sup> ont jeté une lumière nouvelle sur le développement progressif de l'inhibition cognitive chez l'enfant, en s'appuyant notamment sur des épreuves classiques destinées

à évaluer la notion de conservation – qu'il s'agisse de quantité, de longueur ou de poids. Prenons l'exemple du test de conservation du poids où l'on présente à l'enfant deux boules de pâte à modeler identiques. Puis, sous ses yeux, l'une est aplatie en une galette fine tandis que l'autre conserve sa forme compacte. À la question : « Est-ce que les deux pèsent toujours autant ? », l'enfant qui n'a pas encore acquis l'esprit de conservation répondra souvent que la galette pèse moins, trompé par l'apparence plate et fine. À l'inverse, celui qui a développé cette faculté comprendra que la masse demeure inchangée, malgré la transformation. En prolongeant les travaux de Jean Piaget,

Olivier Houdé montre ainsi comment l'enfant apprend peu à peu que les apparences sont parfois trompeuses, et que certaines propriétés fondamentales demeurent stables sous des formes changeantes. En filigrane, cette progression de la pensée illustre avec force le rôle essentiel de l'inhibition frontale – cette capacité à suspendre une intuition trop hâtive –, qui s'avère être, dans notre

**Ce n'est que vers 25, parfois 30 ans, que les lobes frontaux atteignent une maturité véritable, conférant à l'individu une pleine capacité de régulation, de prévoyance et de lucidité morale. ”**

2 Olivier Houdé est un psychologue renommé, spécialisé dans le développement cognitif de l'enfant. Il est professeur à l'Université de Paris et directeur du Laboratoire de Psychologie du Développement et de l'Éducation de l'enfant au CNRS. Ses recherches portent principalement sur l'évolution des processus cognitifs chez l'enfant, en particulier la manière dont les enfants développent des capacités de raisonnement, de logique et d'inhibition cognitive. Il est connu pour ses travaux sur l'importance de l'inhibition cognitive, un concept central dans ses recherches qui souligne comment les enfants apprennent à réfréner des réponses intuitives ou automatiques inappropriées pour favoriser un raisonnement plus réfléchi et logique. Il insiste sur le rôle crucial du cortex préfrontal dans ces processus et promeut l'idée d'une pédagogie qui viserait à développer ces compétences dès le plus jeune âge. Ses ouvrages et articles scientifiques ont contribué de manière significative à la compréhension du développement cognitif, influençant à la fois la psychologie de l'enfant et l'éducation.

monde saturé d'images et de jugements rapides, l'un des plus sûrs remparts contre la désinformation.

À ce titre, l'un des desseins majeurs – sinon le plus impérieux – de l'éducation devrait consister à nourrir, affiner, et élever cette faculté rare qu'est l'inhibition cognitive : ce pouvoir silencieux de suspendre l'élan premier, d'interrompre le flot immédiat des automatismes pour laisser place à la réflexion, à la délibération, à la maîtrise de soi. Longtemps négligée au profit de compétences plus spectaculaires, cette disposition intérieure constitue pourtant le socle de la liberté intérieure, celle qui permet à l'esprit de se soustraire aux chaînes de l'impulsivité. Les progrès récents de l'imagerie cérébrale ont permis d'en situer les assises dans les profondeurs du cortex préfrontal – cette aire du cerveau singulièrement tardive à s'achever, bien après la maturation des structures plus primitives qui orchestrent l'activité rapide, intuitive et émotionnelle du *Système 1*. Tandis que l'ensemble du cerveau se construit progressivement au fil de l'enfance et de l'adolescence, les lobes frontaux, eux, avancent à pas lents, modelant lentement cette capacité à différer l'action, à peser les conséquences, à gouverner ses passions.

C'est cette lenteur propre au développement frontal qui explique en grande partie les saillances comportementales caractéristiques de l'adolescence : impulsivité, instabilité, défiance de la mesure. Car si l'édifice cérébral paraît, vers l'âge de 18 à 21 ans, avoir trouvé sa forme architecturale, le cortex préfrontal, quant à lui, continue d'affiner ses réseaux – à travers la myélinisation des fibres nerveuses, l'élagage synaptique et la densification progressive de la connectivité neuronale. Ce n'est donc que vers 25, parfois 30 ans, que les lobes frontaux atteignent une maturité véritable, conférant à l'individu une pleine capacité de régulation, de prévoyance et de lucidité morale. C'est à cet instant, souvent discret et inaperçu, que la pensée humaine devient véritablement prospective, et que la conscience de soi, affranchie des tumultes de l'immédiat, peut aspirer à l'exercice éclairé de la liberté.

Ce savoir nouveau jette un éclairage décisif sur le rôle central de cette faculté, non seulement dans la réussite scolaire, mais aussi

dans la régulation des émotions, et plus largement, dans l'harmonie de la vie sociale. Dans le sillage des travaux d'Olivier Houdé, on peut dès lors plaider pour une véritable « pédagogie du cortex préfrontal » : un entraînement précoce, dès l'âge de trois ou quatre ans, de cette fonction exécutive, clef de voûte de la pensée réfléchie. Car dans un monde saturé de stimulations numériques et d'automatismes pressants, stimuler le développement de l'inhibition cognitive n'est plus un simple choix pédagogique – c'est une nécessité impérieuse, la condition même de l'exercice éclairé du libre arbitre.

En définitive, les lobes frontaux ne sauraient être réduits à l'exercice d'une fonction isolée ; ils orchestrent, à la manière d'un chef d'orchestre invisible, une véritable symphonie

de processus sans lesquels notre vie mentale perdrait en cohérence et en profondeur. Ce sont eux qui dirigent notre attention vers l'essentiel, écartant avec une rigueur silencieuse le tumulte des stimuli inutiles, et nous offrent cette souplesse de l'esprit que l'on désigne sous le nom de flexibilité cognitive. L'inhibition frontale, pour sa part, ne se borne pas à réfréner nos élans impulsifs : elle nous dote du pouvoir de suspendre l'automatisme, de mettre en suspens l'intuition première, d'accueillir l'inattendu avec un regard neuf. Cette agilité intérieure, cette capacité à se déprendre de ses certitudes pour embrasser la complexité, repose tout entière sur l'intégrité du cortex préfrontal – un joyau de notre architecture mentale, dont le développement et l'affinement

devraient, à ce titre, être érigés en priorité fondamentale au sein de toute véritable entreprise éducative.

**Notre humanité tient en partie à ces 300 à 400 centimètres cubes de matière grise logés à l'avant du crâne – avant-postes du cerveau, vigies silencieuses de la raison. Encore faut-il apprendre à les solliciter, à les entretenir avec soin, rigueur et discernement. ”**

Pour le dire autrement, notre humanité tient en partie à ces 300 à 400 centimètres cubes de matière grise logés à l'avant du crâne – avant-postes du cerveau, vigies silencieuses de la raison. Encore faut-il apprendre à les solliciter, à les entretenir avec soin, rigueur et discernement. L'éducation y joue un rôle capital, mais la pratique de la philosophie, avec ses exigences de logique, d'analyse critique et de réflexion distanciée, incarne peut-être l'une des voies les plus fécondes pour les stimuler. Comme nous le verrons, cet exercice de pensée rigoureuse nourrit non seulement l'activité du cortex pré-frontal, mais renforce aussi les aptitudes nécessaires pour naviguer avec justesse dans les méandres d'un monde complexe, mouvant, et souvent incertain, grâce à l'inhibition frontale.

### **La philosophie, gymnase secret des lobes frontaux**

Dans le cadre du scepticisme philosophique, notamment chez les sceptiques antiques comme Pyrrhon ou Sextus Empiricus, l'inhibition mentale occupe un rôle central dans la prise de décision, le contrôle de l'attention et la capacité à contrôler nos automatismes. Pour ces pionniers du renforcement de l'activité des lobes frontaux, l'inhibition cognitive permet la suspension volontaire du jugement (épochè), provoquée par une inhibition de l'assentiment mental face à des propositions incertaines. Autrement dit, le sceptique choisit de ne pas trancher entre des thèses contradictoires, en inhibant mentalement son inclination naturelle à croire ou juger.

Cette inhibition est active, elle ne relève pas d'une incapacité à juger, mais plutôt d'un choix, d'une décision réfléchie de ne pas le faire ; c'est pour cette raison qu'elle nécessite la participation des lobes frontaux. En se libérant des dogmatismes et des perturbations causées par des opinions non fondées, l'inhibition frontale vise à tendre vers *l'ataraxie* (tranquillité de l'âme résultant de l'absence de croyance). Pour ces philosophes antiques, elle permettrait aussi l'émergence du sens critique car elle est liée à l'idée que, face à des arguments également valables pour et contre, il est crucial de suspendre son jugement pour être serein.

Cette philosophie du doute tranquille se distingue du scepticisme des modernes (comme Montaigne<sup>3</sup> ou Descartes et son fameux « doute méthodique »), qui doute, non pas pour suspendre le jugement, mais plutôt pour accéder à la vérité. À l'inverse, le pyrrhonien doute pour se libérer du besoin de vérité. À travers ce débat autour du rôle du scepticisme, se dessinent en fait deux fonctions majeures dévolues aux lobes frontaux : d'une part, la capacité d'inhiber les fulgurances trop hâtives de l'esprit, et d'autre part, celle d'orchestrer nos pensées avec méthode afin de nous rapprocher, autant que faire se peut, de la vérité. En confrontant le scepticisme pyrrhonien à certaines figures modernes, ou encore à des traditions voisines – telles que l'empirisme, la phénoménologie, l'existentialisme ou le bouddhisme<sup>4</sup> –, se révèle un fil secret, une trame sous-jacente qui les relie : la reconnaissance de l'incertitude non comme une faiblesse, mais comme un chemin vers la liberté intérieure et l'accès à une certaine forme de sérénité.

En somme, l'inhibition frontale se trouve au cœur du contrôle exécutif chez l'être humain, en nourrissant une flexibilité cognitive essentielle, en soutenant la mémoire de travail et en facilitant la planification réfléchie de nos actions. Sans cette capacité d'inhibition, le *Système 2* serait continuellement submergé, court-circuité par les réponses immédiates et automatiques du *Système 1*. Ainsi, nous

3 Michel de Montaigne (1533-1592), humaniste de la Renaissance, explore des questions sur la condition humaine, la connaissance, et l'expérience personnelle à travers une approche sceptique et introspective. Dans ses *Essais*, une œuvre majeure qui a profondément influencé la pensée occidentale, Montaigne cite souvent Sextus Empiricus. Par ses écrits, Montaigne ne prétend pas accéder à la vérité absolue, mais il encourage l'examen de soi, la reconnaissance de ses limites et la tolérance à l'incertitude (le fameux *Que sais-je ?* qui devient sa devise). Comme Pyrrhon, le philosophe bordelais aime suspendre son jugement pour sa tranquillité morale. Un peu plus tard, c'est au tour de Blaise Pascal (1623-1662) d'admirer les sceptiques pour avoir montré l'ignorance de l'homme, mais il prolongera la réflexion. Pour le philosophe Clermontois, le doute produit par l'inhibition de la pensée rapide n'est pas un refuge, mais plutôt une épreuve. En somme, Pascal critique le dogmatisme et le scepticisme absolu dans sa tentative de réconcilier le scepticisme et la foi.

4 Le bouddhisme, notamment dans sa forme zen ou theravāda, prône une suspension du jugement spéculatif sur le monde : « Ne vous fiez à aucun écrit, à aucune tradition. Expérimentez par vous-même ». Bouddha. Dans ce contexte, le Nirvāna du bouddhisme serait l'équivalent de l'ataraxie de Pyrrhon. Certains historiens pensent même que Pyrrhon, ayant voyagé avec Alexandre en Inde, a été influencé par des sages bouddhistes ou gymnosophistes.

pouvons affirmer que l'existence de l'inhibition frontale confère au moins trois vertus cardinales, véritables piliers de l'esprit critique :


- ▶ **L'humilité intellectuelle** : savoir reconnaître les bornes de son savoir – une forme de sagesse discrète qui nous permet de dire « *je sais ce que je sais, et ce que je ne sais pas* » ;
- ▶ **La retenue du jugement** : l'art de savoir suspendre ses conclusions, et de ne pas céder à la tentation de trancher prématurément ;
- ▶ **La révision des croyances** : la capacité de remettre en question, de suspendre ou même de réajuster ses certitudes face à de nouvelles données.

En définitive, l'inhibition frontale – jadis apanage des sages de l'Antiquité ou de quelques penseurs éclairés de la modernité – s'impose aujourd'hui comme un instrument cognitif de premier ordre : elle est à la fois une arme contre les biais du jugement, une méthode d'esprit pour résister aux mirages de l'illusion et aux séductions de la contre-vérité, mais aussi une posture existentielle, à la croisée de la philosophie et de la spiritualité, permettant de cheminer sans se laisser enchaîner par le dogme. Elle demeure, à l'instar de ce que pressentait déjà Pyrrhon, un sentier vers la lucidité – et, parfois, vers cette paix intérieure que seule confère la suspension du jugement.

### **L'élégance discrète de l'inhibition frontale**

Les expériences en psychologie cognitive illustrent avec éloquence le rôle crucial de l'inhibition cognitive. L'un des paradigmes les plus célèbres en la matière est le test de Stroop. Dans cette épreuve, on présente à l'individu des mots désignant des couleurs, comme « rouge » ou « vert », mais imprimés avec une encre différente, par exemple, le mot « rouge » écrit en bleu. Le défi consiste à nommer la couleur de l'encre plutôt que de lire le mot, une tâche qui engendre une confrontation directe entre la lecture automatique, régie par le *Système 1*, et la dénomination volontaire, orchestrée par le *Système 2*. Réussir cette tâche exige une capacité inhibitrice aigüe, permettant de résister à l'élan instinctif de lecture.

Un autre exemple éclairant se trouve dans le domaine des biais cognitifs, tel le biais de confirmation. Naturellement, notre *Système 1* tend à chercher des preuves qui corroborent nos croyances préétablies. Il faut donc développer une vigilance constante et un effort inhibiteur appuyé pour penser contre soi-même, pour challenger nos intuitions premières et embrasser une approche critique plus réfléchie et plus lente, guidée par le *Système 2*. Chez les enfants, dont les fonctions exécutives sont en cours d'acquisition, ou chez les personnes âgées, où l'inhibition frontale tend à s'affaiblir, la difficulté à inhiber les réponses automatiques est souvent plus marquée. Cela illustre, au passage, le fait que l'inhibition frontale n'est pas une compétence innée, mais constitue une faculté cognitive qui s'acquiert au fil du temps, mais peut aussi décliner avec le temps passé.



---

**La rationalité ne découle pas uniquement d'une intelligence brute, mais d'une maîtrise raffinée de l'activité des lobes frontaux.**

---

Or, le rôle de l'inhibition frontale va bien au-delà de la simple correction des erreurs. Elle est au cœur de la prise de décision rationnelle. La capacité à suspendre un jugement hâtif, à questionner ses certitudes, et à analyser une situation sous divers angles repose sur la mise en retrait intentionnelle du *Système 1* par l'action inhibitrice. Des études récentes ont montré que les individus excellant dans les tests de raisonnement logique ou de réflexion cognitive ne possèdent pas nécessairement un QI supérieur, mais sont plutôt plus adroits à contenir leurs intuitions er-

ronées. Cela démontre que la rationalité ne découle pas uniquement d'une intelligence brute, mais d'une maîtrise raffinée de l'activité des lobes frontaux.

Enfin, des pratiques telles que le développement de la pensée critique ou la pleine conscience peuvent renforcer cette capacité inhibitrice, en nous apprenant à observer nos pensées sans y succomber immédiatement. Ces approches montrent que l'inhibition

n'est pas seulement une qualité innée, mais une aptitude qui peut être cultivée et affinée par l'expérience et l'entraînement pour mettre à distance nos propres pensées rapides.

### **Là où vacille l'inhibition : entre fragilité et défaillance**

Pourtant, ce fragile et subtil mécanisme qu'est l'inhibition frontale n'échappe pas à la vulnérabilité. Son activation convoque les forces profondes de l'esprit, car faire appel au *Système 2* revient à gravir les pentes escarpées de la pensée lente – une entreprise exigeante, gourmande en énergie, qui mobilise nos ressources les plus précieuses : l'attention soutenue, la mémoire vive, la vigilance intérieure. Mais qu'un souffle de fatigue vienne obscurcir la clarté mentale, que le stress s'infilte ou que le tumulte des pensées déborde les digues de notre concentration, et voilà cette faculté ébranlée. L'inhibition vacille, cède du terrain, et dans cette brèche s'engouffre à nouveau le *Système 1*, avec ses raccourcis trompeurs, ses automatismes doucereux, prêts à reprendre les rênes de nos facultés mentales.

Certaines afflictions, telles que le trouble du déficit de l'attention avec hyperactivité (TDAH), la schizophrénie, ou certains syndromes frontaux peuvent drastiquement compromettre cette capacité d'inhibition. En résulte une impulsivité accrue, des difficultés marquées à se concentrer, et une propension à céder aux automatismes. Par ailleurs, les influences extérieures, telles que l'alcool, le manque de sommeil ou la consommation de certaines drogues, sapent également ce processus inhibiteur.

Dans les cas les plus dramatiques, où les lobes frontaux subissent une destruction, les conséquences sur le comportement, la cognition et la personnalité peuvent être profondes et parfois désastreuses. Cet inéluctable destin nous est rappelé par le tragique sort de Phineas Gage, contremaître de chemin de fer aux États-Unis. En 1848, au cours d'une opération de dynamitage de routine, une étincelle fatidique déclencha une explosion, propulsant une barre de fer – longue d'un mètre, large de trois centimètres, et pesante

de six kilos – à travers son crâne. L'objet perça sa joue gauche, traversa la base de son crâne, arracha son lobe frontal gauche, pour finalement resurgir par le sommet de sa tête. Incroyablement, Gage survécut à ce cataclysme, gardant même sa conscience quelques minutes après l'accident.

Bien qu'il se fût remis physiquement, quelques mois après l'accident, les témoins de son entourage notèrent des bouleversements profonds et irréversibles dans sa personnalité. Cet homme, autrefois modèle de responsabilité, de fiabilité et de sociabilité, avait cédé la place à un être impulsif, colérique, sans retenue ni savoir-vivre, incapable de conserver un emploi stable, ni même une relation affective. Phineas Gage finit par arpentier le territoire américain

comme une curiosité macabre, exposant ses blessures et exhibant, dans le cadre du cirque Barnum, la fameuse barre à mine qui avait si brutalement redéfini son existence. Cette histoire poignante résonne à travers les âges, nous rappelant la complexité et la fragilité inhérentes à la nature d'*Homo Sapiens*.

**Loin d'être un simple frein, l'inhibition se révèle comme le levier subtil qui hisse l'esprit vers les hauteurs de la conscience critique, de la lucidité, et de la raison éclairée.**

### **Conclusion**

La simple existence d'un mécanisme inhibiteur au cœur de l'édifice mental constitue l'un des bijoux les plus discrets de notre architecture cognitive – un pivot silencieux, mais essentiel, sur lequel repose l'équilibre fragile de notre humanité pensante. Véritable chef d'orchestre intérieur, ce système inhibiteur module le dialogue entre les *Systèmes 1* et *2*, tempérant les élans impulsifs pour offrir à la pensée délibérée l'espace de son épanouissement. Loin d'être un simple frein, l'inhibition se révèle comme le levier subtil qui hisse l'esprit vers les hauteurs de la conscience critique, de la lucidité, et de la raison éclairée.

À l'image d'une brise attentive qui sculpte le chant du vent dans les ramures, l'inhibition ne contraint pas – elle ajuste, nuance, fléchit, selon les humeurs du corps, les orages de l'âme ou la qualité de l'entraînement intellectuel fourni par l'éducation<sup>5</sup>. Sans ce souffle régulateur, l'esprit s'abandonnerait aux marécages du réflexe et aux mirages de l'évidence, emporté par les courants aveugles du système automatique.

Qu'on se le dise, penser librement, ce n'est pas seulement raisonner avec rigueur : c'est d'abord résister, savoir s'empêcher. Résister aux séductions de la première impression, aux sentiers battus de la pensée rapide et du « bon sens ». C'est cette puissance silencieuse – l'inhibition – qui nous dote des ailes de l'invention, du souffle méditatif de la contemplation, et de la force douce d'un doute éclairé. Dans cette danse intérieure entre fulgurance de l'esprit et réflexion, entre lumière et opacité, c'est bien l'inhibition frontale qui, telle une muse invisible, guide en silence les pas de notre esprit vers des territoires insoupçonnés.

.....

5 C'est le regard porté par Jean-Jacques Rousseau sur l'éducation, et développé notamment dans son ouvrage majeur *Émile ou De l'éducation* (1762) où figure l'idée selon laquelle l'éducation doit suivre la nature de l'enfant et respecter les étapes de son développement. Selon la pensée rousseauiste, le but de l'éducation n'est pas de former un sujet docile, mais un être capable de penser par lui-même, de juger librement et d'agir selon sa conscience. Cela suppose une éducation qui développe la raison, la volonté et le sens moral, en d'autres termes qui repose sur l'inhibition frontale.





# LA CONNAISSANCE DE SOI

Par Michel Payen



« Γνώθι σεαυτόν » (**Connais-toi toi-même**)  
Temple d'Apollon à Delphes.

« **Mes amis, [...] il est difficile [...] de vous connaître vous-mêmes, comme le recommande l'inscription de Delphes** »

(Platon, *Lois*)

« **Mes forêts sont de longs passages [...] et lorsque je m'y promène c'est pour prendre le large vers moi-même** »

(Hélène Dorion, *Mes forêts*)

Nous serons aisément d'accord avec Platon pour constater qu'une fois dépassée l'évidence de l'impensé qu'on est soi et qu'en conséquence on se connaît forcément, bien au contraire, dès que l'on entreprend de se mieux connaître, nous sommes conduits sur des chemins dont on ne voit pas le bout. Entre les préjugés culturels, les biais cognitifs, les incertitudes, voire les illusions de la perception ou bien encore la difficile question de ce qu'est la conscience, qui complexifie considérablement le problème de ce que c'est que d'être soi, il semble bien que l'injonction socratique soit une gageure.

Néanmoins, nous sommes des animaux sociaux et pour établir et maintenir des relations satisfaisantes avec les autres, nous avons besoin de travailler à nous connaître le mieux possible et, en cette matière, la maxime qui dit qu'il n'est pas nécessaire de réussir pour entreprendre, s'appliquera sans surprise. Au mieux peut-on espérer progresser dans les domaines où nous rencontrons des difficultés. D'ailleurs, certains en font profession et la notion de *développement personnel* fait florès et suscite nombre de vocations de « coaching » !

Mais nous laisserons de côté cet aspect de la question et ses dérives mercantiles, ses risques d'emprise voire ses dérives sectaires. Apprendre à se connaître, autant que faire se peut, c'est le but de l'éducation qui vise le passage d'un état natif pulsionnel<sup>1</sup> à une maîtrise mature de soi, tant vis à vis de soi-même qu'à l'égard des autres, afin d'établir des relations constructives et dépasser les conflits délétères aussi nuisibles à soi-même qu'à la vie sociale. L'éducation doit (devrait ?) nous apprendre qu'autrui n'est pas soi-même, mais que l'autre existe en tant que personne au même titre que nous existons nous-mêmes comme des personnes, avec tout ce que cela implique d'attentes à l'égard de soi-même, mais attentes aussi semblables à celles d'autrui, donc moralement (au sens de la réciprocité) imprescriptibles.

Bien évidemment, j'ai conscience d'être une personne, un individu ; ce qui signifie, comme le mot « individu » le suggère, que je suis moi-même « indivisible » (au sens de la scolastique médiévale : « l'élément particulier d'une espèce ») et, corollairement, « séparé » des autres. Pour autant, ce sentiment d'individualité est fortement associé à une incontournable dépendance à un environnement matériel et humain qui conditionne notre « être au monde ». Comme tout organisme vivant, nous disposons d'une « enveloppe » (au sens large) qui régule nos échanges vitaux avec ce qui nous est extérieur et protège notre intérieur de ce qui pourrait l'atteindre et/ou le

1 Voir l'article de Pierre-Marie Lledo, « Le cerveau inhibé », *Spirale*, n°11. Consultable en ligne sur le site c-i-u.fr

modifier dangereusement, voire le détruire. Cette « enveloppe » ne dispose que d'une étanchéité relative mais contrôlée afin que d'indispensables relations s'établissent avec l'environnement.

### **Perception et conscience**

Aussi, le vivant est-il pourvu de moyens de perception fonctionnant dans les deux sens, perception de ce qui est extérieur et perception de ce qui est intérieur, perception descendante (de l'intérieur vers l'extérieur) et perception ascendante (de l'extérieur vers l'intérieur) ; ce dispositif complexe ayant pour tout premier objectif d'assurer la survie de l'individu dans un monde incertain et imprévisible et, au travers de cette survie individuelle, toujours provisoire, d'assurer la perpétuation de notre espèce, sans doute, mais surtout la perpétuation de la vie elle-même tant tout être vivant est lié à son environnement global (Spinoza dirait : « à la Nature » qu'il assimilait à Dieu, *Deus sive Natura*, c'est-à-dire au « Tout »).

**Ainsi l'humain est-il un être qui existe, au sens où il est un être qui s'interroge aussi bien sur son être que sur l'être en général. ”**

Force est de constater que la problématique de la connaissance de soi pose d'emblée la question de notre marge de liberté tant nous ne pouvons détacher la tentative de répondre à la question : « Qui suis-je ? » de cette autre question : « Qu'est-ce qui façonne mon identité ? Comment existé-je dans ma niche environnementale<sup>2</sup> ? Comment me suis-je construit depuis le début de mon existence ? » Bref, toute question existentielle, tout ce qui interroge ma place dans le monde et la façon dont je l'occupe. Sartre en a fait le fondement de notre humanité : c'est notre liberté de choix et d'action qui

2 Même si cette niche est beaucoup plus large que celle d'un lombric, par exemple, voire possiblement élargie au monde entier et me donne un sentiment de relative liberté en ouvrant un bel éventail de choix possibles liés à mes capacités d'adaptation !

est refus de se contenter d'« être » (comme une « chose »), refuge réducteur de responsabilité, justificatif de la lâcheté et de l'inaction, voire alibi de l'inhumanité et de la barbarie :

*Contrairement à la chose, l'homme est selon Sartre un être qui est condamné à exister, c'est-à-dire à se projeter librement dans l'avenir et, du même coup, à choisir sa manière d'être au monde. Certes, je ne choisis ni le jour ni l'heure ni le lieu de ma naissance et il ne dépend pas de moi que je sois de grande ou de petite taille. Mais il me revient de déterminer ce que je ferai de mon existence dont le cours est donc contingent car suspendu à ma liberté. Ce n'est donc qu'au terme de mon existence que les autres pourront dire qui je fus : entreprenant ou timide, généreux ou mesquin, volontaire ou velléitaire, etc., et établir après coup mon « essence »<sup>3</sup>.*

Ainsi l'humain est-il un être qui existe, au sens où il est présent au monde en étant à la fois tourné vers le futur avec des projets et ancré dans le passé avec la connaissance d'avoir-été et d'avoir un acquis d'expérience ; et, surtout, il est un être qui s'interroge aussi bien sur son être que sur l'être en général.

« J'existe donc je suis » n'est pas un truisme car « exister » ne se réduit pas à « être » mais renvoie à tout ce qui construit notre vie, à tous les choix qui orientent le cheminement de notre existence et élaborent une identité. C'est pourquoi nous sommes des êtres conscients, d'abord au sens le plus ancien, sens moral de la bonne ou mauvaise conscience, du cas de conscience, des décisions prises en son âme et conscience, etc. ; mais surtout, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, au sens philosophique et selon la définition du Petit Robert comme étant « la faculté qu'a l'homme de connaître sa propre réalité et de la juger en conséquence ; il s'agit donc aussi de cette connaissance elle-même » ; définition psychologique qu'il faut corrélérer depuis Freud avec la notion d'inconscient. Enfin, à l'intersection du sens

3 Philippe Cabestan, « Qu'est-ce que la phénoménologie ? », *Spirale* n° 4, p. 43.

moral et du sens psychologique, nous trouvons la conscience professionnelle et la maxime rabelaisienne : « Science sans conscience... ».

Néanmoins, depuis une cinquantaine d'années, un questionnaire est venu s'ajouter à la problématique philosophique de la conscience : d'où nous vient cette « faculté » ? Les humains en sont-ils seuls détenteurs ou bien est-ce une caractéristique du vivant en général ? Dans un article intitulé « What is it like to be a bat ? » daté de 1974, Thomas Nagel<sup>4</sup> soutient que si nous les humains ne saurons jamais ce que c'est d'être une chauve-souris, il devrait néanmoins exister quelque chose à quoi cela ressemble d'être une chauve-souris. En effet, pour Nagel « un organisme possède des états mentaux conscients s'il existe quelque chose à quoi cela ressemble d'être cet organisme – quelque chose à quoi cela ressemble pour cet organisme »<sup>5</sup>. Cette approche en souligne la *phénoménologie* : les propriétés subjectives de l'expérience consciente que les sciences cognitives nomment la conscience phénoménologique<sup>6</sup>.

### **Phénoménologie de la conscience**

Rompant avec la métaphysique et la dissociation entre les processus physiques ou biologiques et les processus mentaux, la phénoménologie est un « retour à la chose même » selon l'expression

4 *Philosophical review*, 83(4), 435-50 (cité par Anil Seth, Être soi : une nouvellesciencedelaconscience, Edp sciences, 2023, pp.19-20).

5 Cf note précédente.

6 Le monde qui entoure les humains est par nature incertain, changeant et imprévisible : les informations que nous recevons à chaque instant sont incomplètes, parfois ambiguës ou bruyantes. Pour s'orienter et agir efficacement malgré cette incertitude, notre cerveau ne se contente pas d'enregistrer passivement les données sensorielles. Il construit en permanence des inférences statistiques. Autrement dit, il anticipe ce qui va se produire à partir de ce qu'il sait déjà (expériences passées, apprentissage, régularités observées) et il met à jour ses prédictions en fonction des signaux reçus. Ce mécanisme est au cœur de la théorie dite du cerveau prédictif. Ce terme désigne l'expérience subjective vécue en première personne - le fameux « ce que cela fait » d'être conscient. Il recouvre l'ensemble des qualités sensibles et intérieures qui accompagnent une expérience, et qui font de nous plus que de simples systèmes de traitement de l'information : des êtres capables d'éprouver. Autrement dit, nous possédons une vie intérieure, faite de ressentis et d'expériences vécues du monde, tissée d'attentes, de joies, de peines, de déceptions, et bien plus encore.

d'Edmund Husserl<sup>7</sup>, expression dans laquelle il faut entendre le mot « chose » au sens de ce dont il est question, de ce qui apparaît, à savoir les « phénomènes »<sup>8</sup> (du grec φαινόμενον / phainómenon, « phénomène naturel », dérivé du verbe φαίνω / phainô, « faire paraître, faire voir, rendre visible »). Les phénomènes, qu'ils soient matériels, formels, psychologiques, sociaux, culturels ou spirituels, désignent tout ce qui montre, tout ce qui apparaît que ce soit de l'ordre matériel ou de l'ordre mental.

**Si les progrès de la science nous en apprennent de plus en plus sur le fonctionnement de notre cerveau, nous n'en savons guère plus sur la manière dont un système physique comme le cerveau peut engendrer un phénomène mental (non physique ?) et subjectif. ”**

Chaque fois qu'il existe une expérience, la phénoménologie est présente ; et chaque fois qu'il y a phénoménologie il y a conscience. Cette conception de la conscience permet de ne pas réduire cette faculté à des propriétés fonctionnelles et comportementales, tels que maîtriser le langage ou présenter un comportement d'un type particulier. La conscience est d'abord et avant tout le sujet de l'expérience subjective. Un « phénomène » de l'ordre de la matérialité, dès lors qu'il fait l'objet d'une perception, s'accompagne, *de facto*, d'un

formidable halo mental. De même, tout ressenti est lié à des réactions corporelles voire lié à une matérialité extérieure à la personne. Accoudé à mon balcon, dans la tiédeur d'un crépuscule d'été, je contemple le paysage de la montagne face à moi. Ce paysage, qui n'en est qu'un parmi la totalité de la réalité qui s'offre à mes

7 Edmund Husserl (1859–1938), philosophe né en Autriche, est le fondateur de la phénoménologie, une méthode visant à décrire rigoureusement l'apparition du monde à la conscience, en insistant sur des concepts clés comme l'intentionnalité, la perception, le corps, et l'intersubjectivité.

8 Philippe Cabestan, *Ibid.*

regards, n'est pas une simple vue objective, une carte postale sur un présentoir avant d'être choisie, il s'accompagne de toutes mes sensations, il a la couleur de mon état d'esprit, il incarne mes représentations symboliques, il se nimbe de mes références culturelles, etc. C'est un « phénomène », certains diraient, même, c'est une hallucination. C'est une expérience subjective : j'ai conscience que je suis moi en train de regarder un paysage qui m'inclut moi et que cette expérience est unique dans le temps et dans l'espace.

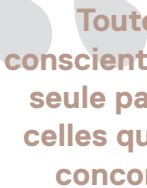
Après avoir été longtemps considérée par les neurosciences comme une non question scientifique, la notion de conscience a, depuis, donné lieu à de nombreuses théories et suscité de nombreuses recherches y compris dans le domaine de la physique jusqu'à un possible rôle de la valeur du spin de certains isotopes du xénon et son pouvoir anesthésiant, donc sur la conscience, ce qui donnerait à la conscience un fondement quantique...<sup>9</sup>

Sans vouloir faire le tour complet de toutes ces théories, difficilement conciliables, il n'en demeure pas moins que nous restons bel et bien face à une énigme sur laquelle on s'interroge depuis fort longtemps, car si les progrès de la science nous en apprennent de plus en plus sur le fonctionnement de notre cerveau, nous n'en savons guère plus sur la manière dont un système physique comme le cerveau peut engendrer un phénomène mental (non physique ?) et subjectif. Aussi devons-nous considérer avec David Chalmers<sup>10</sup> qu'il y a là un « problème difficile » alors que l'aspect fonctionnel est le problème facile. Le problème « facile » consiste à décrire les mécanismes et identifier les zones du cerveau qui suscitent tel ou tel état mental. S'il est dit « facile », c'est qu'il ne soulève aucune question conceptuelle profonde puisqu'il s'agit de chercher des corrélats neuronaux associés aux états de conscience. Le problème « difficile » de la conscience consiste, en revanche, à comprendre comment une masse de matière organique, si complexe que soit

9 Pour plus de détails sur ces théories, voir Annexe 1.

10 David Chalmers est un philosophe australien né en 1966.

son organisation, peut engendrer l'expérience subjective de la conscience. Pour emprunter la distinction linguistique de Ferdinand de Saussure entre signifiant et signifié, le problème « facile » consiste à identifier les corrélations entre l'activité cérébrale et le signifiant, tandis que le problème « difficile » vise à comprendre la genèse du signifié.



**Toute expérience consciente n'en est qu'une seule parmi l'infinité de celles qui sont possibles concomitamment. ”**

C'est sur cette dichotomie que s'affrontent les théories qui tentent d'appréhender ce qu'est la conscience. Certains chercheurs se concentrent sur l'expérience subjective (ce que c'est que d'être soi : le problème difficile), d'autres étudient sa fonction (les processus cognitifs et les comportements rendus possibles par le fait d'être conscient : le

problème facile). Le « problème difficile » est, bien évidemment, au cœur de la problématique de la connaissance de soi et conforte la constatation ancienne qu'il s'agit d'une aporie, d'un questionnement sans réponse absolue. Si le « Connais-toi toi-même » de Socrate est une invitation à une auto-réflexion profonde pour mieux comprendre ses propres croyances, motivations, forces et faiblesses, afin d'atteindre la sagesse et de vivre une vie authentique et éclairée, sommes-nous, pour autant, bien équipés pour y parvenir ?

### **Appréhender le monde**

Pour ne pas reprendre les innombrables questions philosophiques autour de ce que c'est que « connaître », nous ne nous arrêterons, à titre d'exemple illustrant les limites de toute connaissance, que sur les perceptions sensorielles en tant qu'elles sont notre premier outil d'appréhension de ce au milieu de quoi nous vivons physiquement, mentalement et socialement.

Nos perceptions ne sont pas des images, des sons, des odeurs, des sensations ou autre s'imposant à nos sens ou à toutes nos capacités de percevoir. Ce sont des constructions de notre cerveau<sup>11</sup>.

Ce que nous percevons de la réalité n'est qu'une infime partie de ce qu'elle est. Toute expérience consciente n'en est qu'une seule parmi l'infinité de celles qui sont possibles concomitamment. La façon dont se construit la perception répond à ce dont a besoin celui qui perçoit pour « *persister dans son être* » dirait Spinoza. Si je marche dans la rue, ma perception de ce qui s'y trouve, de ce qui s'y passe et de ce que j'y vis, ne sera pas exhaustive, elle sera orientée vers ce qui me correspond. Si quelque chose surgit dans mon champ de perception et qui est susceptible d'interagir avec moi, je dois en évaluer à la fois les causes et les conséquences : de quoi s'agit-il ? Est-ce dangereux ou non ?, etc. Mon « cerveau doit faire face non seulement au défi de se faire une idée des causes les plus probables des données sensorielles, mais aussi se faire une idée de la fiabilité de ces données »<sup>12</sup>.

Ce point de vue entre parfaitement dans les mathématiques des probabilités et des notions telle que l'inférence bayésienne et la distribution gaussienne des probabilités qui confirment l'aspect prédictif de la perception et la recherche de sa fiabilité<sup>13</sup>.

### **Nos perceptions sensorielles sont des « hallucinations contrôlées »**

Mais notre cerveau n'est ni un ordinateur ni un livre sur les probabilités. Il faut bien que ce que nous arrivons à illustrer avec l'inférence bayésienne et la distribution gaussienne, résulte de mécanismes neuronaux. C'est alors qu'il faut faire intervenir la notion de perception comme « hallucination contrôlée » et l'idée que « les contenus conscients ne sont pas seulement façonnés par des prédictions

11 Pour davantage d'informations sur cette question voir Annexe 2.

12 Anil Seth, *op. cit.* p. 130.

13 Pour plus d'informations sur ce point, voir Annexe 3.

perceptives, mais qu'ils sont ces prédictions mêmes »<sup>14</sup>. Le point de vue de l'hallucination contrôlée concerne la manière dont les mécanismes cérébraux expliquent les propriétés phénoménologiques de la perception consciente.

**Nos perceptions  
procèdent  
de nous-mêmes  
et n'appartiennent  
qu'à nous. ”**

Sans que cela soit le signe d'un délire ou d'une maladie mentale, il nous arrive de « voir » des choses qui n'existent pas, par exemple, lorsque nous rêvassons en contemplant un ciel parsemé de cumulus dans lesquels nous distinguons toutes sortes de formes et de figures ou bien un paysage révélant ici et là un animal, un visage ou un objet comme les impressionnants

rochers de Perros-Guirec. Cette expérience peut aussi être déclenchée par l'alcool ou des substances hallucinogènes, ou bien encore être l'effet d'une forte fièvre ou de tout autre désordre mental. Mais, sortis de ces « égarements » momentanés, nous corrigeons nos perceptions. Ces constatations confirment que nos perceptions ne procèdent pas d'une réalité extérieure vers notre cerveau par l'intermédiaire de nos sens, mais que le contenu de ce que nous percevons émerge des connaissances implicites du cerveau sur la manière dont nos actions et nos sensations sont couplées. « Toutes nos modalités de perception sont des choses que l'organisme fait et non de l'information passive qui est fournie à une « intelligence centrale »<sup>15</sup>.

C'est le principe même de la vie qui se développe et se perpétue incarnée dans des organismes éphémères dont la mission implicite

14 Anil Seth, *op. cit.*, p. 127.

15 *Ibid.*, p. 152.

est d'accorder leur vitalité avec leur environnement. Tout se joue dans cette dialectique<sup>16</sup>.

Nos perceptions procèdent de nous-mêmes et n'appartiennent qu'à nous. C'est pourquoi on peut risquer le terme « hallucination » mais en y ajoutant le mot « contrôlée » parce qu'il ne s'agit pas d'une pathologie, mais d'un processus permanent de minimisation des erreurs de prédiction sur la réalité de ce que je perçois, travail indispensable pour persister et survivre dans cette réalité dont la totalité objective ne m'est pas accessible. C'est dire, en conséquence, que agir et percevoir ont partie liée, c'est une forme de « *représentaction* ». « L'action et la perception se déterminent et se définissent mutuellement. Toute action altère la perception en modifiant les données sensorielles entrantes et toute perception est ce qu'elle est afin de guider l'action »<sup>17</sup>.

### **L'humain est un « animal-machine »**

#### **C'est le principe de la vie**

L'ensemble du processus de perception est donc fondamentalement lié à ce que nous sommes en tant qu'être pensant et agissant. C'était déjà l'intuition de David Hume au XVIII<sup>e</sup> siècle. Hume<sup>18</sup>, très sensible à la méthode newtonienne, a commencé son *Traité sur la*

16 Les machines « pensantes » dont nous craignons qu'elles nous dépassent, voire qu'elles nous remplacent, si elles devaient acquérir par imitation (mais où en sont les moyens ?) une sorte de conscience qui leur fasse concevoir une rivalité avec ce qui n'est pas elles, et pour autant qu'elles en aient les moyens, ne cibleront pas spécifiquement les humains, mais la vie elle-même, c'est-à-dire ce qu'elles ne seront jamais, vivantes réellement, au sens biologique et évolutif, et non seulement en apparence. Mais détruire la vie sera une entreprise impossible tant qu'aucune base de données ne contiendra une définition de la vie, de son origine et de son essence, ce dont on est encore bien loin. Et d'autant plus que la chasse au vivant devrait s'étendre à l'univers entier si l'on en croit les derniers travaux sur le cycle de Krebs (cycle de l'acide citrique) impliqué dans la fourniture d'énergie aux cellules par dégradation du glucose et dont on a découvert que les éléments à la base du processus ont pu être identifiés sur une météorite ainsi que les événements intervenus dans l'espace et propres à déclencher ce processus.

17 *Ibid.*

18 Philosophe écossais (1711-1776).

*nature humaine*<sup>19</sup> en établissant des principes. Il part d'un fait, le plus fondamental de l'épistémologie humaine (puisqu'il prend pour acquise la réfutation par John Locke<sup>20</sup> des « idées innées » de Descartes) : celui de la perception. Nous percevons ; nos sens nous font ressentir des perceptions. Nous pouvons dire que nous ignorons ce que nous percevons, mais nous ne pouvons pas prétendre ne pas percevoir – la perception est un fait. Et puisque nous n'avons pas d'idées innées, c'est-à-dire d'idées précédant l'arrivée de toute perception ou impression, « toute idée dérive d'une impression »<sup>21</sup>.

Ainsi, ressenti et expérience, perception et action, se retrouvent dans la pensée de ce qu'est l'Homme quand elle s'écarte de la seule hypothèse métaphysique. Il n'est donc pas étonnant qu'une phénoménologie de la conscience retrouve ces fondamentaux.

Mais, être soi qu'est-ce précisément ? Intuitivement, nous estimons que « soi » est une donnée qui nous est propre, permanente et indépendante. Bien que, ayant pris de l'âge, je ne ressemble plus à l'enfant de 10 ans que je fus jadis, je n'ai pas, pour autant, le sentiment d'être un « autre » alors que sur mon parcours de vie, mille circonstances et rencontres n'ont pas laissé d'avoir une influence sur moi. Définir mon identité est donc quelque chose de complexe. Comment aborder des contradictions comme celle d'une identité vécue comme différente tout en restant la même ?

Être soi, le moi que je suis subjectivement et objectivement, recouvre plusieurs éléments. Le sentiment que j'ai d'être moi me vient, d'abord, de ce que je me sens propriétaire de mon corps : j'ai des ressentis physiques et psychologiques, des émotions et

19 David Hume, *Traité sur la nature humaine*, 1739.

20 Philosophe anglais (1632-1704) qui, dans son *Essai sur l'entendement humain*, conteste Descartes et la notion « d'idées innées » (telle celle de l'existence de Dieu) en considérant que seule l'expérience est à l'origine de la connaissance.

21 Ce que conteste Stanislas Dehaene, neurobiologiste et professeur au Collège de France, qui soutient que certaines compétences fondamentales sont présentes dès la naissance. Il parle de « noyaux de compétences » innés, tels que le sens du nombre, la perception des objets ou la compréhension des personnes.

des humeurs et, profondément, je me vis comme un être incarné même si quelques mystiques voudraient bien se débarrasser de leur corps ! Ce qui signifie justement qu'ils sont aussi, précisément, un corps. Pour être moi, il me faut un nom pour pouvoir dire « je suis Untel » ; il me faut un passé avec des dates et des souvenirs et un avenir dans lequel je me projette. C'est tout cela mon identité : une histoire et une intériorité.



**C'est tout cela  
mon identité :  
une histoire  
et une intériorité.**

Mais l'individu que je suis vit en société. Pour ne pas me diluer dans la foule, il me faut être au milieu des autres comme étant moi. Ce que je perçois de ce que les autres perçoivent de moi me fait entrer dans de multiples processus émotionnels comme la honte, la fierté, la culpabilité ou l'amour et dont on voit bien qu'ils participent tout autant au processus identitaire.

Nos expériences conscientes du monde, autour de nous et de nous-mêmes en tant que partie de ce monde, se produisent à l'aide, *par l'intermédiaire* et à cause de nos corps vivants. Descartes a placé l'Homme à part dans le monde du vivant, le distinguant des animaux qu'il qualifie de « machines » car dépourvus de raison. Pour l'animal, la *res cogitans* (ce qui n'est pas physique) est définitivement inaccessible. Mais, peut-être, serons-nous d'accord avec de la Mettrie<sup>22</sup> qui au siècle suivant rompit avec les idées cartésiennes et le statut immatériel de l'âme. Atteint du choléra et ayant souffert lourdement dans son corps, il en déduisit que notre vie intérieure était définitivement indissociable du corps et publia en 1747 *L'Homme machine*. Il mourut quatre ans plus tard d'une indigestion de pâté de faisan au foie gras ! Pour lui, l'esprit et la vie sont irrémédiablement connectés et les hommes sont tout autant des machines que les animaux. Le débat persiste encore aujourd'hui. Les bases de la recherche scientifique et de

.....  
22 Julien Offray de la Mettrie, philosophe et médecin français (1709-1751), auteur de *L'Homme machine*, 1747.

ses progrès restent, en effet, les faits tangibles témoignant des caractéristiques et des manifestations du vivant et sont de moins en moins dissociables des corps.

Sous l'empilement des expressions du soi impliquant des souvenirs du passé et des projets pour l'avenir et précédant le sens explicite de l'identité personnelle, en dessous du « je » et avant même l'émergence de la perspective à la première personne et l'expérience de propriété du corps, il reste à découvrir des couches encore plus profondes du soi. Ces couches fondatrices sont intimement liées aux profondeurs du corps plutôt qu'au corps en tant qu'objet faisant partie du monde, et elles vont depuis émotions et humeurs [...] jusqu'à un sens toujours présent, basique et informe, d'être tout simplement un organisme incarné et vivant<sup>23</sup>.

C'est que nos émotions et nos humeurs, centrales dans l'expérience d'être un soi incarné, sont elles aussi des « meilleures estimations bayésiennes » sur les causes de signaux sensoriels. Nous faisons en permanence l'expérience du lien entre nos ressentis émotionnels et nos sensations corporelles. Là encore, il faut s'interroger, comme pour les perceptions, sur le sens dans lequel procède les choses et même si elles doivent s'opérer dans un certain sens.

Ce questionnement n'est pas nouveau, il date de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle mais n'a pas été admis tant il était contre intuitif de penser que ce n'est pas parce que nous sommes tristes que nous pleurons, mais l'inverse : nos émotions sont des perceptions de changements dans l'état du corps. Certes nous avons appris depuis bien longtemps déjà que ce qui semble être une réalité peut ne pas l'être du tout et beaucoup, dans l'histoire de nos sociétés, ont payé de leur vie la révélation de cette vérité. Bien que nous soyons parfaitement informés des conclusions de Copernic, nous continuons à dire que le soleil se lève à l'est comme s'il n'était pas démontré par mille faits et raisons que le soleil ne tournait pas autour de la Terre...

.....  
23 Anil Seth, *op. cit.*, pp. 202-203.

**« Nous sommes des machines qui ressentent ».  
C'est le propre du vivant.**

Les théories de l'évaluation des émotions, depuis les années 1960, ont mis en avant que les expériences affectives représentent davantage encore que de simples lectures de changements dans les états corporels. Ce que nous ressentons sont des « *inférences intéroceptives* », selon les termes d'Anil Seth. La meilleure compréhension de l'intéroception (c'est-à-dire nos perceptions intérieures, à ne pas confondre avec l'introspection !) consiste à la considérer comme « un processus de meilleure estimation bayésienne ».

**Tout organisme vivant  
a pour objectif essentiel  
de rester en vie.  
C'est un impératif inscrit  
dans l'évolution. »**

Nos expériences affectives sont ancrées dans la perception descendante de la meilleure estimation sur l'état du corps et sur ce qui est la cause de cet état. Notre cerveau fait la meilleure estimation des causes des signaux sensoriels de manière à inférer les états du monde (pour les perceptions externes) ou du corps (pour les perceptions internes) et la manière dont

ils se modifient au fil du temps. Et l'objectif de ce processus est de réguler cette cause cachée inférée, c'est-à-dire de passer à l'action afin d'assurer la survie du corps. Cette régulation concerne ce que Ross Ashby<sup>24</sup> a appelé « les variables essentielles », ces quantités physiologiques telles que la température du corps, la pression sanguine, le niveau de sucre dans le sang, le rythme cardiaque, etc. Et ces variables ont besoin d'être maintenues dans des fourchettes précises sous peine de mettre notre vie en péril. Nous savons à quel point nos émotions sont associées à ces variables essentielles. « Les émotions et les humeurs peuvent ainsi être comprises comme des perceptions orientées vers le contrôle qui régulent les variables essentielles du corps. »

24 William Ross Ashby (1903-1972), psychiatre britannique, pionnier de la cybernétique et de la théorie des systèmes.

La peur que je ressens à l'arrivée du bus que j'ai vu un peu tard alors que je m'engage pour traverser la rue est une perception de mon corps orientée vers le contrôle qui met en route les actions qui ont la meilleure chance de maintenir ces variables dans le domaine où elles doivent être pour assurer ma survie. Je vais rapidement reculer pour revenir sur le trottoir, le cœur battant du fait de la prise de conscience des conséquences de mon inattention et de l'énergie musculaire qu'il a fallu mobiliser grâce à l'augmentation de la fréquence cardiaque. Ces actions sont à la fois des gestes externes du corps et des actions internes comme l'accélération des battements du cœur. Les perceptions depuis l'intérieur du corps n'ont pas la phénoménologie de la perception des choses externes. Au lieu de ressentir les émotions comme des objets, nous ressentons la façon dont notre situation globale évolue et dans quel sens elle évolue, bon ou mauvais, et, en conséquence, nous ajustons notre comportement. C'est essentiel pour rester en vie mais ce qui reste premier, c'est la prédiction et son évaluation.

Tout organisme vivant a pour objectif essentiel de rester en vie. C'est un impératif inscrit dans l'évolution. La raison pour laquelle l'évolution a doté les organismes de cerveau – ou toute sorte de système nerveux – est de les aider à rester en vie en s'assurant que leurs variables physiologiques soient maintenues dans la fourchette étroite compatible avec leur survie.

Évidemment, nous pouvons attribuer nos expériences affectives à des objets externes. J'ai eu peur à cause du bus. Mais c'est un raisonnement superficiel. Il ne répond pas à la question d'où vient ma peur ? Ou bien quelle est-elle ? Ou bien encore qu'est-ce qu'en prendre conscience ? Car c'est en cherchant une réponse à ces questions que l'on plonge dans les profondeurs du soi en dessous des émotions et des humeurs, là où l'on devine une expérience cognitivement souterraine, difficile à décrire de façon précise, et qui est d'être simplement un être vivant. Entre Descartes et de la Mettrie, le problème était celui de l'âme. Si nous acceptons le point de vue de l'animal-machine comme applicable à l'humain, ce que nous pourrions appeler « âme » serait l'expression perceptive d'une

continuité profonde entre l'esprit et la vie tant nos perceptions sensorielles ont pour but de faire exister autour de nous la réalité dont nous avons besoin, tant pour en bénéficier que pour nous en défendre, et tant nos perceptions affectives font en sorte qu'il semble exister réellement une essence de soi au centre de tout. C'est en cela que la notion d'hallucination contrôlée en lien avec les couches les plus profondes du soi et l'expérience de la réalité du soi en tant qu'elle s'ajoute à l'inférence perceptive, érodent l'intuition première d'un soi conscient qui se tiendrait en dehors de la nature, tant l'organisme que nous sommes vit du dialogue permanent qu'il tient avec son entourage. Et c'est en cela également que l'on rejoint ce type de conception qui nous vient du fond des âges humains et qui a toujours considéré notre essence ultime davantage comme un souffle (il y a toujours de la matérialité) que comme une pensée (dépourvue de tout lien avec la matière, ce qui est inobservable).

*Nous ne sommes pas des ordinateurs cognitifs, nous sommes des machines qui ressentent<sup>25</sup>.*

### **La question du libre arbitre**

Au travers de toute cette « machinerie » resurgit, évidemment, la question de notre liberté. Qu'en reste-t-il dans cet empilement de théorèmes et de fonctions<sup>26</sup>, voire de mesure de la conscience ou plutôt du degré de conscience, la fameuse valeur  $\phi$  (*phi*) ?

Alors, quid du libre arbitre ? Question débattue depuis toujours : peut-on être libre étant considéré tout ce qui nous contraint ? Le rôle du déterminisme dans le libre arbitre est l'occasion de débats sans fin, sans doute parce que le problème est mal posé. Anil Seth rapporte le clin d'œil de son « patron » universitaire : « Le libre arbitre, quoi que vous en pensiez, nous sommes prédestinés à l'avoir ! » Le flux causal des événements physiques, dont la physique

.....  
25 Anil Seth, *op. cit.*, p. 224.

26 Voir Annexe sur le principe de libre énergie.

classique fait une nécessité mais que la physique quantique conteste, n'a nul besoin d'être interrompu. Vérifié ou non, le déterminisme ne concerne pas l'exercice du libre arbitre qui ne signifie pas se comporter de façon aléatoire.

Les actions volontaires ne sont pas vécues comme dues au hasard. Benjamin Libet<sup>27</sup> travaillant, au début des années 1980, sur le « potentiel de préparation motrice » (un signal EEG<sup>28</sup> repérable dans une zone du cerveau située au-dessus du cortex moteur), mena une expérience par laquelle il cherchait

à savoir si le cerveau, non seulement anticipait le geste, mais encore s'il n'anticipait pas également la volition du mouvement, la prise de conscience n'arrivant qu'ensuite. Et, de fait, les résultats de l'expérience, vérifiaient que le potentiel de préparation motrice était identifiable bien avant l'intention de bouger. Conclusion : exit le libre arbitre. La volonté est une illusion... Libet en était, lui-même gêné et avança que dans l'intervalle de temps séparant la

préparation et l'intention du geste il y avait place pour une libre volonté qui est celle de ne pas accomplir le geste. Faible consolation !

En réalité, l'expérimentation de Benjamin Libet comportait un biais. Les résultats étaient probants parce que l'expérience ne portait que sur le cas particulier où n'était mesuré que ce qui se produit lorsqu'une action volontaire a véritablement lieu en ignorant toutes les situations où des actions volontaires n'avaient pas eu lieu, situations qui peuvent confirmer ou infirmer l'écart entre préparation de l'action et intention du mouvement. Ce que montra l'expérience

**Vérifié ou non,  
le déterminisme  
ne concerne pas  
l'exercice du libre arbitre  
qui ne signifie pas  
se comporter de façon  
aléatoire. ”**

27 Benjamin Libet (1916-2007), scientifique américain, pionnier dans la recherche sur la conscience humaine.

28 Électro encéphalogramme.

mise au point par Aaron Schurger<sup>29</sup> en 2012. Il reprit l'expérience de Libet mais en ajoutant aux actes volontaires des participants, des actions intimées par un signal sonore donc non décidés par la personne. Ce qui fut observé fut que le geste déclenché par le signal sonore ne s'accompagnait pas obligatoirement d'activation du potentiel de préparation motrice, que cela dépendait du temps de réponse au signal sonore. Une réponse rapide s'accompagnait de l'apparition du potentiel de préparation motrice ce qui n'était pas le cas pour les réponses lentes. Ainsi, la corrélation entre le potentiel de préparation motrice et l'engagement du cerveau dans une action volontaire n'est pas systématique. Aaron Schurger en déduisit que le potentiel de préparation motrice est « un motif fluctuant de l'activité cérébrale qui occasionnellement passe un seuil en déclenchant une action volontaire, quand il le fait », donc pas obligatoirement.

Cette conclusion conforte les notions développées par Anil Seth dans la mesure où « les potentiels de préparation motrice ressemblent à l'activité d'un cerveau qui accumule des données sensorielles afin de procéder à une meilleure estimation bayésienne [...] ce sont les empreintes digitales neuronales d'une forme particulière d'hallucination contrôlée »<sup>30</sup>.

### **Qu'est-ce que vouloir ?**

Les expériences de volition, tout comme les actions volontaires, sont des perceptions auto-centrées. Anil Seth énonce trois caractéristiques qui définissent les expériences de volition. D'abord, il y a le sentiment de faire ce que l'on veut faire. Même si mes choix

.....

29 Aaron Schurger est un professeur de neurosciences cognitives à l'Université Chapman, Californie, avec des responsabilités dans le Département de Psychologie et l'Institut du Cerveau. Son parcours combine des compétences en informatique et en apprentissage automatique, ce qui influence ses axes de recherche. Son travail met en lumière que l'intelligence artificielle (IA) commence à dépasser la capacité humaine à comprendre ses décisions, ce qui pourrait être bénéfique ou dangereux selon que l'IA développe ses propres intentions, idéalement alignées avec les intérêts humains.

30 Anil Seth, *op. cit.*, p. 246.

peuvent être orientés par quantités d'éléments tenant à mon histoire, ma culture, mes valeurs, mes goûts et leur origine, mon environnement géographique, économique et socio-politique, etc., néanmoins, je peux faire ce que je veux. Nos actions volontaires le sont parce qu'elles expriment ce qu'en tant que personne nous voulons, même si ce « vouloir » nous échappe largement dans la profondeur de ses origines car comme dit Schopenhauer : « L'homme peut faire ce qu'il veut mais il ne peut pas vouloir ce qu'il veut. »<sup>31</sup>



**S'il est utopique de parler de liberté dans l'absolu, il est clair, au contraire, que le pluriel convient effectivement à la notion de liberté appliquée au vivant. ”**

La seconde caractéristique des expériences de volition tient à ce que si j'ai fait ce que je voulais, j'aurais aussi pu faire autrement. Mais je ne l'ai pas fait parce qu'à ce moment-là tout, tout le contexte et moi dedans, physiquement et mentalement, tout concourait pour converger vers tel vouloir et non tel autre. Pour autant ce « j'aurais pu faire autrement » me donne un sentiment de liberté.

En troisième lieu, les actions volontaires sont ressenties comme venant de l'intérieur à la différence d'un geste réflexe dont je ne puis estimer qu'il provient d'une décision volontaire. Nous concevons comme effet de notre libre arbitre les actions dont nous inférons qu'elles sont le produit de causes intérieures alignées sur ce que nous sommes et sans lien avec de potentielles causes externes d'autant plus que nous savons que nous pouvions aussi agir autrement. Néanmoins, il ne faut pas confondre la « puissance de la volonté » (Schopenhauer) avec l'expérience du libre arbitre. Agir

31 Arthur Schopenhauer, *Essai sur le libre arbitre*, 1839.

comme je l'entends ne se situe pas dans la même sphère que la quantité d'efforts à fournir pour le faire.

Notre sentiment de disposer d'un libre arbitre tient à ce que, dans la plupart des circonstances, nous sommes tenus de faire des choix. Nous disposons d'un large éventail de libertés. Car s'il est utopique de parler de liberté dans l'absolu, il est clair, au contraire, que le pluriel convient effectivement à la notion de liberté appliquée au vivant. Ce caillou au bout de mon pied ne dispose d'aucune liberté. Un objet technique peut offrir plusieurs possibilités de fonctionner et de plus, aujourd'hui, avec un degré d'autonomie accrue, semble-t-il. Néanmoins, ce sont les organismes vivants qui disposent du plus de possibilités de libertés en fonction, et plus ou moins selon leur complexité, (principalement pour les humains), d'un cerveau doué d'une compétence à contrôler ces degrés de liberté qui sont en lien avec nos croyances, nos valeurs, nos objectifs, mais détachés des exigences immédiates de l'environnement et du corps. Cette compétence est mise en œuvre dans notre cerveau par la mobilisation d'un réseau étendu sur plusieurs zones. Selon le neuroscientifique Patrick Haggard<sup>32</sup>, ce réseau comporte trois processus : un « quoi » portant sur ce que l'on veut faire, un « quand » sur la temporalité et un « si » portant sur l'opportunité de l'exécution de l'action. Ces processus imbriqués se déploient en une boucle permanente concernant le cerveau, le corps et l'environnement mobilisant ainsi une quantité importante de causes potentielles qui se rassemblent en un flot unique d'actions volontaires qui parfois peuvent être inhibées. C'est la perception de ce réseau qui sous-tend les expériences subjectives de volition.

*Qui plus est, comme l'action elle-même est une forme d'inférence perceptive, [...] les expériences perceptives de volition et la capacité à contrôler un grand nombre de degrés de liberté sont les deux faces de la machine à prédire. L'expérience perceptive de la volition est une prédiction auto-réalis-*

.....  
 32 Patrick Haggard, Professeur de sciences cognitives et neurosciences au Collège universitaire de Londres.

*trice, encore une sorte d'hallucination contrôlée et, peut-être, contrôlante<sup>33</sup>.*

En conséquence, les expériences de volition guident non seulement nos comportements présents mais aussi nos comportements futurs dans la mesure où si l'une de nos actions volontaires se révèle inadaptée, comme nous savons qu'il est possible de faire autrement, nous ferons autrement la prochaine fois. Grâce à la flexibilité des processus, non seulement nous pourrions modifier notre comportement dans une situation identique mais aussi adopter un comportement mieux adapté même si la situation est différente. D'ailleurs, la situation est toujours tant soit peu différente car le monde et nous-mêmes évoluons en permanence, constat très ancien qui soutient le principe bouddhiste de l'impermanence tout autant que la philosophie d'Héraclite<sup>34</sup> résumée dans la formule connue : Πάντα ῥεῖ (*Tout coule*). « Aucun homme ne se baigne deux fois dans la même rivière car ce n'est pas la même rivière et ce n'est pas le même homme. » Ainsi comme on sait qu'on aurait pu faire autrement, même si on ne l'a pas fait, on sait aussi qu'une prochaine fois on pourra (pourrait) le faire. Nous apprenons de nos erreurs. La capacité à exercer et à faire l'expérience de notre libre arbitre est la capacité d'effectuer des actions, de faire des choix, d'avoir des pensées qui soient uniquement les nôtres parce que produits de ce que nous sommes physiquement et mentalement.

Nombre de nos actions, cependant, semblent ne pas ressortir à notre vouloir. Ce qui est le cas de nos routines ou des savoirs faire que nous dominons parfaitement ou de nos habitudes. D'ailleurs, ce type d'action peut s'effectuer de façon automatique alors que nous menons, en même temps une action que nous considérerons comme volontaire. Au volant de ma voiture, je vais ralentir parce que j'arrive sur un carrefour mais cela, sauf situation de danger, ne mobilise pas mon attention au point de me faire cesser ma conver-

.....  
<sup>33</sup> Anil Seth, *op. cit.*, p.250.

<sup>34</sup> Héraclite d'Héphèse, environ 500 av. n.e.

sation avec mon passager. Mais cela ne remet pas en question notre capacité d'exécuter ou d'inhiber une action volontaire grâce à l'aptitude du cerveau à contrôler nos multiples degrés de liberté.

**S'il s'agit de définir un libre arbitre comme parcelle divine déposée dans nos personnes, il n'y a là aucune réalité. ”**

Alors, en définitive, que penser de ce libre arbitre qu'on met en question à toute occasion ? La réponse est dans la façon de poser la question. S'il s'agit de définir un libre arbitre comme parcelle divine déposée dans nos personnes, il n'y a là aucune réalité. La phénoménologie de la volition ne concerne pas des causes immatérielles mais une hallucination contrôlée auto-réalisatrice reliée à des types d'actions spécifiques qui semblent émerger de l'inté-

rieur. En réalité, le problème n'existe pas. Le nombre important de possibilités d'être privé de notre capacité à vouloir, privation provoquée par toutes sortes de malformations ou d'atteintes modifiant le fonctionnement du cerveau par altération de la volition, suffit à montrer qu'il s'agit bien de propriétés inhérentes à notre biologie humaine. D'ailleurs, le droit distingue bien les choses en terme de responsabilité pénale avec l'*actus rea* (l'acte coupable) d'une part et la *mens rea* (l'esprit coupable) d'autre part. On peut avoir commis un délit ou un crime et pour autant n'en être pas jugé responsable. C'est pourquoi il est très important de continuer à progresser sur la connaissance des processus mentaux pour, sur ce point, par exemple, apprécier en toute justice la responsabilité de chacun quant à ses actes.

Les expériences de volition sont non seulement réelles mais elles sont aussi nécessaires à notre survie. Ces inférences perceptives auto-réalisatrices entraînent les actions volontaires. Sans ces expériences comment s'adapter en permanence à des environnements complexes dans lesquels nous prospérons depuis nos origines.

À la question de ce que je dois identifier en moi-même pour trouver mon propre moi humain, il semble qu'il y ait une réponse dans la

capacité à traiter un environnement complexe et changeant par l'intermédiaire d'un comportement volontaire flexible.

Sans doute, sont-ce là des caractéristiques qui, plus ou moins étendues, sont partagées par le monde du vivant. Bien des animaux nous semblent bel et bien disposer de degrés de liberté tout simplement parce qu'ils en ont besoin pour survivre. Leurs réactions à la pression de leur environnement traduisent non seulement des capacités cognitives mais aussi une capacité de choix. Lorsqu'une pieuvre, éloignée des cavités où elle se réfugie habituellement, se couvre de coquillages pour échapper au requin qui passe par là, non seulement elle fait preuve d'intelligence mais aussi de son aptitude à faire le bon choix dans la situation où elle se trouve, situation dont elle semble avoir une parfaite conscience.

Faut-il, alors, considérer que ces machines qui deviennent capable de comprendre ce qu'on leur demande et de le réaliser serait, un jour, susceptibles d'accéder à une effective liberté de choix et à la conscience ?

Pour avancer sur de telles interrogations, il faudrait savoir de quoi l'on parle. Tant que nous ne disposons pas d'une connaissance solidement établie dans ces domaines, nous ne pourrons pas faire la différence entre ce qui semble et ce qui est. Il faudrait aussi résoudre le problème que pose l'apparence de l'absence de conscience. On constate, en effet, que même dans les cas de rupture de la possibilité de communiquer, dans les cas de coma, même profond, toute conscience ne semble pas abolie.

Au sein de la recherche sur ces questions, Anil Seth défend une thèse qui se fonde sur ce qui peut être observé et interprété, « expliqué, prédit et contrôlé ».

*Le premier défi a été de comprendre que la perception est une construction active, orientée vers l'action, et non un enregistrement passif d'une réalité externe. [...] Nos cerveaux créent nos mondes par un processus de meilleures*

estimations bayésiennes dans lequel les signaux sensoriels servent avant tout à maîtriser nos hypothèses perceptives en constante évolution. Nous vivons dans un monde d'hallucinations contrôlées que l'évolution a conçues non pour leur exactitude mais pour leur utilité pratique.

Le second défi a inversé cette intuition vers notre monde intérieur, notre expérience d'être soi [...] le soi [étant] une

perception, une autre forme d'hallucination contrôlée. En partant de nos expériences de l'identité personnelle et de la continuité au cours du temps, en descendant jusqu'au niveau rudimentaire d'être simplement un organisme vivant, ces ingrédients du soi dépendent tous de la même chorégraphie subtile entre les prédictions perceptives de l'intérieur vers l'extérieur et les erreurs de prédiction de l'extérieur vers l'intérieur bien que l'essentiel de cette chorégraphie soit confiné à l'intérieur de notre corps.

**La totalité de nos perceptions et de nos connaissances – le panorama entier de l'expérience humaine et de la vie spirituelle – est façonnée par une tendance biologique profondément ancrée qui nous pousse à rester en vie.”**

Le défi final a été de comprendre que la machinerie prédictive de la perception consciente trouve son origine et sa fonction première non pas dans la

représentation du monde ou du corps mais dans le contrôle et la régulation de notre condition physiologique. La totalité de nos perceptions et de nos connaissances – le panorama entier de l'expérience humaine et de la vie spirituelle – est façonnée par une tendance biologique profondément ancrée qui nous pousse à rester en vie.

*Nous percevons le monde autour de nous, et nous-mêmes dans ce monde, avec, par l'intermédiaire de et à cause de nos corps vivants*<sup>35</sup>.

C'est ainsi qu'Anil Seth synthétise lui-même son propos car « c'est là que prennent place les modifications les plus profondes dans la façon de penser la conscience et le soi »<sup>36</sup>. Cette façon de retrouver un lien effectif et solide entre vie spirituelle et physiologie réactive les conceptions anciennes sur la continuité entre la vie et l'esprit, continuité qui nous met en relation avec l'ensemble du vivant et de la nature et rend improbable le lien avec le calcul désincarné de l'intelligence artificielle, précisément parce que c'est un artifice. Or quelle que soit notre réflexion sur l'outil et son lien intime avec l'humain, comme l'expliquait Heidegger<sup>37</sup> au début des années 50 et comme on prolonge aujourd'hui cette pensée qui prend de plus en plus de poids avec les performances des machines, nos artefacts, pour autant qu'ils soient des prolongements de nous-mêmes et aussi intégrés qu'ils nous soient, n'en restent pas moins différents de nous.

C'est pourquoi il importe de souligner qu'il existe une base biologique de la conscience même si cette démonstration n'en épuise probablement pas le mystère.

---

35 Anil Seth, *op. cit.*, pp 309-310.

36 *Ibid.*

37 Martin Heidegger, *La question de la technique*, 1954. Sur cette question, voir aussi André Leroi-Gourhan (anthropologue, 1911-1986) qui conteste l'idée de l'objet technique comme simple instrument utilisé par un sujet autonome. Il envisage de voir plutôt la technique comme ce par quoi le corps, le langage, le pensée se structurent, donc le milieu même au sein duquel se joue l'hominisation. De ce fait, l'humain est d'emblée technicien, pris dans une histoire matérielle, gestuelle et symbolique. Et encore Donna Haraway, *Cyborg Manifesto*, 1985, essai sur le dépassement des identités figées et des dualismes classiques, où elle utilise la figure du cyborg comme symbole technique hybride.

### **Connaissance de soi et altérité**

Bien sûr, la thèse d'Anil Seth ne vaut pas vérité absolue, il le reconnaît lui-même, d'ailleurs. Pour autant, elle est solidement documentée et procède d'analyses approfondies et fort pertinentes ; elle présente aussi, du point de vue de notre humanité, l'intérêt de clarifier notre place dans le monde. Ma préférence pour cette façon de concevoir la problématique de la conscience et particulièrement de la conscience de soi, repose certainement, au moins en partie, sur un biais de confirmation et de renforcement de mes propres convictions quant au fait que la vie soit le principe directeur ultime de ce que sont tous les êtres et de leurs liens avec la planète et, par delà, avec l'univers tout entier.

La connaissance de soi a été, pour moi et depuis très longtemps, un essentiel moral. J'ai été éduqué « à balayer devant ma porte » comme on me disait. Autrement dit à mettre en pratique la base même de la maxime socratique considérée, aussi, par d'aucuns, comme le fondement de toute connaissance (« ... et tu connaîtras l'univers et les dieux »). Aussi en viendrai-je à présent à ma propre expérience du travail sur soi-même et de la conscience de soi en lien avec l'apprentissage de l'altérité consciente (nous sommes incontournableement des êtres sociaux). Pour faire suite à la problématique de la conscience d'un point de vue scientifique, il me paraît intéressant de recentrer l'analyse pleinement sous l'angle d'une subjectivité, de ma subjectivité.

Inutile de s'attarder sur l'ego, sur le « moi », sauf à dire que, s'il ne faut pas s'y complaire et en être l'esclave, on ne peut pas non plus s'en débarrasser... Pascal disait « *le moi est haïssable* »<sup>38</sup>. Peut-être, mais cette vision, qui condamne la simple humanité, est, pour moi, par trop « cathéchisante », faisant de la vie exclusivement l'anti-chambre d'une très hypothétique « vie éternelle ». Se haïr soi-même n'apportera aucun progrès sur soi en tant que mode unique de

38 De façon sarcastique, Paul Valéry a dit au sujet de cette pensée pascalienne : « Si l'ego est haïssable, alors aimer son prochain comme soi-même devient une ironie cruelle ». Mais les jansénistes ne faisaient peut-être pas grand cas de l'amour dû au prochain, tout le monde n'étant pas destiné à être touché par la « grâce »...

relation à soi-même. C'est se condamner à ne jamais être heureux de quoi que ce soit. C'est s'empêcher de vivre. C'est exclure la possibilité de la joie. Alors, non ! Il nous faut d'abord envisager notre ego, le regarder en face pour en ressentir le creux, le vide et l'ombre qu'il fait à toute vérité. Il nous faut désespérer de nous-mêmes, faire le vide, pour pouvoir commencer à lever le voile. Ce qui, loin de la haine est plutôt une forme d'amour !

André Comte-Sponville écrit dans son *Traité du désespoir et de la béatitude* (Tome 1, Icare) :

*Il faut commencer par le plus sombre, chercher « le vide, et le noir, et le nu », et dégager progressivement la lumière. Car la nuit est première. On n'aurait pas besoin autrement de penser. Il faut commencer par le désespoir. Cette « nuit obscure » de la pensée, c'est le silence. Il faut beaucoup de temps pour y atteindre, et beaucoup de courage. [...] Il faut d'abord se taire, et rentrer en soi. Car la nuit est en nous, point ailleurs, et en nous aussi la lumière. Mais il faut commencer par la nuit, vide et vague, comme dit la Bible, et y séjourner longtemps. Avant le premier jour et le premier matin, il y a l'infini des nuits. Avant le premier mot, l'éternité du silence. Il faut commencer par la solitude. Les autres nous distraient, nous divertissent, et nous éloignent de l'essentiel. Nous-mêmes ? Non. L'essentiel est en moi, mais n'est pas moi. En moi (dans mon corps) : ce vide. Il faut commencer par ce vide. Il faut commencer par l'angoisse. [...] Vérité de l'angoisse. Je découvre alors que je ne suis rien, qu'il n'y a rien en moi à découvrir, rien à comprendre, rien à connaître, que ce rien même.*

N'est-ce pas là une prodigieuse (et talentueuse !) description de ce qui habite (ou devrait habiter) le silence d'une méditation sur l'entrée en soi-même ?

Et c'est là surtout le début de la sagesse.

**Vivre, c'est lutter, et d'abord en soi. Et cette lutte est une perpétuelle transgression. Il nous faut toujours aller au-delà. ”**

C'est la lutte de soi avec (et peut-être contre) soi-même, autrement dit cet effort d'être (le *conatus*, disait Spinoza), de penser sa propre illusion sans l'annuler, c'est-à-dire de se désillusionner perpétuellement de soi sans s'abolir. Et c'est bien la vie même, en tant qu'elle affronte perpétuellement la mort qui, de partout et du plus profond d'elle-même, la guette, l'habite et la définit (le physicien dit : entropie ; le psychologue dit : pulsion de mort). Vivre, c'est lutter, et d'abord en soi.

Et cette lutte est une perpétuelle transgression. Il nous faut toujours aller au-delà. C'est ce que nous rencontrons sur notre chemin semé d'épreuves, de contradictions à résoudre.

Lorsque nos valeurs et nos réactions pulsionnelles se confrontent, nous pénétrons dans les mystères de notre psyché et de notre conscience. Nous savons depuis longtemps que nos instincts, nos illusions, nos désirs, nos passions et nos envies coexistent avec notre morale intérieure. Mais cette dernière peut s'avérer vaniteuse et passionnée, en particulier lorsqu'elle nous pousse vers des passions négatives (des « passions tristes » dirait encore Spinoza) comme la vengeance sans procès. À chaque étape de notre parcours, nous nous devons de revisiter notre intériorité, approfondir toujours et encore la connaissance de soi, le monde souterrain et ténébreux de notre conscience.

Il nous faut oser traverser notre propre chaos pour pouvoir nous structurer, et grandir en conscience et sagesse. C'est dans ce contexte que se trouvent les innombrables héros de la littérature et du cinéma, confrontés à la vengeance. Dans de nombreux cas, dans le western en particulier, le héros animé par son besoin de vengeance se légitime dans la mesure où on le montre poussé par le devoir de rendre la justice. Mais dans d'autres cas, moins nombreux, le héros interroge la contradiction entre vengeance et justice et finit

par renoncer à appliquer la loi du talion pour laisser place soit à une justice immanente soit à l'exercice de la justice légale dépassionnée et dépouillée de l'idée de règlement de compte.

Le désir de vengeance comporte l'accomplissement d'un sacrifice, celui du coupable en nous-mêmes, la possibilité de se mettre en question au-delà de toute culpabilité ; et par cela même, il nous invite à accepter d'abandonner une part de nous-mêmes, de banir cette tentation de se croire homme total, enfermé dans ses certitudes. Il nous invite à devenir un homme conscient de ses limites

et des contingences qui induisent son action. On conçoit aisément la tension angoissante et paradoxale que connaît le héros vengeur entre lui-même et celui dont il « doit » se venger. Le meurtrier est face à lui, mais a-t-il le droit de le tuer ? L'action et l'inaction sont l'une et l'autre périlleuses. Ne pas le tuer, c'est accepter le mal sans lutter et se condamner à trahir une attente ; le tuer, c'est transgresser les lois d'humanité et devenir soi-même ce que l'on combat : c'est-à-dire

**Incertitude de l'identité...  
Désespoir que de tenter  
de se connaître si l'on  
vise une connaissance  
parfaite et totale qui nous  
délimiterait et assoirait  
nos certitudes. ”**

un meurtrier. Or, dans un tel dilemme et un tel chaos intérieur, mu par le besoin d'agir qui l'anime parce qu'il est là pour ça, le héros ne peut que devenir ce meurtrier.

Après le temps de la douleur prostrée, viennent le besoin d'agir, le refus de l'impuissance et la pulsion donnée par une culture du geste affirmant des valeurs virils. Le débat intérieur entre renoncement et nécessité d'agir, si on ne peut le dépasser, entraîne le passage à l'acte. Alors, l'acte vient rompre le cercle vicieux du dilemme : le héros s'érige, à titre individuel, en justicier. Cet acte est assurément une épreuve ; il illustre un de ces moments de mise en difficulté, où l'on s'éprouve soi-même en allant au-delà des chemins du connu,

en allant là où semble nous appeler un devoir, sans avoir vraiment conscience de son contenu et de ses conséquences. Cette rencontre d'un autre en soi, toujours possible à chaque expérience ou épreuve que nous présente la vie, montre à quel point il est illusoire de se penser comme individu global, tout entier décrit par une identité définie. Incertitude de l'identité... Désespoir que de tenter de se connaître si l'on vise une connaissance parfaite et totale qui nous délimiterait et assoirait nos certitudes. Comme l'écrit Henri Michaux : « Tu es contagieux à toi-même, souviens t'en. / Ne laisse pas «toi» te gagner. » Et je précise : Non ! Laisse plutôt l'autre-en-toi t'éprouver.

Alors, une seule chose est nécessaire : être intimement pénétré du sentiment que l'on ne sera jamais autant soi-même que lorsque que l'on n'aura plus rien de commun avec le soi qu'on croit être. Autrement dit, si une sortie du désespoir peut être envisagée, c'est à la condition que la balance demeure toujours égale entre ipséité et altérité, être et devenir, être soi et devenir autre, et que l'un n'annule jamais l'autre.

Or, nous le savons, la vengeance, par exemple, n'amène qu'une blessure supplémentaire. Elle ne lave pas, ne guérit pas la douleur originelle. Le mal est toujours là après la vengeance. Si la transgression provoque une dualité, un dédoublement, une tension extrême entre notre désir et notre conscience morale, cette transgression ne devient « positive » que si elle nous aide réellement à mieux nous interroger sur nos valeurs, nos limites, nos désirs. Elle nous apprend en fait à mieux nous connaître et nous aide à nous dépasser, nous transcender vers un comportement en adéquation avec le devoir et la justice jusqu'à son évolution vers l'équité, c'est-à-dire la capacité de s'élever au-dessus des conditions subjectives du jugement (conditions sociologiques, psychologiques, idéologiques, etc.) et de pouvoir réfléchir, pour celui qui juge, sur la valeur de son propre jugement à partir d'un point de vue universel – point de vue qu'il ne peut assurément déterminer qu'en partant du point de vue d'autrui.

Mais au milieu, il y a l'affirmation d'un devenir possible malgré la douleur et le désespoir. Car l'amour est toujours là, auquel nous avons été enjoints depuis le début de notre existence comme une condition de la vie, comme nourriture de ce qui porte notre richesse de sentiments et d'émotions.

L'instauration d'un lien d'amour est un acte qui a besoin de prendre racine dans notre propre richesse intérieure et de reposer sur le socle profond et solide des valeurs qui assoient la confiance en soi – qui est autre chose que l'affirmation péremptoire de soi –, qui permet l'ouverture aux autres – qui est autre chose que la séduction –, et qui accroît l'étendue de notre capacité à créer du lien – en dehors de toute manipulation, en dehors de toute appropriation.

Ainsi, l'amour, dans son éclosion possible, passe-t-il nécessairement par l'approfondissement de la connaissance de soi. Mais pour ce faire, il est nécessaire de se distancier de son ego. Tant que l'on est le jouet des hauts et des bas de l'ego toujours prêt à souffrir de ne pas être reconnu sous le jour où nous voudrions qu'il soit vu, non pas tel qu'il est mais tel que nous voudrions qu'il soit, tant que nous en restons à ce stade, le fond de la relation à nous-mêmes est la haine de soi, le dégoût et le rejet de cet impuissant qui ne parvient pas à se faire passer pour qui il veut. Car la haine de soi est elle-même le produit de l'amour-propre parce qu'ils se fondent l'un comme l'autre dans la structure du désespoir.

C'est en avançant sur le chemin du souffrir qu'une rencontre a lieu. En effet, sur ce chemin, c'est nous-mêmes que nous rencontrons. Comme si nous nous heurtions à quelqu'un d'autre, nous nous retrouvons devant nous-mêmes comme devant un obstacle qui nous renvoie à notre impuissance à le surmonter. Le mouvement même de cette butée sur soi est celui du désespoir : car nous vient alors le désespoir de n'être rien d'autre que nous-mêmes, rien d'autre qu'un moi qui souffre ; cet autre auquel nous nous étions heurtés sur le chemin d'une existence souffrante, c'était nous, privés de l'espoir d'être un autre. Il faut alors abandonner le simple espoir, qui est toujours espoir de quelque chose, donc incertain, illusoire,

pour rencontrer l'espérance qui est la vertu qui ouvre l'avenir, qui dit que quelque chose de l'ordre de l'accomplissement de soi est possible, là, devant nous, qu'avec la foi en la vie, demain est, comme aujourd'hui, le moment de construire son bonheur et de participer à celui d'autrui.

Et, même si nous sommes constamment jouet d'illusions, la vérité est en nous : la liberté est une illusion mais le désir de liberté est une réalité ; l'amour absolu ne se trouve guère entre les humains

mais tous en rêvent et ce rêve est réel ; nous cherchons la beauté idéale mais nous savons nous émerveiller de ce qui, simplement, nous semble beau ; la justice parfaite n'existe pas mais la soif d'équité nous anime ; la perfection est inatteignable mais nous pouvons travailler à nous perfectionner ; l'unité n'est pas manifeste à nos yeux car nous ne percevons que la double face des choses mais pourtant, inlassablement nous œuvrons, d'esprit et de cœur, pour réunir ce qui est épars... Et si le « *Je est un autre* » de Rimbaud, cette affligeante mais néces-

**Et, même si nous sommes constamment jouet d'illusions, la vérité est en nous : la liberté est une illusion mais le désir de liberté est une réalité. ”**

saire rencontre de l'altérité en nous-mêmes, cette épreuve de la trahison d'un miroir infidèle mais salutaire, est à proprement parler désespérant, ce dés-espoir, ce renoncement à l'espoir, toujours illusoire, est la clé qui ouvre la barrière qui nous sépare de cette vérité connue depuis toujours mais toujours à atteindre et à porter plus haut, affirmation ultime de notre propre lumière intérieure.

« Va vers ton risque » dit René Char. Or, le risque ultime n'est-il pas la confrontation avec soi-même ? La découverte désespérante de sa propre vacuité et la découverte déroutante de sa propre multiplicité ? Comment s'y retrouver ? Mais ce risque est une chance, si on veut bien le prendre. Car, la vie bonne, ne pouvant pas se complaire dans la résignation, est nécessairement compréhension et accomplissement de notre humaine condition car dire oui à la

vie c'est faire renaître la joie et dans la joie, la haine laisse l'amour passer devant et l'injuste cède le pas à l'action juste et équitable.

« Je ne bâtis que pierres vives. Ce sont hommes. » disait Montaigne. Minéraux (solides) mais vivants (précaires). Illusoires mais réels. Uniques mais divers. Limités mais infinis. Permanents mais changeants, « Tel qu'en nous-mêmes l'éternité nous change... » dirons-nous pour paraphraser Mallarmé. Vacuité mais plénitude, telle est notre condition soumise à la vie qui ne se soucie que de se perpétuer en se diversifiant et qui accomplit son dessein au travers de nos désirs. Face à la profusion de la vie et à son énergie inépuisable, tant qu'existent les conditions de son accomplissement, incarnée dans des organismes éphémères, tous destinés à disparaître, nous n'en sommes rien que les instruments. Mais nous sommes tout également car la vie est en nous : désir de liberté, besoin d'agir, soif d'amour et de justice, les yeux tournés vers la lumière éclairant la reconnaissance de l'altérité, au dedans comme au dehors.

Mieux je me connais et plus facile est ma rencontre avec autrui dans ce moment où s'évanouit la crainte, où l'étranger perd son étrangeté.

## **ANNEXES**

### **Annexe 1 - Théories de la consciences**

Parmi les quelques dizaines de théories de la conscience, les plus porteuses en Neurosciences sont, semble-t-il, essentiellement la théorie de l'ordre supérieur qui postule que lorsque l'être humain devient conscient de quelque chose (un stimulus visuel, par exemple) celui-ci est intégré à une métareprésentation dans le cortex cérébral ; la théorie du processus récurrent qui affirme que la perception visuelle consciente nécessite une boucle d'informations allant des zones cognitives supérieures aux zones de traitement sensoriel de premier ordre et inversement ; la théorie de l'information intégrée (IIT, acro-

nyme anglo-saxon) qui suppose que la conscience est le résultat d'une structure intégrée de l'information et que, en principe, tout système complexe doté d'un type de structure d'information adapté pourrait être conscient (ce qui n'est pas le cas d'une intelligence artificielle car sa structure n'est pas la bonne, car selon les tenants de la IIT, la conscience dépend du support c'est-à-dire des cellules biologiques); enfin, autre théorie (et on s'en tiendra là) celle de l'espace neuronal global de travail (GNWT, acronyme anglo-saxon) qui considère que l'information entre dans la conscience dès lors que le traitement local devient global, c'est-à-dire quand l'information est diffusée dans un « espace de travail » à l'échelle du cerveau global impliquant notamment le cortex préfrontal<sup>39</sup>. L'existence d'une telle structure dans le cerveau rendrait possible son imitation en intelligence artificielle et permettrait la réalisation d'une machine consciente...

À ces théories neuroscientifiques il faut ajouter les théories philosophiques qui vont de l'affirmation de l'inexistence pure et simple de la conscience à des idées plus ou moins mystiques, en passant par la conviction que l'esprit humain est entièrement explicable. Citons, par exemple, « l'éliminativisme » pour lequel les processus mentaux sont entièrement fonctionnels ce qui élimine la nécessité de la conscience ; le « réductionnisme » (ou physicalisme ou matérialisme) dans lequel la conscience est décomposable en parties constitutives et explicable par des éléments fonctionnels simples, conception à partir de laquelle se sont élaborées l'IIT et la GNWT ; le « mystérianisme » pour lequel la conscience reste définitivement inexplicable pour nos pauvres capacités humaines ; le « dualisme » pour lequel la conscience est métaphysique donc non matérielle ce qui implique que le monde ne se décrit pas uniquement selon des lois physiques ; « l'épiphénoménisme » qui suppose que les mondes mental et physique n'interagissent pas – la conscience étant un épiphénomène<sup>40</sup> ...

.....  
 39 Source : *Pour la Science*, Hors série, mai-juin 2025.

40 *Ibid.*

De toutes ces philosophies, celle qui sous-tend nombre de recherches c'est le « physicalisme » dont la base est que l'univers est fait de matière physique et que les états de la conscience sont soit identiques à des (ou bien émergent de) configurations spécifiques de cette matière physique. Pour autant, cela ne signifie pas qu'il faille réduire les processus mentaux aux seules fonctionnalités du cerveau.

### Annexe 2 - Qu'est-ce que percevoir ?

Nos perceptions ne nous parviennent pas étiquetées, tel objet, telle couleur, telle odeur, telle note de musique, etc., non plus avec la mention de leur type, visuel, olfactif, auditif, tactile ou thermoceptif ou encore proprioceptif. « Comment le cerveau transforme-t-il ces signaux sensoriels par nature ambigus en un monde cohérent de perceptions peuplées d'objets, de personnes et de lieux ? »<sup>41</sup> En posant cette question, Anil Seth<sup>42</sup> entend développer l'idée que le cerveau est « une machine à prédire ». Ce que nous voyons, entendons, ressentons, « n'est rien de plus que la meilleure estimation des causes de ces données sensorielles » et que « les contenus conscients sont une sorte de rêve éveillé - une hallucination contrôlée - qui est à la fois plus et moins que ce qu'est le monde réel. » Moins, parce que nous ne percevons pas la réalité dans sa totalité ; plus, parce que nous incluons notre subjectivité dans ce que nous percevons de la réalité.

Cette conception de la perception correspond tout à fait au regard que la phénoménologie pose sur le monde. Aussi, « l'objectif premier d'une science de la conscience est-il d'expliquer, de prédire et de contrôler les propriétés phénoménologiques de la perception consciente. » C'est-à-dire « expliquer pourquoi une expérience consciente spécifique est ce qu'elle est – pourquoi elle présente ces propriétés phénoménologiques spécifiques – en termes de mécanismes physiques et de processus dans le cerveau et dans le

41 Anil Seth, *op. cit.*, p.92.

42 Anil Seth est professeur de neurosciences cognitives et computationnelles à l'université du Sussex (UK).

corps»<sup>43</sup>. Ainsi existe-t-il autant de façon différentes d'être conscient que d'organismes conscients.

### Annexe 3 - Nos perceptions sensorielles sont des inférences

En fait, le fonctionnement du cerveau peut très bien être figuré par les mathématiques des probabilités et particulièrement par l'inférence bayésienne qui formalise un type de raisonnement (abductif<sup>44</sup>) remontant des effets observés vers leurs causes probables. L'inférence bayésienne donne une méthode efficace pour décrire comment se mettent à jour nos croyances sur un phénomène lorsque de nouvelles données sont à prendre en compte. Une croyance *a priori* se modifie sous l'influence d'un élément vraisemblable et donne une nouvelle croyance et cette croyance *a posteriori*, étant une meilleure estimation, devient la nouvelle croyance *a priori* susceptible à son tour d'être modifiée et ainsi de suite dans un processus permanent.

Les vraisemblances dans le cerveau codent des correspondances qui vont des causes potentielles vers les signaux sensoriels. Le cerveau combine en continu les *a priori* et les vraisemblances. La perception est donc un processus dynamique qui ajuste à chaque instant mon approximation de la réalité, approximation dont j'ai besoin qu'elle soit le plus possible en adéquation avec ce qui m'est nécessaire pour vivre dans le monde. Cette fiabilité, indispensable sans être nécessairement absolue, s'établit entre l'information *a priori*, par exemple à quoi ressemble un bus dans la rue (un « modèle génératif » qui est soit précisément une chose particulière soit des éléments qui vont me permettre de relier cette chose à une catégorie que je peux identifier), et la confiance que j'ai dans la perception qui est la mienne de ce quelque chose que je distingue et dont je vais me convaincre qu'il s'agit bien d'un bus et donc d'un danger potentiel, si je traverse la rue, ou bien la réalisation d'une attente, au fur et à mesure que ma perception va se corriger et se

.....  
43 Anil Seth, *op. cit.* p. 32.

44 Mode de pensée qui formule l'hypothèse la plus plausible pour expliquer un ensemble de faits.

préciser. C'est en ce sens que percevoir constitue une prédiction de ce que j'ai à connaître de la réalité, cette connaissance relevant de ma subjectivité.

Ce processus s'illustre très bien en termes de probabilités. Parmi toute la variété des distributions de probabilité, la distribution gaussienne est tout à fait appropriée pour représenter ce processus qui va des probabilités *a priori* aux vraisemblances et aux probabilités *a posteriori*, processus qu'on désigne sous les termes de « croyances bayésiennes », ainsi nommées parce qu'elles sont un état des connaissances et non un état du monde réel. La valeur moyenne de probabilité donnée par le sommet de la courbe de Gauss (en forme de cloche), et la précision (ou écart-type) donnée, par exemple, par la distance qui sépare le point médian de la pente ascendante de la courbe et le point médian de la pente descendante, sont deux valeurs appelées paramètres de la distribution gaussienne. Ces paramètres mesurent très bien le niveau de fiabilité de la perception. Une distribution avec un pic aigu, c'est-à-dire une grande précision (écart-type faible), correspond à un niveau de confiance élevé. Les probabilités *a priori*, les vraisemblances et les probabilités *a posteriori* pertinentes, peuvent donc être vues comme des distributions de probabilité spécifiées par une moyenne et une précision. Pour chaque distribution, la moyenne signifie que cette masse qui arrive du bout de la rue est probablement le bus que j'attends, et la précision correspond à la confiance que mon cerveau attribue à cette probabilité. « Le théorème de Bayes est la base d'un standard optimal pour l'inférence perceptive. Il fournit le meilleur scénario pour ce que les cerveaux devraient faire en essayant de se figurer les causes les plus probables des données sensorielles »<sup>45</sup>.

Ce qui est aussi très intéressant c'est que ces bases mathématiques sont également celles de la conception des réseaux de neurones artificiels qui servent à programmer des intelligences artificielles

.....  
45 Anil Seth, *op. cit.* p. 126.

(IA). C'est, en effet, le plus souvent l'inférence bayésienne qui va permettre d'évaluer le degré de pertinence de la réponse donnée par l'opération confiée au réseau, opération très élaborée qui ressortit à du tri et de la sélection. La multiplication des couches de réseaux de neurones, la gestion des réponses apportées, permettent, aujourd'hui d'élaborer les programmes d'IA génératives grâce à la puissance de calcul des processeurs (environ 1018 opérations en virgule flottante par seconde).

#### **Annexe 4 – Le principe de l'énergie libre**

Je pensais éluder la question du principe de l'énergie libre (PEL) qui est, lui aussi, riche de tout un arsenal mathématique et qui enracine, de la sorte, la théorie de l'animal-machine dans la physique en tant qu'elle tente de répondre pertinemment (mathématiquement) à la question de ce que c'est qu'être en vie c'est-à-dire de se maintenir dans des états statistiquement attendus et de résister, ainsi, à la pression de la seconde loi de la thermodynamique qui veut que l'entropie d'un système isolé augmente avec le temps. L'énergie libre étant la quantité d'énergie disponible pour fournir du travail à température constante, les organismes ayant besoin de se maintenir dans un état de basse entropie, ils minimisent de manière active cette quantité mesurable appelée énergie libre.

Les mathématiques du PEL montrent que, pour un organisme, l'énergie libre est essentiellement identique aux prédictions sensorielles. Pour un organisme, en effet, l'entropie qui importe c'est l'entropie sensorielle, celle des états qui le mettent en contact avec son environnement. Se maintenir en vie, c'est minimiser son entropie sensorielle afin de minimiser les erreurs de prédiction sensorielle. Nous voyons, une fois encore, que nous avons besoin de modèles pour établir des prédictions qui à leur tour définissent les erreurs de prédiction. Selon le PEL, c'est par le fait d'avoir ou d'être un modèle qu'un système peut juger si ses sensations sont statistiquement pertinentes. Minimiser l'énergie libre exige que l'organisme ait (ou soit) un modèle de son environnement qui inclut son propre corps. Il s'agit de réduire la différence entre les signaux

prédits et les signaux réels en mettant à jour les prédictions et en menant des actions.

Reposant sur des hypothèses mathématiques plausibles, l'énergie libre se révèle être identique à l'erreur de prédiction :

*[...] cela veut dire que la globalité du traitement prédictif et des hallucinations contrôlées, de l'inférence active et de la perception orientée vers le contrôle – et également de la théorie de l'animal-machine – peut être comprise à travers le prisme d'un PEL comme découlant d'une contrainte fondamentale sur ce que cela signifie d'être en vie...<sup>46</sup>*

46

Anil Seth, *op. cit.*, p. 234.

## AU COMMENCEMENT LE *MUTHOS*

Par Jacques Samouelian



« Et maintenant, dites-moi, Muses, habitantes de l'Olympe – car vous êtes, vous, des déesses : partout présentes, vous savez tout ; nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien. »  
(Homère, *Iliade*, II, 485-486.)

Le mot *muthos* (μῦθος) est un terme provenant de la Grèce antique. Mais son origine est incertaine, très ancienne, antérieure à la Grèce, possiblement issue d'une racine indo-européenne. À l'origine, il signifie « parole », « récit » ou « discours ». En Grèce précisément, il désigne une forme de discours narratif, transmis oralement, pouvant s'appliquer à des légendes, des contes ou des récits épiques. Il est classique d'opposer le *muthos* au *logos*, c'est-à-dire au discours rationnel ou argumenté, dont l'émergence a affaibli la portée du *muthos*. En effet, au moment de l'avènement du christianisme, le *muthos* est effacé, au point qu'à la fin du premier siècle, la première phrase du prologue de l'Évangile de Jean peut affirmer la primauté du *logos* : *Au commencement était le Logos...*

À l'échelle de l'Histoire, l'affirmation johannique est récente puisqu'elle traduit plutôt le commencement du christianisme, précisément la rencontre entre la pensée hébraïque (la parole créatrice

de Dieu) et la philosophie grecque présente déjà depuis plusieurs siècles en tant que principe d'ordre et de raison.

À ses débuts, le christianisme ne s'oppose pas frontalement au *muthos* : il s'inscrit plutôt dans une tradition de récits symboliques qu'il interprète dans une perspective théologique.

Mais quelle que soit la validité de la formulation johannique, la question de l'articulation entre ces deux formes de discours, *muthos* et *logos*, n'est pas close pour autant, et pose une autre question essentielle : où se situe le commencement dans l'histoire de la pensée ? Est-ce par le *muthos*, qui deviendra le mythe, ou est-ce par cette rationalité du *logos* ? Lequel précède l'autre ?

### **Muthos**

Au commencement, tout est *muthos*. Dès les origines de l'humanité, on trouve des récits sacrés mettant en scène les dieux et les héros. Les premiers *muthoi* ont probablement émergé dans les sociétés préhistoriques, sous forme de récits oraux s'attachant à expliquer les mystères de la nature, les cycles de la vie ou les phénomènes naturels, avec souvent une dimension spirituelle ou religieuse.

En Mésopotamie, entre -3000 et -1000, Sumériens, Akkadiens, Babyloniens et Assyriens connaissent ce concept. Des textes comme l'*Épopée de Gilgamesh* ou le *Mythe d'Atrahasis* (le déluge mésopotamien) sont des récits sacrés comparables aux *muthoi* grecs. On retrouve également de tels récits en Égypte antique, en Anatolie et chez les Hittites. La fin de l'âge mycénien (vers -1200) marque un tournant majeur de l'histoire grecque. En effet, dans le millénaire qui suit et qui se partage entre l'âge dit « obscur » (de -1200 à -800) et l'âge dit « archaïque » (de -800 à -480), s'ouvre une ère au cours de laquelle *muthos* et *logos*, qualifiés de *hieroi* (sacrés), commencent à se différencier très progressivement.

Avec l'émergence des civilisations, notamment au cours de l'âge archaïque, les *muthoi* prennent des formes plus élaborées. Au temps d'Homère (-850) et d'Hésiode (-800), le *muthos* se structure

en récit fabuleux, c'est-à-dire en « récit qui prend sa source dans l'imaginaire », dont la forme reste orale, anonyme et collective, sans ces connotations de fiction ou d'irrationalité qu'on lui attribue aujourd'hui. Pour Mircea Eliade, ces récits racontent une histoire sacrée, un événement qui aurait eu lieu « dans le temps fabuleux des commencements ». Autrement dit, à un moment, quelque chose s'est produit et a commencé à être.

Le *muthos* raconte les exploits des dieux et des héros, et s'attache à exprimer les valeurs culturelles, les normes sociales et les conflits, ainsi qu'à donner un sens à la destinée humaine. Cette narration est collectée et transmise par les poètes. Mais ces derniers n'en sont pas les inventeurs : ils puisent dans le fonds public, demandent parfois à des médiateurs, en l'occurrence dans l'antiquité grecque aux Muses, de leur donner l'inspiration et garantir la validité de leur propos<sup>1</sup>. Quant à la source de ce fonds commun, c'est évidemment le divin auquel le poète doit son inspiration. Cette narration est bien souvent énigmatique car si « seul le dieu est sage », dépositaire du vrai, son message peut être aussi hermétique que parcimonieux et nécessite donc d'être interprété. Ce qui confère au poète une place éminente dans le monde. La transmission de cette parole se fait de bouche à oreille, jusqu'au moment où l'écriture s'est imposée, laquelle, en fixant les récits, a contribué à les complexifier<sup>2</sup>.

### **Du *muthos* au *logos***

À partir du VI<sup>e</sup> siècle avant notre ère, avec les présocratiques (Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide...), commence à émerger un nouveau mode de pensée : le *logos* (λόγος). Dérivant du *muthos*, ce terme, qui signifie à la fois « discours », « raison » et « raisonne-

1 Le début de l'*Odyssée* d'Homère, composée vers la fin du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., commence ainsi : « Dis-moi, Muse, ce sage héros qui erra si longtemps, après qu'il eut renversé la citadelle sacrée de Troie... »

2 Claude Lévi-Strauss a analysé les conséquences de ce passage à l'écrit.

ment », marque une transition vers une approche plus rationnelle, logique et démonstrative du monde.

À son apparition, le *logos* renvoie le *muthos* au domaine des fausses vérités, des opinions erronées, de la rumeur ou du discours de circonstance. Le *muthos* tout puissant des origines perd son hégémonie et glisse de son sens premier vers celui de « mythe » tel qu'il est compris de nos jours, c'est-à-dire une histoire qui nous parle certes, mais sur laquelle nous prenons un recul nécessaire parce que nous avons conscience qu'elle ne relève pas du réalisme. Il existe donc une différence essentielle entre le *muthos* et le mythe. Le *muthos*, récit sacré, légendaire, suscitait une adhésion fondée sur plusieurs mécanismes sociaux, culturels ou psychologiques. Tout d'abord, la transmission orale assurait une présence constante de ces histoires dans la vie quotidienne, ordinaire et festive (théâtre, festival...). D'autre part, l'intégration de ces récits aux rites religieux leur conférait un statut de vérités sacrées expliquant l'origine du monde, les phénomènes naturels et les comportements humains. Enfin, la croyance à ces récits renforçait un sentiment d'appartenance communautaire. Une telle adhésion répondait dans les faits à une forme de croyance particulière, dite « croyance assertive », au sens où il est inconcevable de l'imaginer fausse, ce qui n'est évidemment pas le cas du mythe.

Cette évolution du *muthos* vers le *logos* a une explication : comment imaginer que le monde eût pu rester figé sur cette représentation fabuleuse de son histoire ? Mais en se développant au détriment du *muthos*, le *logos* a entraîné un affaissement de tout ce qui dans les traditions, les récits, les histoires, relevait de l'imaginaire, cela afin de mieux valoriser l'ordre du rationnel, de historique, du factuel.

Le processus s'est organisé progressivement. Très schématiquement, on peut dire qu'avec le développement de l'écrit, on assiste à l'apparition, dans la pensée grecque, de la notion de *phusis* (φύσις), terme qui signifie « croissance », « développement », et plus largement « ce qui naît et se développe par soi-même ». Il ne s'agit pas seulement de désigner la nature, inerte ou vivante, mais aussi d'énoncer l'existence du principe dynamique qui anime le monde. Les premiers penseurs

qui vont s'attacher à étudier cette *phusis* sont les présocratiques qui se donnent pour objectif d'étudier la totalité des phénomènes, soit tout ce qui est et tout ce qui se produit<sup>3</sup>. Ainsi, Héraclite voit la *phusis* comme un processus de transformation perpétuel, en lien avec son idée que « tout s'écoule », et fait du *logos* un principe cosmique d'ordre et de raison. Avec Parménide, le *logos* devient « Voie de la Vérité » et se sépare de la « Voie de l'Opinion », la *Doxa*. D'autres sophistes (Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos, Thrasymaque...) font de lui un instrument de persuasion. Quant à Thalès et Pythagore, ils contribuent à la naissance des premières sciences : mathématiques, géométrie, astronomie. Et aux cosmogonies qui tentaient de répondre à la question de la genèse du monde, succèdent les cosmologies qui s'interrogent sur son fonctionnement.

Ainsi, dès le VI<sup>e</sup> siècle et tout au long du V<sup>e</sup>, les présocratiques ne se satisfont plus de la tradition poétique du *muthos* comme explication de la création du monde<sup>4</sup> ou des phénomènes naturels, mais vont s'attacher à chercher des interprétations rationnelles, élaborées par la pensée logique et discursive.

### **Logos**

Thucydide pose ainsi les premiers jalons de l'histoire conçue comme discipline relevant d'une démarche objective. Chroniqueur méthodique de *La Guerre du Péloponnèse*, il dénonce « les logographes qui, en écrivant l'histoire, sont plus soucieux de plaire à leur public que d'établir la vérité. Les faits dont ils nous parlent sont incontrôlables. Ils se sont, au cours des âges, parés des prestiges de la fable (*muthos*), perdant ainsi tout caractère d'authenticité ». Au *muthos*

3 Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les grands phénoménologues du XX<sup>e</sup> siècle, au premier rang desquels Edmund Husserl, fondateur d'une revue intitulée *Logos*, et Martin Heidegger, reconnaître et réhabiliter les présocratiques, Heidegger trouvant même chez eux un écho anticipé de ses propres intuitions sur la question de l'être.

4 Xénophane (vers -570 - vers -475) est l'un des premiers à dénoncer la naïveté du *muthos*. Au polymorphisme des représentations du divin, il oppose une idée qui fera son chemin : le *Principe est Un*.

fondé sur le oui-dire, il faut substituer l'exacte chronologie des événements et des paroles.

Au IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, au nom du Vrai, mais aussi du Beau et du Juste, Platon élargit davantage le fossé entre *muthos* et *logos* et fait de ce dernier le principe central de la compréhension du monde : non seulement un discours logique, mais aussi une méthode

de recherche de la vérité<sup>5</sup>. La dialectique, en tant que processus dynamique procédant par une succession de questions et de réponses, devient l'instrument principal de recherche de la vérité. Elle vise à écarter les opinions erronées pour parvenir à une connaissance véritable (*épistémè*).

**Aux cosmogonies qui tentaient de répondre à la question de la genèse du monde, succèdent les cosmologies qui s'interrogent sur son fonctionnement. ”**

Néanmoins, tout en critiquant *le muthos* des poètes comme Homère et Hésiode, Platon reconnaît l'importance de ces

récits dans la formation de la culture et des valeurs. Dans *Les Lois*, par exemple, il préconise le recours aux mythes pour éduquer les citoyens, car ces récits peuvent influencer l'imaginaire collectif de manière plus puissante que les raisonnements abstraits. Le mythe est donc vu comme un outil à même de guider les individus dans la formation de leur caractère et de leurs valeurs, en particulier lorsqu'il s'agit de concepts qui ne peuvent être entièrement appréhendés par la raison seule. Ainsi, le mythe de l'Atlantide dans le *Timée* et dans le *Critias* permet une réflexion sur la décadence des sociétés humaines et sur la nécessité de la justice.

5 À condition, bien sûr que le *logos* ne soit pas détourné de sa fonction et utilisé à des fins manipulatrices et malhonnêtes. C'est précisément la critique que dans *Gorgias* et *Protagoras* Platon adresse aux sophistes.

De même, dans *La République*, le mythe de l'anneau de Gygès permet à Platon de traiter de questions éthiques et morales. Gygès, un berger qui a trouvé un anneau magique lui permettant de devenir invisible, l'utilise pour commettre impunément des actes immoraux. Le mythe pose la question suivante : qu'est-ce qui peut empêcher une personne de commettre l'injustice si elle se sent impunie ? Platon nous invite à réfléchir au rôle de la justice dans la société et à la nature de la moralité.

**Platon incarne un moment clé de l'évolution de la pensée grecque, lorsque la rationalité devient le fondement de la philosophie, le mythe étant relégué à un rôle secondaire, un outil pertinent pour comprendre et symboliser les grandes vérités humaines. ”**

Le *logos* est aussi au cœur de la théorie platonicienne des Idées : le monde sensible perçu par les sens n'est qu'une pâle imitation du monde des Idées ou Formes, réalités immuables et éternelles ne pouvant être appréhendées que par le *logos*, et non par les sens toujours trompeurs et éphémères. Le *muthos* demeure un outil narratif utile pour offrir des leçons de vie, illustrer certaines vérités, mais il n'est pas un chemin sûr vers la compréhension du monde, et surtout, il ne permet pas d'atteindre la réalité ultime, intelligible par l'esprit et non par les sens. Le *logos* devient la voie royale vers la connaissance de cette réalité, celle des Idées, tandis que le *muthos* est limité dans sa capacité à saisir la vérité absolue. Platon incarne ainsi un moment clé de l'évolution de la

pensée grecque, lorsque la rationalité devient le fondement de la philosophie, le mythe étant relégué à un rôle secondaire, tout en demeurant un outil pertinent pour comprendre et symboliser les grandes vérités humaines.

Après Platon, Aristote poursuivra sur cette voie. En cherchant à réaliser une encyclopédie du *savoir vrai*, il abandonne au *muthos* ce que le *logos* ne peut encore expliquer. Dans la *Métaphysique*, la

*phusis* et le *logos* sont les modes d'approche privilégiés pour expliquer les phénomènes naturels. Mais Aristote reconnaît au *muthos* une importance dans l'art et la culture et, dans la *Poétique*, fait du *muthos* l'élément central de la tragédie, par l'intrigue, sa structure narrative, comme étant ce qui donne du sens à une œuvre dramatique. La *catharsis* (κάθαρσις) provoquée par la représentation théâtrale, où le mythe est évidemment central, est indispensable pour transmettre des vérités morales et psychologiques, là où le *logos* est en difficulté. Enfin, dans la *Rhétorique*, il distingue le *logos* qui doit relever de la rationalité et non de la manipulation telle que la pratiquent les sophistes, de l'*ethos* où domine l'autorité morale du locuteur, et du *pathos*, c'est-à-dire l'émotion, parce que les histoires sont un puissant outil pour émouvoir et convaincre.

Entre les IV<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles avant notre ère, c'est le stoïcisme qui va assurer primauté de la raison analytique. Ses représentants les plus célèbres, Cicéron, Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle considèrent le monde (*cosmos*, en grec κόσμος), comme un tout rationnellement ordonné, régi par un principe, le *logos*, la raison humaine étant une parcelle de la raison universelle. Les dieux du *muthos* sont considérés comme des fabulations qui ne correspondent pas à la réalité rationnelle du cosmos régi par le *logos*, une raison divine qui ordonne le monde. Il convient de vivre en accord avec la *phusis* et le *logos*. Les récits mythologiques ne doivent donc pas être pris au pied de la lettre, car ils véhiculent des idées fausses sur les dieux et l'ordre du monde.

### **Du *muthos* à la Révélation**

Le monothéisme va reprendre ce raisonnement, non pas en poursuivant le processus de rationalisation du *muthos*, mais en le transfigurant en une vérité révélée. Le christianisme réinvestit le *muthos* d'un sens sacré et salvateur. Car si l'être humain a été créé à l'image de Dieu, il n'en est pas moins imparfait ; il n'est qu'imitation, *ressemblance de la Raison divine*. En conséquence, pour le christianisme, seul Dieu, qui est le *logos* incarné dans le Christ, possède une Raison et une Vérité intégrales, et l'homme ne peut s'en approcher que par

une *révélation*. C'est cette idée que l'on retrouve dans la version originale du prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le *Logos*, et le *Logos* était auprès de Dieu, et le *Logos* était Dieu<sup>6</sup> ». Et en 2005 encore, le cardinal Ratzinger, avant de devenir le pape Benoît XVI, affirmait :

*Nous devons nous souvenir que le christianisme est la religion du Logos, foi dans le Creator Spiritus, dans l'esprit créateur, de qui procède tout ce qui existe<sup>7</sup>.*

Le *logos* est ainsi devenu l'expression du dogmatisme religieux et *a contrario*, le *muthos*, ainsi que le mythe qui en dérive, ont perdu leur place. Hors de question en effet d'accorder le moindre crédit aux superstitions provenant de l'Antiquité, des Barbares ou des païens ! Ces cultures seront stigmatisées et on n'hésitera pas à

détruire tout ce qui ne répond pas d'une manière ou d'une autre à cette pensée dominante. Que de textes antiques ont été ainsi détruits par ce christianisme absolu des origines !

**La pensée occidentale a fondé son autorité intellectuelle et morale sur une séparation anthropologique entre les peuples occidentaux détenteurs d'un discours légitime et les autres, empêtrés dans une parole mythique. ”**

### **Logos contre muthos**

Cet héritage est le nôtre. La pensée occidentale a fondé son autorité intellectuelle et morale sur une séparation anthropologique entre les peuples occidentaux détenteurs d'un discours légitime, puisque fondé sur la rationalité du *logos* dogmatique, et les autres,

6 Notons qu'en s'institutionnalisant, le christianisme s'est heurté à une difficulté de traduction de *logos*. Les catholiques ont choisi « Verbe », tandis que les protestants ont opté pour « Parole ».

7 *L'Europe dans la crise des cultures*, discours prononcé le 1<sup>er</sup> avril 2005, veille du décès de Jean-Paul II, au monastère de Subiaco. *Documentations catholiques*, Hors-série « Discours et conférences de Vatican II à 2005 », traduction de Michel Taillé.

empêtrés dans une parole mythique, et qui doivent en quelque sorte être éduqués malgré eux.

Ainsi, avec les expéditions transocéaniques entre le XVI<sup>e</sup> et le XVIII<sup>e</sup> siècle, puis les conquêtes coloniales qui suivront, cette discrimination s'étendra de l'intérieur vers l'extérieur des frontières européennes et elle explique sans doute en grande partie le rejet du modèle occidental qui s'exprime de nos jours.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, l'essor du capitalisme, en même temps que ses contre-réactions politiques, suscite un espoir fou : enfin, grâce à la raison et la science, tous les problèmes de l'humanité pourront être réglés. C'est l'ère du positivisme d'Auguste Comte, qui soumet les connaissances acquises à l'épreuve des faits, se veut une avancée vers davantage de rationalité scientifique et écarte tout ce qui pourrait relever d'une spéculation de nature métaphysique, notamment sur ce que l'on nomme *les causes premières*. Le *logos* a achevé sa mutation vers le domaine de la rationalité.

### **Vers une remise en cause de l'hégémonie du logos**

Pourtant, avec la Réforme, puis les Lumières, un *logos* critique du dogmatisme religieux avait fait son apparition. Opposé à l'arbitraire et à l'obscurantisme des siècles passés, il sapait de l'intérieur la citadelle européenne de la « vraie foi » et de la « juste pensée ». Et, aussi paradoxal que cela puisse paraître, tel un cheval de Troie, ce *logos* « nouvelle formule » contribuait, sinon à une réhabilitation, du moins à une légitimation du *muthos* auquel étaient reconnues des vertus : la raison ne pouvant donner accès à toutes les vérités, il faut réhabiliter l'imaginaire, relire, recueillir, traduire les mythes, les légendes, les contes et autres traditions littéraires oubliées. La question du sens des choses était posée. Dans le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle, Nietzsche devait s'attaquer à l'hégémonie du *logos*. Dans *La Naissance de la tragédie* qu'il conçoit comme une forme d'expression du mythe disparu, il constate que le *logos* l'a emporté sur le *muthos*, qu'Apollon l'a emporté sur Dionysos. Et puisque l'homme a perdu son essence mythologique, Nietzsche se propose

de lui faire revivre cette expérience, de préparer sa renaissance, en inventant une philosophie qui raconte la sagesse, plutôt qu'elle ne l'explique dans un discours théorique. À la littérature revient

alors cette fonction d'accueil du mythe évincé par la rationalité. C'est le sens de *Ainsi parlait Zarathoustra*. En un mot, si la raison objective l'a emporté, seul le discours mythique reste capable de représenter des aspects que le logos est incapable de traduire.

**Si la raison objective l'a emporté, seul le discours mythique reste capable de représenter des aspects que le logos est incapable de traduire. ”**

Au début du XX<sup>e</sup> siècle, le sociologue Max Weber dénoncera les dangers d'une survalorisation de la science et de la technique au détriment des croyances religieuses. Il y voit la source d'un appauvrissement : exalter la rationalité et

dans le même mouvement nier l'importance de ce qui relève de l'ordre du mystère, du merveilleux ou de l'inexplicable ne peut que conduire à un « désenchantement du monde ».

Tout au long du XX<sup>e</sup> siècle, le débat se poursuivra. Albert Einstein affirmera ainsi :

*Ce qu'un homme peut expérimenter de plus beau et de plus profond, c'est le sens du mystère. C'est le principe qui soutend la religion et toute entreprise artistique et scientifique sérieuse. Celui qui n'a pas expérimenté cela, s'il n'est pas mort est au moins aveugle. Saisir que derrière chaque expérience de la vie il y a quelque chose qui échappe à notre entendement, dont la beauté et le sublime ne nous atteignent qu'indirectement, c'est ça la religiosité. Dans ce sens, je suis religieux. Pour moi, il suffit de s'émerveiller devant ces secrets et de tenter*

*humblement de saisir par l'esprit ne serait-ce que l'image de la structure grandiose de tout ce qui est*<sup>8</sup>.

Et de son côté, André Comte-Sponville écrit :

*Celui qui voudrait rester dans les limites strictes de l'expérience et des sciences ne pourrait répondre à aucune des questions principales que nous nous posons, sur la vie, la mort, l'être et le néant, Dieu ou l'homme, ni même à celles que nous posent l'expérience et les sciences elles-mêmes, ou plutôt, que nous nous posons à leur propos : sont-elles vraies, à quelles conditions et dans quelles limites ?*<sup>9</sup>

La prééminence du *logos* se voit ainsi contestée, ce que résument en ces termes Baudoin Decharneux et Luc Nefontaine :

*La raison, sans doute le mythe fondateur de la pensée occidentale et de notre modernité, connaît aujourd'hui une crise sans précédent. L'affirmation des progrès libérateurs de la science ou la proclamation de lendemains chantants laissent place à un désarroi auquel on associe volontiers la notion de désenchantement*<sup>10</sup>.

Après Max Weber, voici donc que le *logos* aurait produit un désenchantement parce que la raison qui le gouverne serait en crise. Le paradoxe est saisissant : après avoir détrôné le *muthos*, voilà le *logos* suspecté de mener à une impasse.

### **Coexistence du *muthos* et du *logos* ?**

La question se pose donc en ces termes : comment réhabiliter le *muthos*, autrement dit l'imaginaire dans toute sa dimension, sans

8 Albert Einstein, *The Word as I see it*, 1934. La traduction en français *Comment je vois le monde*, Champs-Flammarion, 1979.

9 André Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Albin Michel, 2000.

10 *Le Symbolisme*, coll. *Que sais-je ?*, PUF, 2002.

remettre en cause les acquis du *logos*, au premier rang desquels se trouvent la liberté individuelle, le progrès, la science, et plus largement l'héritage des Lumières ? Il ne saurait s'agir en effet d'accréditer un retour du religieux, tel que nous le voyons poindre ici et là à travers une contestation du modèle européen de développement : ce serait une régression de la liberté de conscience et du principe de laïcité, à laquelle nous ne pouvons souscrire.

En revanche, il apparaît essentiel de revoir les coupures épistémologiques entre l'humain et ce qui l'environne, entre l'esprit et

le corps, entre la raison et l'émotion. Depuis ses origines, l'homme reste en proie aux mêmes interrogations métaphysiques, consubstantielles à son être : le sens de son existence, le mystère de ses origines, ce qui vient après la mort, la nature de la création, le Principe qui l'aurait mise en œuvre et sa relation avec ce Principe, toutes ces questions ne cessent de le hanter. Or, si l'amélioration de notre immanence au monde représente une préoccupation forte et constante, notre solitude métaphysique est devenue si criante qu'elle conduit nos contemporains à rechercher, parfois

broyamment, des réponses que les institutions de la modernité sont incapables de leur apporter.

Au siècle dernier, Abraham Maslow (1908-1970), un psychologue américain, proposait de représenter sous la forme d'une pyramide la hiérarchie des besoins de l'homme. Au sommet de cette pyramide, il plaçait les « besoins d'accomplissement », en particulier les aspirations de l'ordre de l'éthique, du spirituel, du sacré. On connaît par ailleurs la boutade de Malraux : « À quoi bon conquérir la Lune, si c'est pour s'y suicider ? »

La question de notre identité demeure centrale. Elle se résume pour chacun de nous à cette éternelle question : Qui suis-je ? Or, depuis

**Il apparaît essentiel de revoir les coupures épistémologiques entre l'humain et ce qui l'environne, entre l'esprit et le corps, entre la raison et l'émotion. ”**

Platon et son allégorie de la caverne<sup>11</sup>, nous savons que, prisonniers de nos préjugés et de notre ignorance, notre perception est illusion et que nous ne pouvons étendre notre entendement au-delà de l'ombre projetée sur le mur. Nous sommes confrontés au mystère insondable de notre propre nature.

Or, ce mystère de la nature humaine interroge sous de nouvelles modalités, les relations entre *muthos* et *logos*.

### **Le mythe aujourd'hui : quelle place ?**

Claude Lévi-Strauss qui a étudié le mythe à partir des canons de l'anthropologie structurale, montre qu'il apparaît comme une histoire vivante, jamais fixée, qui perdure dans l'imaginaire et se réactualise constamment. Pour lui, le mythe n'est pas un récit naïf aux détails aléatoires, mais un ensemble fortement structuré autour d'unités élémentaires que sont les « mythèmes », lesquels par leurs relations internes, sont capables de transformation, d'adaptation au contexte géographique et historique. Et l'anthropologue de préciser que la fonction du mythe est essentiellement symbolique : il tente d'apporter une explication cohérente aux contradictions majeures auxquelles une société est confrontée.

De même, pour Gilbert Durand, anthropologue de l'imaginaire, le mythe réconcilie les antithèses et les contradictions traumatisantes, ou simplement embarrassantes sur le plan existentiel.

Dans ce même ordre d'idées, le mythe a trouvé toute sa place dans la psychologie des profondeurs et la psychanalyse. Dès sa naissance, celle-ci n'a pas ignoré l'importance du mythe, au point même de se l'approprier pour asseoir ses bases théoriques. Le mythe a d'ailleurs été l'une des raisons essentielles de la rupture entre Jung et Freud. Au terme d'échanges passionnés, dont la trace se trouve dans leur correspondance, deux textes exposent leur position sur le mythe : *Métamorphoses et symboles de la libido* pour Jung et

11 Platon, *La République*, Livre VII, 514 a - 519 e.

*Totem et tabou* pour Freud. Au centre de leur différend, la théorie de la libido, l'Œdipe, l'inconscient individuel et le refoulement pour le second, l'inconscient collectif et l'archétype pour le premier... Que reste-t-il du mythe au XXI<sup>e</sup> siècle ? N'aurions-nous pas perdu le Nord de notre boussole mythique ? La question mérite d'être posée. Certes, notre époque n'est pas démunie en récits de toutes

sortes qui mobilisent l'imaginaire de nos contemporains : films, séries télévisées, jeux vidéo, romans et pièces de théâtre pour les plus favorisés, autant de récits et d'histoires qui, sous des variantes diverses, font revivre les mythes traditionnels. Mais cette offre, loin d'être négligeable, ne répond pas aux exigences d'une *transmission* intergénérationnelle. Il faut en effet bien distinguer ce qui relève de la communication, de ce qui relève de la transmission. Communiquer, c'est transporter instantanément une information à distance, ce qui expose ladite information à être rapidement chassée par une autre. Transmettre, tout au contraire, vise à *surmonter l'éphémère* pour s'inscrire dans la durée. Or, notre

**Ce qui assurait une continuité entre le passé et le présent et qui structurait un récit collectif, notre société n'est plus en état de l'assurer, au point que les sociologues parlent à ce propos de « mémoire en miettes ».**

société ne semble plus disposer d'une mémoire vivante qui permette une inscription durable et satisfaisante. Certes, elle tente de résister à cette carence *en fétichisant* toute trace historique, en enchaînant, comme autant de rustines, commémorations et expositions de toutes sortes, tout cela pour pallier ses trous de mémoire et retrouver des racines perdues. Mais ce qui assurait une continuité entre le passé et le présent et qui structurait un récit collectif, notre société n'est plus en état de l'assurer, au point que les sociologues parlent à ce propos de « mémoire en miettes<sup>12</sup> ».

12 Cette rupture entre le passé et le présent, la sociologue Danièle Hervieu-Léger la juge liée structurellement à « l'effondrement des cadres de la mémoire collective qui assurait à chaque individu la possibilité d'établir un lien entre ce qui vient d'avant lui et sa propre expérience présente », *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 1993.

Or, l'être humain a impérieusement besoin de récits imaginaires s'inscrivant dans la conscience collective, parce que les modèles archétypaux qui structurent les profondeurs de la psyché nécessitent d'être portés par des représentations que le *logos* ne peut pas symboliser. Il doit aussi se sentir membre d'une *communauté d'appartenance*. Tout cela suppose l'existence de structures institutionnelles fortes qui s'inscrivent dans le temps long de l'Histoire. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui : l'accélération de l'Histoire, la mondialisation, la coexistence de croyances diverses ne favorisent pas la cohésion sociale autour de quelques grands mythes fondateurs. C'est ici que la notion de sacré prend tout son sens...

Jung développa en son temps l'idée d'une fonction religieuse distincte de la théologie, comme de la religion en tant qu'institution. Selon lui, *l'attitude religieuse* est une donnée fondamentale de l'âme humaine et il ne saurait exister d'humanité non religieuse parce que l'expérience du Soi, qu'il désigne comme « archétype central de la psyché », est active en tout un chacun. C'est cet archétype fondamental qui peut conduire (ce n'est qu'une possibilité) celui qui a la foi vers une religion.

Dans les années 1950, Mircea Eliade rencontra Jung grâce auquel il découvrit les concepts d'archétype et d'inconscient collectif. Les perspectives que ces concepts lui ouvrirent le convainquirent de l'existence chez l'homme moderne de survivances de l'homme archaïque. Il décrivit *l'homo religiosus* et proposa l'expression de « hiérophanies inconscientes » pour décrire les manifestations du sacré existant chez l'homme moderne qui vit dans un monde où la sacralité est diffuse et camouflée. L'influence jungienne inspire ses plus célèbres ouvrages : *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Le Sacré et le Profane* (1965), *Images et symboles* (1952) dans lequel il introduit la notion de *méta-psychanalyse* qui répond à la nécessité d'intégrer les résultats de la psychologie des profondeurs à la compréhension de l'histoire des religions, et dans laquelle il voit une *technique spirituelle* dont l'objectif serait de

« dévoiler les archétypes et les symboles archaïques » présents dans toutes les spiritualités religieuses ou non-religieuses<sup>13</sup>.

### **Conclusion**

Depuis l'aube de la pensée occidentale, le *logos* occupe une place centrale dans la manière dont nous essayons de comprendre le monde. Hérité des Grecs, il est ce langage de la raison, ce discours structuré qui rend intelligible l'univers, qui permet le progrès des sciences, de la technique, et qui, plus globalement, a fondé la modernité. Il nous a permis de décoder les lois de la nature, d'explorer l'infiniment petit comme l'infiniment grand, de rationaliser les systèmes politiques, économiques et sociaux. Il est le pilier de notre civilisation.

Mais cette rationalité, bien qu'indispensable, a aussi ses limites. Elle n'embrasse pas tout ce qui fait l'humain. Elle calcule, prévoit, mesure — mais elle ne console pas. Elle éclaire, mais elle ne réchauffe pas. Elle peut dire comment vivre plus longtemps, mais non pourquoi vivre, ni pour quoi mourir. C'est là que s'ouvre la nécessité d'une respiration spirituelle, une dimension intérieure qui ne soit pas soumise aux dogmes, mais qui permette à l'homme de s'éprouver dans sa profondeur, dans son altérité, dans sa vulnérabilité aussi. Sans rejeter cette indispensable rationalité, ni s'en remettre aux illusions dogmatiques, il nous faut imaginer une *spiritualité post-dogmatique*, une manière d'être-au-monde enracinée dans l'émerveillement, la contemplation, le respect de l'invisible, de l'intime, de la relation à l'autre. Une spiritualité qui ne s'oppose pas au *logos*, mais

.....

13 Précisons que si Mircea Eliade a profondément marqué l'histoire des religions, notamment par ses apports sur les religions archaïques, l'hindouisme, le chamanisme, etc., son œuvre rencontre aujourd'hui nombre de critiques d'ordre méthodologique. D'autre part, son engagement politique jamais renié, mais longtemps minimisé, dans la Garde de Fer, mouvement nationaliste et fasciste roumain, ainsi que son constant positionnement à l'extrême droite, sont aujourd'hui parfaitement documentés : voir par exemple Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, PUF, 2002, et Florin Turcanu, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, 2003.

qui au contraire, le complète, le féconde, lui insuffle une dimension éthique et existentielle.

Peut-on imaginer cette nouvelle sagesse ? Une spiritualité sans dogme, mais exigeante ? Une recherche du sens, non comme vérité révélée, mais comme quête partagée ?

Ce serait là un humanisme renouvelé, non plus centré sur la toute-puissance de la raison, mais sur la reconnaissance de nos fragilités, de notre finitude et de notre commune aspiration à la lumière. Un projet qui représente sans nul doute l'un des enjeux existentiels du XXI<sup>e</sup> siècle.

# LA PENSÉE SYMBOLIQUE OU COMMENT CHEMINER EN AVEUGLE PARMIS DES PROBLÈMES

Par Patrick Brunel



« Dans certains états de l'âme presque surnaturels, la profondeur de la vie se révèle tout entière dans le spectacle, si ordinaire qu'il soit, qu'on a sous les yeux. Il en devient symbole. »

Charles Baudelaire, *Fusées XI*

La pensée symbolique peut s'appréhender soit à l'échelle d'un groupe social déterminé, soit à celle d'un individu. Elle se trouve donc au cœur de la réflexion et de la pratique de disciplines très diverses : ethnologie, anthropologie, histoire des religions, philosophie, linguistique, sémiotique, mais aussi mathématiques (algèbre et géométrie), pédo-psychiatrie, psychologie, psychanalyse, d'autres encore...

Il ne saurait être question dans le cadre de cet article d'exposer de manière exhaustive la conception que se fait d'elle chacune de ces sciences, non plus que de les survoler toutes en une sorte de vue cavalière qui ne pourrait être que très approximative. Nous nous proposons plutôt, après avoir identifié les caractéristiques principales de la pensée symbolique, de répondre à la question suivante : dans une société marquée par l'influence du *logos*, la

pensée symbolique conserve-t-elle sa pertinence et est-il encore possible, voire souhaitable, de *vouloir consciemment* penser symboliquement ?

### « J'appelle cette connaissance aveugle ou encore symbolique »

Une précision pour commencer : l'étude des symboles ne met pas en œuvre la pensée symbolique. Tout au contraire, comme toute étude, elle mobilise la pensée discursive et logique, voire argumentative et conceptuelle. Lorsque nous déployons les multiples virtualités d'un symbole, nous ne *pensons* pas pour autant symboliquement. Est-ce à dire qu'il faudrait pour ce faire suspendre, fût-ce momentanément, le recours à la raison, au profit exclusif de l'intuition? Il n'en est rien, car, nous le verrons bientôt, rationalisme et symbolisme ne sont pas incompatibles, même si, en Occident, depuis plus de quatre cents ans, notre intellect semble comme naturellement configuré autour d'une raison perçue comme incompatible avec toute forme de symbolisme et même supérieure à lui. Or, semblable domination du *logos* conduit à ignorer ou à sous-estimer la valeur de la pensée symbolique<sup>1</sup> qui est pourtant une donnée fondamentale de notre espèce et se montre indispensable à l'épanouissement du moi.

Ainsi que Jean Piaget l'a montré<sup>2</sup>, cette modalité de la pensée apparaît chez l'enfant entre dix-sept et vingt mois. Et chez l'adulte, elle ne cesse, tout au long de la vie, d'être un attribut essentiel de la psyché. Elle peut être définie comme « la capacité de penser à des objets et à des événements qui ne se trouvent pas dans l'environnement immédiat. Elle implique l'utilisation de signes, de symboles,

1 Tel est le cas d'un anthropologue comme Frazer (1854-1941) qui, dans *Le Rameau d'or*, somme en douze volumes parus entre 1911 et 1915, a répertorié les mythes et les rites pratiqués sur toute la planète, fondant ainsi l'anthropologie religieuse et la mythologie comparée. Mais son approche est celle d'un Occidental convaincu de la supériorité de sa civilisation par rapport à celle des « primitifs » qu'il étudie.

2 Jean Piaget, *Le Langage et la pensée chez l'enfant*, Delachaux et Nestlé, 1923 et *La Formation du symbole chez l'enfant*, Delachaux et Nestlé, 1945.

de concepts et de relations abstraites, comme en témoignent le langage, le calcul et l'expression artistique ou rituelle<sup>3</sup>. »

À la lecture de cette définition, chacun aura noté la diversité des outils que mobilise la pensée symbolique (signes, symboles, concepts) et le large périmètre de son application (expression et communication, mathématiques, art, rites). D'où il découle que le langage n'est qu'un de ses véhicules<sup>4</sup> et qu'elle se manifeste aussi sous des formes<sup>5</sup> autres, figuratives mais aussi abstraites.

3 Selon la définition de l'*American Psychological Association*.

4 La question des rapports du langage et de la pensée représente un domaine d'étude essentiel de la philosophie. Au cours du temps, deux grandes réponses ont été apportées. La première postule l'identité du langage et de la pensée. Platon fait ainsi dire à Socrate que la pensée est « un discours que l'âme se tient tout au long à elle-même sur les objets qu'elle examine » (*Théétète*, 189e5, je souligne), cependant que Merleau-Ponty est encore plus affirmatif : « la pensée n'a rien d'intérieur, elle n'existe pas hors du monde et hors des mots » (*Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945. Repris dans la collection "Tel" en 2005).

Les logiciens et grammairiens de Port-Royal ne disaient d'ailleurs pas autre chose : après avoir estimé que si nous ne devions pas communiquer avec nos semblables, nous n'aurions pas besoin du langage, ils ajoutaient : « mais, parce que nous ne pouvons faire entendre nos pensées les uns aux autres qu'en les accompagnant de signes extérieurs, et que même cette accoutumance est si forte que, quand nous pensons seuls, les choses ne se présentent à notre esprit qu'avec les mots dont nous avons accoutumé de les revêtir en parlant aux autres, il est nécessaire dans la logique de considérer les idées jointes aux mots et les mots joints aux idées. » (Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *Logique de Port-Royal*, 1662, je souligne.)

Ainsi, sans langage, pas de pensée ! Mais une deuxième conception existe, selon laquelle il n'est nul besoin du langage pour penser. Saint Augustin la formule en ces termes : « L'homme parle en lui-même dans le fond de son cœur, autrement dit, parle lorsqu'il pense. » (*De Trinitate*, XV, X, 17. Cité par Jean-Michel Fortis, « La notion de langage mental : problèmes récurrents de quelques théories anciennes et contemporaines », *Histoire, Épistémologie, Langage*, année 1996, tome XVIII, fascicule 2, pp. 75-101). Cette idée qu'il peut exister une pensée qui n'ait pas besoin d'être formulée dans les mots d'une langue naturelle traverse une bonne part de la philosophie du Moyen-Âge, et a été largement reprise dans la seconde moitié du vingtième siècle, portée par certains neurologues et neuropsychologues qui s'appuient notamment sur le fait que nombre d'aphasiques, malgré la lésion de la zone du langage située dans l'hémisphère gauche, conservent leurs facultés intellectuelles, et inversement que des lésions de l'hémisphère droit qui laissent intact le langage peuvent engendrer des troubles cognitifs. Au cours des années 1960, un courant philosophique, le computationnalisme, est allé assez loin en ce sens, défendant l'idée que l'esprit est une machinerie mentale et la pensée un langage mental que Jerry Fodor a nommé « mentalais », sorte de langage propre, originaire. Il existerait ainsi une « pensée sans langage », c'est-à-dire non formulée en une langue naturelle, mais dont toutes les langues naturelles descendraient. Mais les partisans de cette théorie ne nous disent pas si une telle sorte de pensée serait symbolique, ou non !

5 Je prends le terme dans le sens que Ernst Cassirer lui donne dans sa somme magistrale en trois volumes (1923-1929) : *La Philosophie des formes symboliques*. Tome 1, *Le Langage*, tome 2, *La Pensée mythique*, tome 3, *La Phénoménologie de la connaissance*. La traduction française a paru aux Éditions de Minuit en 1972.

C'est ainsi que les mathématiques, discipline dont nul ne contestera qu'elle fait appel à la raison, manipulent aussi les symboles et substituent des signes aux choses. Leibniz va ici nous servir de guide :

*Ainsi, lorsque je pense à un chiliogone, c'est-à-dire à un polygone à mille côtés, je ne considère pas toujours ce qu'est un côté, une égalité, le nombre mille (ou le cube de dix), mais je me sers mentalement de ces mots pour qu'ils tiennent lieu des idées que j'ai des choses, – bien que sans doute j'aie le sens de ces mots confusément et imparfaitement à l'esprit – (...) J'appelle cette connaissance aveugle ou encore symbolique ; nous en faisons usage dans l'algèbre et dans l'arithmétique et presque en tout domaine<sup>6</sup>.*

Dans cette dernière phrase, le rapprochement des deux adjectifs est – si j'ose dire ! – éclairant : la connaissance d'origine « symbolique » est de fait « aveugle »

puisque'elle consiste précisément à pouvoir se représenter mentalement un objet absent, donc invisible. Le géomètre n'éprouve pas le besoin de définir ni de représenter une hyperbole chaque fois qu'il en mentionne une, de même qu'il n'est pas nécessaire de convoquer à chaque étape d'un raisonnement le sens des mots que nous utilisons. Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps :

**Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps. ”**

Le recours aux symboles facilite ainsi le raisonnement, épargne des efforts d'attention et permet de gagner du temps : si je veux savoir ce que font 1677 fois 365, je fais l'opération avec un papier et un crayon, en posant des caractères, sans

6 *Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées* (1684). Leibniz s'oppose ici à Descartes pour qui cette pensée aveugle n'est rien d'autre qu'une facilité et un renoncement à la rigueur nécessaire à la découverte de la vérité.

avoir besoin de faire 365 tas de 1677 cailloux ! Faisant cela, je mobilise une pensée symbolique. Naturellement, Leibniz ne manque pas de noter qu'en matière de physique, de morale et de métaphysique, le recours aux caractères, aux signes et aux symboles est d'une rentabilité moins immédiate !

Nous avons jusqu'à présent évoqué indistinctement signes et symboles. Or, une différence majeure les sépare : comme l'a montré Saussure, le signe est arbitraire, mais « le symbole a pour caractéristique de n'être jamais tout à fait arbitraire »<sup>7</sup>. En effet, il repose sur l'analogie et celle-ci ne saurait être aléatoire. Le mot « balance » est un signe, raison pour laquelle en d'autres langues que le Français il se formule différemment, mais la représentation de la justice sous la forme d'une balance est une opération d'ordre symbolique, allégorique plus exactement, aisément compréhensible par tous, raison pour laquelle elle se retrouve dans d'autres cultures. Faut-il en conclure que la pensée symbolique s'exprime essentiellement de manière visuelle, sous forme d'images, de formes, ou même de monuments ? L'exemple des mathématiques vient de nous montrer le contraire. Mais il est vrai que sur un plan anthropologique, les plus anciennes manifestations de la pensée symbolique<sup>8</sup> se présentent sous la forme d'objets (parures, coquillages percés), de représentations visuelles (gravures pariétales), plus tard de monuments.

7 Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, 1915. Éd. Payot, 1969, p. 101. Voir aussi Cassirer : « Car le signe n'est pas l'enveloppe qu'un pur hasard attribuerait à la pensée, mais son organe nécessaire et essentiel. (...) La détermination conceptuelle d'un contenu va de pair avec sa fixation dans un signe particulier. Ainsi toute pensée véritablement rigoureuse et exacte ne trouve de soutien que dans la symbolique et la sémiotique sur lesquelles elle s'appuie. (...) Sans ces symboles universels, comme ceux que l'arithmétique et l'algèbre fournissent, aucune relation particulière de la physique, aucune loi particulière de la nature ne serait exprimable. Ce fait manifeste clairement le principe fondamental de la connaissance en général qui veut que l'universel ne se laisse intuitionner que dans le particulier et que le particulier ne se laisse jamais penser que dans la perspective de l'universel. » *Op. cit.*, tome 1, p. 27.

8 La question de l'origine de la pensée symbolique fait débat parmi les spécialistes. Certains la situent au moment du Paléolithique supérieur il y a environ 40 000 ans, d'autres voient son émergence en Afrique il y a 200 000 ans, cependant que d'autres encore, refusant de faire d'elle l'apanage de *Homo sapiens*, la font remonter à *Homo erectus* ou *Homo neanderthaliensis* il y a 300 000 ans.

À quoi il convient bien sûr d'ajouter les mythes qui, derrière la fiction qu'ils rapportent, ne recèlent pas tant un sens caché qu'ils n'expriment le rapport au cosmos de leurs créateurs et de tous ceux qui en sont imprégnés. Ils ont été inventés en des temps immémoriaux, se sont transmis oralement et relèvent de ce que René Guénon (1886-1951) et ses disciples ont appelé « la Tradition primordiale ». Avant eux, Hegel, lui aussi, avait postulé qu'ils avaient été créés par des hommes non encore en possession de la pensée abstraite et conceptuelle et que, dès lors, pour y trouver le sens et les idées, « il [fallait] les y mettre, parce que le peuple, le poète, ou le prêtre (...) ne soupçonnaient nullement de pareilles idées, qui étaient au-dessus de la culture intellectuelle de ces temps »<sup>9</sup>. Mais il ajoutait ceci :

*Si les anciens ne soupçonnaient pas dans leur mythologie ce que nous y voyons aujourd'hui, il ne s'ensuit pas que leurs représentations ne soient en aucune façon des symboles et ne doivent pas être considérés comme tels, puisque ces peuples, au temps où ils composaient leurs mythes, vivaient dans un état tout poétique, et par conséquent exprimaient leurs sentiments les plus intimes et les plus profonds, non par des formules abstraites, mais sous les formes de l'imagination.*

Ainsi, la pensée symbolique serait, d'un point de vue chronologique, une pensée préconceptuelle, mobilisant essentiellement l'imagination, tout en manifestant une forte composante rationnelle :

*Les mythes, comme créations de l'esprit humain, quelque bizarres et grotesques qu'ils puissent paraître, (...), renferment cependant en eux-mêmes un sens pour la raison, des pensées générales sur la nature de Dieu, en un mot des philosophèmes<sup>10</sup>.*

9 Hegel, *Esthétique*, Livre de Poche, tome 1, p. 412.

10 *Ibid.*, pp. 410-411.

Nous sommes là au cœur d'un débat qui a traversé toute l'histoire de la philosophie et de l'anthropologie : quel crédit accorder aux mythes ? Ne sont-ils que des fables dépourvues de toute pertinence et dénuées de toute vérité, fruits d'une pensée primitive et inférieure parce que préconçue<sup>11</sup>, ou, derrière l'enveloppe de leurs fictions, cachent-ils au contraire des vérités profondes ? Et si la deuxième branche de l'alternative est la bonne, comment doivent-ils être interprétés ? Comme de simples allégories, ou comme l'émanation d'une conscience symbolique ? Opter pour l'allégorie, c'est dessécher le mythe, lui retirer sa chair, le réduire à un squelette; faire de lui la pointe acérée de la conscience et lui octroyer une *fonction* symbolique, c'est en revanche un choix plus riche qui rend justice à sa complexité et qui ouvre sur une interprétation tautégorique<sup>12</sup>.

En réalité, comme l'a montré Cassirer influencé en cela par Friedrich Schelling, Friedrich Creuzer et l'ensemble du Romantisme allemand, « la compréhension philosophique du mythe commence quand on admet qu'il ne se meut aucunement dans un monde d'« invention » pure ou de « poésie » et qu'il possède une manière de *nécessité* et par suite une sorte de *réalité* »<sup>13</sup>. Il faut accepter de prendre le mythe pour ce qu'il est : non une explication naïve et primitive de la nature, ni une version fictive de l'Histoire, mais une forme d'expression de la conscience humaine qui vit pleinement en accord avec lui parce qu'elle est réceptive à « la force spirituelle qu'il exerce sur elle »<sup>14</sup>.

11 Telle est notamment la position de Kant (paragraphe 59 de la *Critique de la faculté de juger*) et de Hegel qui lui préfère « l'idéal classique » (*op. cit.*, tome 1, p. 419).

12 Sur l'histoire de ce débat, voir Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 2., *La Pensée mythique*, pp.15-33, et Gilbert Durand, « L'Univers du symbole », *Revue des Sciences religieuses*, Université des Sciences humaines de Strasbourg, janvier-avril 1975, pp. 7-23.

13 Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 2, p. 19. Souligné par l'auteur.

14 *Ibid.*, p. 20.

### « Cheminer parmi des problèmes »

Sans prétendre à l'exhaustivité, efforçons-nous maintenant de cerner les contours de la pensée symbolique, en nous limitant à celle d'ordre anthropologique.

1/ Elle existe depuis la nuit des temps et ses productions constituent ce que Freud a joliment nommé « ce trésor déjà là de la culture ». Tout symbole est donc transhistorique, il « porte ses multiples sens en lui-même, et cela dès l'origine »<sup>15</sup>, va même jusqu'à affirmer Guénon.

2/ Son origine est collective et anonyme. C'est d'ailleurs là une différence capitale entre le symbolisme anthropologique tel qu'il se manifeste dans les objets, les monuments, les rites religieux des sociétés anciennes, et celui, plus récent, d'autres formes culturelles reposant elles aussi sur l'analogie, notamment la littérature lorsqu'elle recourt aux images (comparaison ou métaphore) et même aux mythes. Une œuvre littéraire, en effet, est *toujours* le fruit de la création d'un écrivain qui, de son propre chef, choisit de recourir

---

15 « Penser qu'un sens nouveau peut être donné à un symbole qui ne le possédait pas par lui-même, c'est presque nier le symbolisme, car c'est en faire quelque chose d'artificiel, sinon d'entièrement arbitraire, et en tout cas de purement humain. » « Le Saint Graal », *Le Voile d'Isis*, février-mars 1934. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 34.

à telle ou telle image<sup>16</sup>, ou de reprendre un symbole existant, mais en l'infléchissant<sup>17</sup>.

3/ La pensée symbolique opère en réseaux. Les symboles forment des ensembles, des constellations<sup>18</sup>, et la signification de chacun vient de sa capacité d'entrer en résonance avec ses homologues : les quatre éléments, les planètes, les couleurs, les parties d'un arbre, les dieux et les déesses de l'Olympe, etc. À l'intérieur d'un réseau, des liens de ressemblance ou d'analogie, de contiguïté spatiale ou temporelle, de complémentarité ou d'opposition, permettent de passer d'un symbole à d'autres symboles, étant bien entendu que chacun s'enrichit de son voisinage avec ses congénères et surtout tire d'eux sa signification.

.....  
16 « La comparaison se présente elle-même comme quelque chose d'inventé uniquement pour un but momentané, quelque chose d'individuel, clair en soi-même, parce qu'il porte sa signification avec soi-même. » Hegel, *op. cit.*, tome 1, p. 408.

17 La spirale, symbole anthropologique gravé sur des pierres, des objets décoratifs, des monuments de Sumer, de l'Égypte, de la Grèce, de Rome, de l'ancienne Chine, et dont les anthropologues ont donné des interprétations diverses : symbolisme cosmique, spirituel (élévation vers le divin), théologique, a permis aux écrivains de l'âge romantique (Chateaubriand, Germaine de Staël, Balzac...) de proposer une nouvelle représentation de l'Histoire : au cercle (répétition inlassable d'événements semblables) et à la flèche (progrès continu), ils ont donc substitué la spirale, figure représentant le mouvement de l'Histoire, à la fois ascendant (perfectibilité) et fait de circonvolutions (progressivité incertaine et discontinue).

De son côté Hugo confère à la spirale une portée métaphysique et l'associe, non plus à la hauteur, mais à la profondeur : elle relie le monde visible au monde invisible, mais celui-ci est un gouffre. Jarry, quant à lui, l'a utilisée comme l'emblème du narcissisme bouffonesque de Père Ubu dont elle souligne l'infatuation et l'ego démesuré. On voit bien que dans ces exemples, la spirale a perdu sa qualité de symbole anthropologique et est devenue une image renvoyant à l'imaginaire singulier de tel ou tel écrivain. Je me permets de renvoyer à mon article « Qu'est-ce qu'un Thyrses ? La spirale en littérature : allégorie, symbole ou métaphore ? », *Spirale, Humanisme et Prospective*, n°4, septembre 2018, pp. 13-41. Consultable en ligne sur le site de CIU, [www.c-i-u.fr](http://www.c-i-u.fr).

18 « Les symboles constellent parce qu'ils sont des développements d'un même thème archétypal, parce qu'ils sont des variations sur un archétype. » Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Bordas, 1969. Repris par Dunod, 1992, p. 41 de cette édition.

4/ La pensée symbolique conserve une part d'opacité et d'équivocité. Là encore, cela la distingue du régime des images en littérature, qui doivent, malgré tout, demeurer interprétables. Le régime des symboles est tout autre :

*Quand nous nous trouvons dans ce monde de représentations et d'images symboliques de l'ancienne Perse, de l'Inde, de l'Égypte, tout nous paraît étrange ; nous sentons que nous cheminons parmi des problèmes. Ces images ne nous entretiennent pas d'elles-mêmes. Ce spectacle ne nous plaît ni ne nous satisfait en soi ; il réclame de nous que nous traversions la forme sensible pour pénétrer son sens plus étendu et plus profond<sup>19</sup>.*

Traverser la forme sensible d'un symbole, c'est là une expérience de vie autant que de pensée, et c'est reconnaître la suprématie de la sensibilité et même, nous allons le voir avec Baudelaire, des sens, dans notre relation au monde :

*La Nature est un temple où de vivants piliers  
Laissent parfois sortir de confuses paroles ;  
L'homme y passe à travers des forêts de symboles  
Qui l'observent avec des regards familiers.*

*Comme de longs échos qui de loin se confondent  
Dans une ténébreuse et profonde unité  
Vaste comme la nuit et comme la clarté,  
Les parfums, les couleurs et les sons se répondent.*

Charles Baudelaire,  
« Correspondances », *Les Fleurs du Mal*.

Ces deux quatrains disent tout de ce que devrait être la relation idéale – utopique ? – de l'homme et du monde, un monde perçu à la

.....  
19 Hegel, *op.cit.*, p. 408-409.

fois comme sacré (le temple), bienveillant (regards familiers), certes obscur (confuses paroles), mais déchiffrable, non par la grâce de l'intelligence et de la raison, mais par celle des synesthésies : « Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. » Le monde parle, il suffit d'être à son écoute.

5/ Cette équivocité peut aller jusqu'à une forme d'obscurité<sup>20</sup>. Et ce pour deux raisons : autrefois, la volonté de réserver à quelques

initiés l'accès aux vérités cachées, mais aussi et plus fondamentalement, la nature même des symboles et de la pensée qui les active : chaque fois que les hommes recourent au symbolisme, c'est parce qu'ils ont le sentiment que certaines vérités ne peuvent être montrées ni formulées directement, que ce soit en images ou en mots, et que seule une expression indirecte est en mesure de les laisser

**La pensée symbolique, ou « magique », ou « sauvage », n'est pas moins rigoureuse que la pensée scientifique. »**

entrevoir. Si le symbolisme suggère plus qu'il ne dit, si un symbole évoque plus qu'il ne signifie, c'est que certaines vérités des choses et du monde semblent non directement transmissibles. On comprend dès lors pourquoi la pensée symbolique a pu susciter incompréhension, voire méfiance et hostilité, de la part des tenants d'un rationalisme étroit pour qui penser symboliquement n'est rien d'autre que se laisser aller à toutes sortes d'errements et de divagations mentales. À l'opposé, les tenants du symbolisme font valoir que ce n'est rien d'autre que « raisonner par analogie », « former un *raisonnement* fondé sur les rapports de similitude qu'on a perçus entre deux ou plusieurs choses »<sup>21</sup>. À leurs yeux, rationalisme et symbolisme ne sont

20 À ce titre, elle est loin de satisfaire à l'idéal de clarté cher à nos écrivains classiques et que Boileau a codifié ainsi dans son *Art Poétique* (1674) : « Ce qui se conçoit bien s'énonce clairement, / Et les mots pour le dire arrivent aisément. »

21 Selon l'expression d'Aristide Quillet. Nous soulignons.

pas antinomiques. Et comme Lévi-Strauss l'a montré, la pensée symbolique, ou « magique », ou « sauvage », n'est pas moins rigoureuse que la pensée scientifique :

*La pensée magique n'est pas un début, un commencement, une ébauche, la partie d'un tout non encore réalisé ; elle forme un système bien articulé (...). Au lieu, donc, d'opposer magie et science, il vaudrait mieux les mettre en parallèle, comme deux modes de connaissance, inégaux quant aux résultats théoriques et pratiques (...), mais non par le genre d'opérations mentales qu'elles supposent toutes deux.*<sup>22</sup>

Et l'ethnologue d'affirmer que « la pensée mythique, bien qu'en-gluée dans les images, [peut] être déjà généralisatrice, donc scientifique »<sup>23</sup>. Elle partage, en effet, deux caractéristiques essentielles avec la science : la volonté « d'introduire un début d'ordre dans l'univers »<sup>24</sup> et la connaissance du déterminisme<sup>25</sup>.

6/ La pensée symbolique est d'essence sacrale et religieuse. Elle exprime la part de divin que les hommes perçoivent dans le monde, notamment à travers les hiérophanies, avant de la mettre en forme dans des rites et de l'institutionnaliser dans des religions. Plus largement, elle peut être dite antimatérialiste et spiritualiste. Ainsi, dans notre littérature, le mouvement symboliste (1886) s'est défini en réaction au Parnasse et au naturalisme de Zola et de ses disciples : il a brandi le symbole comme antonyme du petit fait vrai, du détail cher aux romanciers réalistes. Le Symbolisme de

22 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Plon, 1962. Repris dans *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2008, pp. 572 et 573. Rappelons que pour l'auteur, la 'pensée sauvage' n'est pas « la pensée des sauvages, ni celle d'une humanité primitive ou archaïque, mais la pensée à l'état sauvage, distincte de la pensée cultivée ou domestiquée en vue d'obtenir un rendement », p. 792. « Elle se définit à la fois par une dévorante ambition symbolique, et telle que l'humanité n'en a plus jamais éprouvé de semblable, et par une attention scrupuleuse entièrement tournée vers le concret » (p.793).

23 *Ibid.*, p. 581.

24 *Ibid.*, p. 568.

25 *Ibid.*, pp. 570-571.

Moréas, de Vielé-Griffin et des autres membres du mouvement est un idéalisme. Il ne cherche pas à dire ou à nommer, mais à suggérer. Son obscurité est consubstantielle à la nature même du langage poétique qui, à la différence de celui du quotidien, celui de « l'universel reportage »<sup>26</sup>, ne saurait être transparent et ne peut qu'obéir à un régime d'allusions. Notons qu'au-delà de l'enjeu purement littéraire, il y a là une profonde « remise en cause du sujet cartésien, réduit désormais à la part émergée d'un continent obscur, l'inconscient »<sup>27</sup>.

Résumons : la pensée symbolique existe depuis la nuit des temps, elle est d'origine collective et représente la vision du monde d'un groupe social déterminé<sup>28</sup>. Elle mobilise l'imagination sans être pour autant irrationnelle, et ne doit donc pas être opposée à l'approche scientifique. Elle témoigne de l'énergie spirituelle de l'homme et, appuyée sur, ou adossée à, des mythes et des rites, peut être vue comme une tentative de trouver des réponses, certes toujours sibyllines, aux grandes interrogations métaphysiques qui n'ont cessé de hanter l'humanité.

Une question toutefois demeure : cette pensée symbolique conserve-t-elle sa pertinence ? Peut-elle être pour l'homme d'aujourd'hui une voie d'accès à la connaissance ?

26 Stéphanie Mallarmé, *Vers et Prose*, Divagation première.

27 Bertrand Marchal, *Lire le Symbolisme*, Dunod, 1993, p.24.

28 Hegel pour qui l'architecture « est, historiquement parlant, le premier des arts » et incarne « la forme symbolique de l'art » en ce qu'elle est « indépendante », c'est-à-dire qu'un monument « renferme en lui-même son propre sens », explique qu'elle offre au regard « les conceptions originelles, les pensées universelles de l'esprit humain ». L'architecture symbolique est ainsi « un point de réunion pour une nation ou pour des nations diverses, un lien autour desquels elles se rassemblent » ; elle manifeste « le lien principal qui unit les hommes, la pensée religieuse des peuples ». Elle exprime le lien social qui arrache les hommes à la seule dimension « patriarcale » de leur existence : « l'édifice qui s'élève dans les nues est le symbole de cette dissolution de la société primitive et de la formation d'une nouvelle et plus vaste société ». « De l'architecture indépendante ou symbolique », *Esthétique*, tome 2, Première section, chapitre 1, Livre de Poche, pp. 26-60.

## Penser symboliquement ?

Dans une société dominée par le *logos*, quel peut bien être l'intérêt de vouloir s'éloigner de la pensée rationnelle et du discours argumentatif, pour se jeter dans les bras de la pensée symbolique, au risque de sembler renier les efforts déployés depuis des siècles pour sortir l'humanité de la superstition et de l'obscurantisme ? Répondre à ce problème impose de distinguer deux plans : celui, collectif, de la communauté d'appartenance (tribu, cité, nation, État...) et celui, intime, de l'individu.

### 1/ La communauté

Trop souvent, les tentatives de faire revivre la pensée symbolique, ou même le simple appel au renouveau du symbolisme, cachent une mise en cause inavouée de la pensée rationnelle. C'est en fait la question « d'un affaiblissement de la confiance dans le *logos* »<sup>29</sup> qui se pose alors, avec les possibles conséquences politiques d'une telle attitude.

Comme on le sait, tous les régimes totalitaires font appel à une dimension mythique du monde et cherchent à créer un prétendu nouveau mythe susceptible de favoriser le processus d'identification nécessaire à l'adhésion des masses, dès lors que l'identification à la démocratie n'est plus opératoire. Alors que le mythe, dans sa version anthropologique, est « un *appareil d'identification* » au service du sentiment d'appartenance des citoyens à leur communauté, il devient, dans le cas des régimes totalitaires, objet d'une pure *construction*. Outre qu'il y a là quelque chose d'artificiel<sup>30</sup>, vouloir créer un nouveau mythe censé figurer « l'incarnation de l'être ou du destin de la communauté »<sup>31</sup> n'est en fait

29 Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, *Le Mythe nazi*, Éditions de l'Aube, 1991, repris en 2016, p. 8 de cette édition.

30 « Mais ce que le nazisme, peut-être, nous apprend, c'est qu'on ne fabrique pas l'événement. Les sociétés à mythe n'avaient jamais fabriqué, calculé ni construit leur fondation : l'immémorial était une propriété intrinsèque des mythes. On ne fabrique pas l'immémorial : il est aussi bien à venir ». *Ibid.*, p. 18

31 *Ibid.*, p. 14.

rien d'autre que produire une idéologie offrant « une explication *politique* du monde (...) à partir d'un concept unique, le concept de race, par exemple, ou le concept de classe, voire celui "d'humanité totale" »<sup>32</sup>. Ce qui importe ainsi dans le « mythe national-socialiste », ce ne sont pas ses emprunts dévoyés aux mythologies germaniques ou la mise en œuvre des spectaculaires parades sportives et défilés militaires, mais la manière dont avec cette notion de

« race », il a fourni une clé de compréhension du monde à même de combler le besoin nécessaire de tout être humain de se sentir membre d'une collectivité. D'où la *nécessité* pour les démocraties de prendre en compte ce besoin d'incarnation et d'identification symbolique ressenti par les citoyens, et ne pas le balayer d'un revers de main<sup>33</sup>, sous peine de voir les mouvements les plus extrémistes se proposer de combler le vide. Telle

est l'une des leçons que l'étude du nazisme peut nous donner : « nous montrer comment le monde moderne n'est pas arrivé à s'identifier dans la "démocratie" – ou bien, à identifier ladite démocratie »<sup>34</sup>.

Il convient donc de toujours se méfier de certains appels au renouveau du symbolisme et d'en analyser soigneusement l'arrière-plan idéologique. Leurs présupposés sont loin d'être neutres. Certains auteurs ont ainsi, sous prétexte de nous affranchir de la supposée

**Il convient de toujours se méfier de certains appels au renouveau du symbolisme et d'en analyser soigneusement l'arrière-plan idéologique. Leurs présupposés sont loin d'être neutres. ”**

.....  
32 *Ibid.*, p. 25.

33 Lacoue-Labarthe et Nancy citent (*ibid.*, p.14) cette remarque de Robert Brasillach : « La calamité de la démocratie est d'avoir privé la nation d'images, d'images à aimer, d'images à respecter, d'images à adorer – la Révolution du vingtième siècle les a redonnées à la nation », *Je suis partout*, 29 janvier 1943.

34 *Ibid.*, p. 17.

contrainte du *logos*, invoqué la cause du symbolisme comme un étendard libérateur à même de permettre de revenir aux fondamentaux de l'humanité, notamment en matière de spiritualité. Guénon, par exemple, auteur d'une oeuvre au retentissement considérable, considérait le symbolisme comme le « moyen le mieux adapté à l'enseignement des vérités d'ordre supérieur, religieuses et métaphysiques, c'est-à-dire de tout ce que repousse ou néglige l'esprit moderne »<sup>35</sup> ; intuitif et synthétique, le symbolisme l'emportait à ses yeux sur toute forme de langage analytique et de pensée discursive. Il s'inscrivait par là dans la filiation de tous les chantres d'une idéologie antimoderne, anti-Lumières, nostalgique d'une ère révolue et idéalisée, celle d'une supposée « Tradition primordiale » dont rien en fait n'atteste l'existence.

## 2/ Le plan de l'individu

De ce que la pensée symbolique relève d'une tradition immémoriale, est anonyme et reflète une vision collective du monde, il semble logique de conclure à l'impossibilité de pouvoir *volontairement* et *consciemment* penser symboliquement par soi-même. Certains artistes et écrivains ont pourtant revendiqué de le faire et il est indéniable que l'imaginaire et l'oeuvre de Hugo, comme ceux de Baudelaire, de Rimbaud, des surréalistes, de Queneau, de Cocteau, de Dali, pour ne prendre que quelques exemples, sont imprégnés, au moins partiellement, d'un symbolisme qui plonge ses racines dans les archétypes de l'inconscient collectif (Jung), en même temps qu'il renvoie au propre inconscient (Freud) de chacun de ces artistes. Mais comme nous l'avons dit plus haut, un tel symbolisme n'est pas essentiellement de nature anthropologique, il renvoie plutôt à la subjectivité du créateur, à son « moi profond » aurait dit Proust. Or, l'artiste n'entend nullement s'effacer derrière le message qu'il perçoit du cosmos ! Hugo lance ainsi fièrement :

.....  
35 René Guénon, « La Réforme de la mentalité moderne » *Regnabit, Revue universelle du Sacré-Coeur*, juin 1926. Repris dans *Symboles de la science sacrée*, Gallimard, 1962, p. 13.

Tous les objets créés, feu qui luit, mer qui tremble,  
 Ne savent qu'à demi le grand nom du Très-Haut,  
 Ils jettent vaguement des mots que seul j'assemble ;  
 Chacun dit sa syllabe et moi je dis le mot<sup>36</sup>.

On ne saurait plus clairement revendiquer la prééminence du « je » créateur ! La figure du poète est certes celle d'un « mage » ou d'un « pontife », capable de déchiffrer le message obscur de l'univers et d'en révéler la part de religiosité cachée, elle ne doit pas être pour autant confondue avec celle des devins, des prêtres, des oracles et autres interprètes sacrés de l'antiquité, car la mission dont se sent investi le poète consiste avant tout à mobiliser la toute puissance du Verbe pour célébrer le monde et édifier son œuvre (« et moi je dis le mot »). Si l'artiste moderne recourt aux symboles, ou cherche à en créer, c'est en obéissant à une démarche avant tout esthétique.

Par ailleurs, cette volonté de développer une pensée symbolique originale et personnelle n'est pas sans danger. L'exemple d'un très grand écrivain aujourd'hui méconnu, Henry de Montherlant (1895-1972), va nous le montrer. Dès ses premières œuvres, Montherlant a déployé un imaginaire qui faisait la part belle à l'allégorie, au symbole et au mythe. En 1924, il se dépeint déjà comme « un esprit disposé au symbole »<sup>37</sup>. Il s'en fait d'ailleurs une conception élargie puisque, loin de se contenter des symboles anthropologiques, il entend en créer de nouveaux, n'hésitant pas par exemple à élever la course d'un athlète et sa gestion de l'effort sportif, au rang de symbole. Par l'entremise des symboles, Montherlant *pense* son inscription dans l'Histoire, éprouve un sentiment d'unification du moi (« la vieille doctrine grecque de l'union des contraires ») qui le protège du risque de dissociation mentale, et embrasse une vision syncrétique du monde qui conduit à la fusion de l'Un dans un grand Tout englobant paganisme et christianisme. C'est là le versant poétique de son symbolisme. Mais ce dernier a surtout

36 « Promenades dans les rochers », *Les Quatre Vents de l'Esprit*, Livre III.

37 Henry de Montherlant, *Les Olympiques, Romans I*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, p. 359.

culminé dans la création de mythes. De chacune de ses expériences vécues – au collège, à la guerre, au stade, dans l'arène – l'écrivain a tiré un mythe, célébrant dans chacune d'elles la part de beauté, de grandeur, de sublime, de spiritualité et de divin, mais aussi de trivialité et de grotesque, qu'elle contient.

Créer des mythes, ce fut pour lui échapper à la contingence et réussir, comme le torero sur la bête, à exercer le *dominio* sur son existence en la configurant en un récit cohérent qui fait sens et qui

permet d'en surmonter les contradictions apparentes. Un tel pli de caractère est sans nul doute d'ordre narcissique : il installe au premier plan le moi<sup>38</sup>, ravalant à la seconde place le sentiment d'altérité et « les matières souvent douteuses que charrie la pensée »<sup>39</sup> – entendons la pensée discursive et conceptuelle. S'être fait le mytho-

**La trop grande fascination pour les symboles et les mythes peut conduire à passer à côté du réel. ”**

graphe de son existence a certes enrichi l'imaginaire de l'écrivain en lui conférant une flamboyance et une profondeur de champ saisissantes, ce dont l'œuvre entière témoigne, mais cela l'a aussi précipité dans une impasse. C'est durant la seconde guerre mondiale que le glissement s'est produit. Alors que les accords de Munich avaient donné naissance à *L'Équinoxe de septembre* (1938), livre clairement antimunichois, l'année 1941 voit paraître *Le Solstice de juin* dans lequel l'écrivain semble s'accommoder de la défaite.

Comment expliquer un tel changement de cap ? Précisément par le fait que les événements de l'heure (défaite de 1940, armistice,

38 « Je n'ai que l'idée que je me fais de moi pour me soutenir sur les mers du néant. »  
« Chevalerie du néant », article écrit en 1928, publié dans *L'Écho de Paris* en 1934, repris dans *Service inutile* en 1935. Henry de Montherlant, *Essais*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 598.

39 *Les Olympiques*, op. cit., p. 227.

Occupation), Montherlant n'a pas cherché à les analyser de manière tant soit peu rigoureuse ; il a projeté sur eux une grille interprétative mythique : les souvenirs de l'histoire antique (la Germanie de Tacite), le code d'honneur des samouraïs, le passé teutonique de l'Allemagne, voilà pour le versant historico-anthropologique ; les mythes qui depuis toujours structuraient son imaginaire et qu'il mobilisa alors avec une force renouvelée : l'alternance et l'équivalence, le jeu, la guerre comme sport, la chevalerie, la morale de « la paix dans la guerre », voilà pour le versant personnel. Or, tout ce corpus mythique, loin de lui permettre de voir clair dans le tragique de l'Histoire, *l'aveugla* et le conduisit à ne pas saisir la singularité radicale du nazisme et la spécificité de cette guerre qu'il ne cessa d'interpréter faussement comme un de ces « va-et-vient » de l'histoire, une de ces « marées de l'univers »<sup>40</sup>.

L'exemple de Montherlant est ainsi emblématique de la manière dont la trop grande fascination pour les symboles et les mythes peut conduire à passer à côté du réel. Car rien d'autre chez lui ne peut expliquer son aveuglement : aucune trace de germanophilie, ni d'antisémitisme, par exemple. Seules une défiance envers le monde du *logos* et une confiance démesurée dans le pouvoir d'éclaircissement des mythes le peuvent. Lui-même en conviendra : « La fabulation poétique m'était venue spontanément : elle correspondait à ma tournure d'imagination. Donner un sens poétique, ésotérique aux événements est mon pli naturel », écrira-t-il dans *Mémoire, plaidoyer pro domo* publié de manière posthume<sup>41</sup>, mais rédigé peu après la Libération et destiné à assurer sa défense.

40 Henry de Montherlant, *Le Solstice de juin, Essais*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, p. 961. Sur cette question, voir Patrick Brunel, « Esprit de légèreté et esthétique du double jeu chez Montherlant » in *La Pensée du paradoxe : approches du romantisme. Hommage à Michel Crouzet*, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2006, pp. 381-406 et « L'Imaginaire de Montherlant dans *Les Olympiques* », *Roman 20-50*, décembre 2024, pp. 79-93.

41 Henry de Montherlant, *Mémoire : texte inédit*, in *L'Équinoxe de septembre* suivi de *Le Solstice de juin*, Gallimard, 1976, p. 296.

### « Une imagination sensible exacte »

Faut-il donc discréditer *absolument* toute pensée symbolique sous le prétexte qu'elle peut entraîner de graves dérives ? Ce serait tout aussi irrationnel que d'en exalter la prétendue supériorité.

Rappelons que la pensée symbolique est une donnée de la psyché et qu'à ce titre l'homme est un « animal symbolique » (Cassirer),

comme le montrent notamment ses rêves, sa vie fantasmatique et plus largement les productions de son imaginaire. Par ailleurs, le symbolisme enveloppe toute la société : « Toute culture peut être considérée comme un ensemble de systèmes symboliques au premier rang desquels se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion »<sup>42</sup>, écrit

**Le symbole ne recèle donc pas de vérité cachée, il nous incite à mobiliser notre sensibilité et notre raison pour, adossé à lui, en construire une. ”**

ainsi Lévi-Strauss. Autrement dit, le symbolisme ne concerne pas seulement la sphère du sensible et de l'imaginaire, il participe aussi du fonctionnement de l'intellect : n'oublions pas la belle définition oxymorique de la pensée symbolique par le même Lévi Strauss : « la science du concret »<sup>43</sup>.

La pensée symbolique ne peut donc être niée ni éliminée, et les rationalistes fanatiques, plutôt que de la rejeter au nom de ses dérives, gagneraient à la prendre en compte et à en mesurer la portée. L'important est en fait d'en faire bon usage et pour cela d'appréhender ses limites sans perdre de vue son potentiel. Les

42 Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Presses universitaires de France, 1950. Repris dans la collection « Quadrige », 1981.

43 C'est le titre du premier chapitre de *La Pensée sauvage*.

limites tiennent à la tentation qui est la sienne de s'ériger en adversaire du concept et de la pensée rationnelle : en faisant de la sensibilité et de l'intuition les seuls moyens susceptibles de permettre le dévoilement des réalités d'ordre spirituel, elle se fourvoie dans le marais d'un symbolisme de bazar, d'un bric-à-brac confus fondé sur une « frénésie associative »<sup>44</sup>, et ignore l'existence de corrélations entre imaginer et raisonner. La capacité de fusion entre les domaines de l'intellect, du sensible et du spirituel lui échappe. Or, là réside la véritable nature de la pensée symbolique, qui la rend parfaitement compatible avec la pensée rationnelle.

Il est inopérant d'opposer symbole et concept. Paul Ricoeur a lumineusement montré comment, bien que le symbole comporte « un côté non sémantique », quelque chose « qui résiste à une transcription linguistique, sémantique, logique », le recours au *logos* par l'intermédiaire de la métaphore pouvait permettre de le comprendre. Telle est l'opération mentale, à la fois sensible et intellectuelle, qui ouvre les portes du monde des symboles : « Le symbole donne; je ne pose pas le sens, c'est lui qui donne le sens ; mais ce qu'il donne, c'est "à penser", de quoi penser »<sup>45</sup>. Le symbole ne recèle donc pas de vérité cachée, il nous incite à mobiliser notre sensibilité et notre raison pour, adossé à lui, en construire une.

Demeure une difficulté liée à la nature même des sociétés modernes. Celles-ci sont infiniment moins propices au développement de la pensée symbolique que les sociétés anciennes et pré-modernes. Pour le dire avec les mots de Marcel Gauchet, le passage de l'hétéronomie à l'autonomie a entraîné dans son sillage un affaiblissement de « l'institution symbolique »<sup>46</sup>. Les sociétés hétéronomes sont caractérisées par une forte hiérarchisation reposant

.....  
44 Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, op.cit., p. 572.

45 Paul Ricoeur, « Herméneutique des symboles et réflexion philosophique », *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Ed. du Seuil, 1969. Repris en 2013 dans la collection « Points », p. 401 de cette édition.

46 Marcel Gauchet, *L'Avènement de la démocratie, tome IV, Le Nouveau monde*, Gallimard, 2017, p. 612. Tout le développement serait à citer : pp. 610 à 632.

sur un lien étroit et intériorisé de l'individu avec sa communauté d'appartenance. Parler de subordination serait même plus exact, une subordination acceptée, vécue comme naturelle à travers ce mode symbolique d'expression que sont les rites et les cérémonies. Or, dans les sociétés autonomes, l'individu ne s'identifie plus au collectif, mais « à son statut de droit »<sup>47</sup>, ce qui entraîne des conséquences majeures en terme de processus de symbolisation : « Il n'y a pas d'aspiration devenue plus étrangère à cet individu individualisé par le droit que celle de la communion spirituelle et charnelle avec ses pareils »<sup>48</sup>. D'où, entre autres métamorphoses produites par cet « avènement du soi de droit », un processus de « désymbolisation »<sup>49</sup> qui atteint l'individu et la société.

**La raison est un auxiliaire précieux de la pensée symbolique, car « raisonner par analogie » requiert son concours, ainsi que celui de l'intuition. Quant à l'imagination, elle est le troisième pilier du triptyque.”**

Telle est donc la situation de l'homme d'aujourd'hui désireux de découvrir le foisonnement et les richesses de l'univers des formes symboliques, de se les approprier et de *penser* à partir d'elles. À quelles conditions peut-il y parvenir ? Nul besoin pour lui de renoncer au *logos*. La raison est un auxiliaire précieux de la pensée symbolique, car « raisonner par analogie » requiert son concours, ainsi que celui de l'intuition. Quant à l'imagination, elle est le troisième

47 *Ibid.*, p. 619. Et encore ceci, p. 620 : « L'intériorité ne rencontre plus d'emblée sur sa route cette inscription psychique de l'être-en-société avec laquelle il lui fallait en permanence se mesurer. »

48 *Ibid.*, p. 622.

49 *Ibid.*, p. 626. Il ne s'agit pas, bien sûr, d'une « disparition du symbolique », mais d'une « mutation de son mode de fonctionnement ».

pilier du triptyque. De par sa ductilité, elle est certes susceptible d'égarer celui qui lui cède trop facilement au point d'abdiquer sa raison, mais elle seule a la puissance de pénétration suffisante pour assurer l'exploration en profondeur de l'univers. Nécessaire au savant autant qu'à l'artiste, elle est bien cette « grande plongeuse »<sup>50</sup> qu'évoque Hugo. Elle doit seulement être canalisée et mise avec rigueur au service de la raison. Pour le dire avec les mots de Goethe, c'est « une imagination sensible exacte »<sup>51</sup> dont nous avons besoin. Une imagination qui, confiante dans le potentiel métaphorique des symboles, nous permettra, non de les déchiffrer dans l'espoir vain de découvrir leurs pseudo-vérités cachées - celles-ci n'existent pas ! -, mais de nous les approprier, afin que ce soit eux qui nous révèlent les vérités qui sommeillent *en nous*. « Ce que nous n'avons pas eu à déchiffrer, à éclaircir par notre effort personnel, ce qui était clair avant nous, n'est pas à nous. Ne vient de nous-même que ce que nous tirons de l'obscurité qui est en nous et que ne connaissent pas les autres »<sup>52</sup>, se dit le Narrateur au moment où il a la révélation de sa vocation d'écrivain et comprend que sa tâche est désormais de « convertir en un équivalent spirituel » les sensations et les réminiscences dont il a jusque-là négligé l'importance. *Mutatis mutandi*, c'est ainsi qu'il convient de se tenir vis-à-vis du monde symbolique : l'obscurité n'est pas seulement en lui<sup>53</sup>, elle est aussi en nous, et seule une démarche dynamique, celle que Gilbert Durand a

50 « Shakespeare est avant tout une imagination. Or, c'est là une vérité que nous avons indiquée déjà et que les penseurs savent, l'imagination est profonde. Aucune faculté de l'esprit ne s'enfoncé et ne creuse plus que l'imagination ; c'est la grande plongeuse. La science, arrivée aux derniers abîmes, la rencontre. » Victor Hugo, *William Shakespeare*, 1864, Deuxième partie, Livre I, chap. 2, *Oeuvres complètes*, tome « Critique », coll. « Bouquins », Robert Laffont, p. 343.

51 Cité par Ernst Cassirer, *op. cit.*, tome 1, p. 29.

52 Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, 1927, *À la recherche du temps perdu*, Bibliothèque de la Pléiade, tome IV, p. 459.

53 « Les symboles ne sont obscurs que de manière relative, c'est-à-dire selon la pureté, la bonne volonté ou la clairvoyance native des âmes. » Baudelaire, « Sur mes contemporains : Victor Hugo », 1861, *Oeuvres complètes II*, Bibliothèque de la Pléiade, p. 133. Et aussi ceci, toujours à propos de Hugo : « il exprime, avec l'obscurité indispensable, ce qui est obscur et confusément révélé. » *ibid.*, p. 132. C'est Baudelaire qui souligne.

nommée « le trajet anthropologique »<sup>54</sup>, est à même de nous permettre de la lever. Alors, et alors seulement, pourrons-nous prétendre avoir mis en œuvre *notre* pensée symbolique.

.....  
54 L'anthropologue désigne ainsi « l'incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social ». Gilbert Durand, *op. cit.*, p. 38.

## LE XVII<sup>e</sup> SIÈCLE, « CE SIÈCLE INTRÉPIDE »

Par Véronique Wiel



Puisque chaque homme a sa raison et ses lumières, il doit s'en servir pour se conduire au-dedans indépendamment d'autrui, quand il est en âge de discernement. Comme nous n'avons plus besoin de nourrices ni de lisière pour être soutenus, lorsque nous avons les jambes assez fortes pour marcher seuls, l'assistance et l'autorité des hommes doivent cesser de nous être nécessaires quand nous sommes capables de nous appliquer de nous-mêmes »<sup>1</sup>.

Un épigone de Kant et de son fameux *Qu'est-ce que les Lumières* (1784) ? Non pas : cet appel à la déclaration d'autonomie incombant à chaque être de raison, François Poulain de la Barre (1647-1723) le lance en 1674 dans un traité philosophique en forme d'entretiens, *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*. Comptant parmi les philosophes qui se sont approprié la « geste » cartésienne, son élan et sa grammaire de la liberté d'esprit, il est de ceux qui, à la différence de Descartes « épargnant » la théologie, ne souffrent aucune restriction dans la révision critique de toutes espèces de certitudes établies. Dans le même ouvrage et à l'adresse – soulignons-le – d'un des deux per-

<sup>1</sup> François Poulain de la Barre, *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les mœurs*, éd. M.-F. Pellegrin, Paris, Vrin, 2011, pp. 210-211.

sonnages féminins, il définit ainsi l'ambition requise de quiconque veut s'émanciper de toutes les tutelles :

*Observez tout, regardez tout et écoutez tout sans scrupule. Examinez tout, jugez de tout, raisonnez sur tout, sur ce qui s'est fait, sur ce qui se fait, et sur ce que vous prévoyez qui se fera. Mais sur toutes choses, ne vous payez point de mots, ni d'un oui dire. Vous avez une Raison, servez-vous en, et ne la sacrifiez aveuglement à personne<sup>2</sup>.*

Autrement dit : *sapere aude* ! La devise d'Horace, déjà reprise par les Humanistes de la Renaissance, acquiert une radicalité croissante tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle. Au reste, c'est tout le siècle qui se recommande par son effervescence intellectuelle et par son audace dans l'usage de la raison critique à l'égard de toutes les figures d'autorité. « Siècle intrépide »<sup>3</sup> entre tous, il est ce moment, aux dires de Bayle qui lui-même s'en inquiète, où « tout en général a dû passer par l'étamine de la lumière naturelle »<sup>4</sup>, où tout est susceptible d'être révoqué en doute, si ce n'est soupçonné d'imposture ; moment de crise du monde ancien, d'ébranlement général qui marque un moment décisif dans la naissance de la modernité.

Moment décisif qu'il convient toujours de situer dans une dynamique de longue durée. Car il s'agit de ne se laisser abuser ni par une compréhension dégageant *a posteriori* un Sens de l'histoire, ni par la doxa mythologique inventée au XVIII<sup>e</sup> siècle par les promoteurs du « siècle des Lumières » et toujours largement répandue depuis : celle qui consiste à renvoyer tout ce qui l'a précédé aux ténèbres, à l'âge des fables et de la superstition ; celle, plus précisément,

2 *Ibid.*, p.273.

3 Cette qualification est de Merleau-Ponty, pour qui cette intrépidité tient plutôt au fait qu'il « a cru à l'accord immédiat de la science avec la métaphysique, et par ailleurs, avec la religion », in *Signes*, chap.V, Paris, Gallimard, 1960, p.190.

4 Pierre Bayle, *Commentaire philosophique*, éd. J.-M. Gros, Paris, Presses Pocket, 1992, p.93.

d'une lecture de l'histoire « par soustraction »<sup>5</sup> prétendant que l'humanité (en réalité l'Occident chrétien) se serait libérée de ses errements et de ses tutelles pour retrouver, au terme d'un processus d'éliminations successives, le « noyau dur » immuable de la « nature humaine » et donner enfin droit de cité à la Raison. Or, outre que se croire affranchis des fables est une des fables les plus têtues de l'histoire humaine, l'ambition du XVIII<sup>e</sup> siècle de se camper en novateur récusant le passé pour adopter l'avenir et répandre les lumières constitue précisément une partie de ce dont il hérite : des prémices de la révolution moderne en cours qui le précèdent.

On ne saurait prétendre, sous peine de donner aussi dans la fable, qu'elle *commence* au XVII<sup>e</sup> siècle ou mi-XVI<sup>e</sup> siècle, mais on ne saurait méconnaître une réalité historique incontestablement re-

marquable : d'une part, l'ampleur, la diversité et la radicalité des bouleversements, des contestations, des revendications tous azimuts d'un droit d'inventaire, de révision, de destitution et d'invention qui caractérisent le siècle dit « classique » ; d'autre part, l'intensité des résistances, des raidissements, des conflits qui sont en conséquence. Car on chercherait en vain un domaine qui y échappe : sciences, théologie, exégèse biblique, philosophie, morale, histoire, droit, mais encore conceptions du temps, de l'art, du langage, de la littérature, de la politique ou encore de l'éducation. Si tout le siècle est scandé non par une, mais par de multiples querelles des Anciens et des Modernes, la ligne de partage n'est

en réalité pas aussi nette et les eaux souvent mêlées dans les écrits d'un même auteur – pensons seulement à La Fontaine ou à Pascal.

**En précipitant la ruine  
du Kosmos ancien,  
Ordre hiérarchisé, fini et  
finalisé, soumis à la Loi  
divine, astronomes et  
physiciens contribuent  
en effet à ouvrir la voie  
à un bouleversement  
majeur qui sans doute  
n'était pas prévu. ”**

5 Charles Taylor, *L'Âge séculier*, Paris, Le Seuil, 2011, p.49.

C'est dire la difficulté à rendre compte sans simplification trompeuse de la complexité de ce moment historique. Néanmoins, et tout en évitant de tomber dans une logique causale caricaturale, l'on peut attribuer à la « révolution » scientifique, sinon initiée, du moins précipitée mi-XVI<sup>e</sup>, une place de choix dans sa compréhension générale.

Rappelons-en brièvement quelques traits parmi les plus saillants. En précipitant la ruine du Kosmos ancien, l'Ordre hiérarchisé, fini et finalisé, soumis à la Loi divine, astronomes et physiciens contribuent en effet à ouvrir la voie à un bouleversement majeur qui sans doute n'était pas prévu : destituant le « monde clos » au profit de « l'univers infini »<sup>6</sup> régi par des lois scientifiquement saisissables, ils jouent en faveur d'une vaste réélaboration conceptuelle qui affecte non seulement la nature, mais encore l'ordre socio-politique qui était jusqu'alors pensé sur son modèle – le microcosme reflétant le macrocosme. Galilée affirmant en 1616 que l'univers est écrit dans une langue mathématique, inaugure une compréhension *humaine* de l'univers, adéquate à son outillage scientifique, et qui ne se prononce plus ni sur l'être ni sur les valeurs, celles-ci incombant à la responsabilité de l'homme. L'Ordre ancien, la « science nouvelle » et la « philosophie nouvelle » qui prennent leur essor, l'ont brisé en le dé-naturalisant : se trouvent à présent dissociés d'un côté, la « nature »

muette, désenchantée, « chose étendue » dit Descartes, et que l'on considère dans un rapport d'extériorité – que l'appréhension en soit scientifique, technique ou esthétique ; et de l'autre la société, elle aussi dé-naturalisée, désormais artefact historiquement advenu, humainement institué, empire de la Coutume, comme l'écrivait déjà Montaigne. Destitution progressive, mais irréversible

**L'homme se découvre  
une liberté d'initiative  
nouvelle poursuivant  
ses propres fins. ”**

6 Voir Alexandre Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard, 1973.

d'un Ordre hétéronome multiséculaire ébranlant dans le même mouvement tout ce qui reposait sur lui : formes de la tradition, figures de l'autorité, structures hiérarchiques, vérités réputées incontestables – mais non incontestées, *tout* est révisable, justiciable du crible de la raison critique, au nom de la liberté d'examen applicable à tout ce qui se présente comme un *héritage*. Au demeurant, doublant le vaste mouvement de dénaturalisation de tout ce qui se donnait jusqu'à présent comme immuable, évident, naturel, fleurissent les questions relatives à *l'origine historique* de ce donné, quel qu'il soit. D'où très tôt, des théories du contrat social ou sur les fondements du pouvoir et tout ce qui se présente comme autorité.

Corrélativement, c'est aussi une anthropologie nouvelle qui se fait jour peu à peu, dégageant une place inédite à *l'individu* en quête de son autonomie et conférant à ses capacités propres, en particulier sa raison et sa volonté, un relief sans précédent. Quoique toujours sous le coup d'un augustinisme pesant, l'homme se découvre une liberté d'initiative nouvelle poursuivant *ses propres fins* : non seulement il aspire à prendre en charge *son monde*, c'est-à-dire la société, et à travailler à son perfectionnement ; mais encore, sans pour autant évacuer la question de son salut, il entend trouver les conditions de son bonheur *hic et nunc* dans son « lieu » terrestre désormais revalorisé. C'est pourquoi A. Koyré est fondé à parler, doublant la révolution scientifique, de « révolution spirituelle très profonde »<sup>7</sup>.

Dans cet horizon, se dressent évidemment les figures emblématiques du chancelier Bacon (1561-1626) et de René Descartes (1596-1650) dont les œuvres, si différentes soient-elles, prétendent rompre avec des siècles d'égarements scientifiques et philosophiques et ouvrir des voies nouvelles. Que Bacon envisage son entreprise comme une équipée maritime passant outre « les colonnes d'Hercule » – les limites traditionnelles du savoir – ou que Descartes préfère découvrir seul la « méthode », tous deux incarnent sans conteste l'esprit de conquête inhérent à l'ambition de repen-

.....  
7 A. Koyré, *op.cit.* p. 9.

ser tous les savoirs et le « métier d'homme ». Suite aux ondes de choc de la Réforme et partant, de la Contre-Réforme, la figure non moins saillante de Martin Luther (1483-1546) se dessine aussi, longue durée oblige. L'on pourrait en dire autant de l'empreinte de Nicolas Machiavel (1469-1527) pour la pensée du politique et de l'État moderne en train de naître<sup>8</sup>.

**Envisageons Poulain de la Barre comme penseur de l'égalité naturelle puisque telle est la matrice philosophique de toute son œuvre. ”**

Mais plutôt que de convoquer ceux qu'ordinairement l'on retient pour caractériser le XVII<sup>e</sup> siècle, faisons une place, qu'il mérite amplement, à celui par lequel nous avons commencé et qui témoigne à sa façon, on l'a entrevu, de l'intrépidité du siècle.

Revenons donc à François Poulain de la Barre. La densité et l'intérêt de son œuvre tiennent en particulier à la richesse et la diversité des questions qu'elle soulève, à la

hardiesse des perspectives critiques que, ce faisant, il ouvre et qui, sur bien des points, n'ont rien perdu de leur acuité.

De son parcours intellectuel et moral retenons deux sécessions majeures : d'abord prêtre catholique formé dans le cadre scolastique, il se rallie au cartésianisme, puis se convertit au protestantisme et devient citoyen de Genève en 1688. Toujours, il gardera une position marginale, la radicalité de ses vues s'accusant, et son œuvre n'obtenant pas de son vivant la reconnaissance attendue restera confidentielle – mais il est plus que probable par exemple que Jean-Jacques Rousseau l'ait lu.

8 Sur ces aspects, outre Charles Taylor cité plus haut, voir par exemple les ouvrages de Marcel Gauchet, en particulier *L'avènement de la démocratie, I. La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007.

Envisageons Poulain de la Barre comme penseur de *l'égalité naturelle* puisque telle est la matrice philosophique de toute son œuvre. En tant que tel, il tire profit de l'élan, amplifié par Descartes, reconnaissant à chacun une égale dignité en raison, les différences ou les inégalités en ce domaine ressortissant aux seuls défauts de « méthode » pour conduire son esprit. Corrélativement, prolongeant les analyses, dont celles de Montaigne puis de Pascal, consistant à arpenter l'empire de la Coutume dans ses moindres recoins, il élabore un discours égalitaire à portée générale : intellectuelle, morale, sociale, politique et même théologique.

En effet, dès son premier ouvrage, *De l'égalité des deux sexes* (1673) où apparaît la fameuse formule « l'esprit n'a point de sexe »<sup>9</sup>, la critique fouillée des préjugés et des coutumes sur quoi se fondent toutes les déclinaisons de l'inégalité hommes/femmes le conduit non seulement à y déceler une construction hiérarchique artificielle établie par la force, mais encore à délégitimer l'autorité des justifications de tous ordres qui l'accompagnent depuis l'Antiquité et « qui ne doi[vent] être considéré[es] que comme une tradition de préjugés et d'erreurs »<sup>10</sup>. Mais l'enjeu de l'analyse critique porte au-delà du seul sort des femmes à partir duquel se développe une réflexion d'ampleur sur tous les rapports de pouvoir : c'est en effet un système global de domination, d'usurpation et d'abus de pouvoir qu'il dénonce, où les dominés des deux sexes sont fallacieusement assignés à une infériorité « naturelle ». Celle-ci se révèle coutume naturalisée et ne résiste pas aux attestations qu'entend produire Poulain de l'égalité naturelle et universelle de tous les êtres humains.

Cette égalité établie, c'est tout l'édifice socio-politique qui requiert d'être repensé dans ses fondements et réformé dans ses structures. Ainsi dans le domaine des « emplois », impliquant en réalité et un accès au savoir et une nouvelle répartition des pouvoirs. Dans les

9 François Poulain de la Barre, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral. Où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, éd. M.-F. Pellegrin, Paris, Vrin, 2011, p.99.

10 *Ibid.*, p. 93.

lignes qui suivent, l'habileté de Poulain consiste à rendre audibles les préjugés masculins pour simultanément évoquer des pratiques inédites qui *de facto* acquièrent légitimité et rationalité, et ruiner le point de vue coutumier : « Si l'on demande à chaque homme en particulier ce qu'il pense des femmes en général et qu'il le veuille avouer sincèrement » [il dira] :

*[...] que c'est un effet de la providence divine et de la sagesse des hommes de leur avoir fermé l'entrée des sciences, du gouvernement et des emplois ; que ce serait une chose plaisante de voir une femme enseigner dans une chaire l'éloquence ou la médecine en qualité de professeur ; marcher par les rues, suivie de Commissaires et de Sergents pour y mettre la police ; haranguer devant les Juges en qualité d'Avocat ; être assise sur un Tribunal pour y rendre la Justice, à la tête d'un Parlement ; conduire une armée, livrer une bataille ; et parler devant les Républiques et les Princes comme Chef d'une Ambassade<sup>11</sup>.*

**L'habileté de Poulain consiste à rendre audibles les préjugés masculins pour simultanément évoquer des pratiques inédites qui *de facto* acquièrent légitimité et rationalité, et ruiner le point de vue coutumier. ”**

Combattre l'aveuglement de ceux qui estiment que « c'est assez de voir [une coutume] établie pour croire qu'elle est bien fondée »<sup>12</sup>

consiste ici à proposer à l'imagination de ses lecteurs ce qui est encore inimaginable en 1673. Et l'un des ressorts par quoi réformer la société en se dégageant de la structure hiérarchique traditionnelle est celui, promis à un long avenir, du mérite personnel :

11 *Ibid.*, p.61.

12 *Ibid.*, p.62.

*Les enfants apprennent le métier de leur père, parce qu'on leur en a toujours parlé. Tel est contraint de prendre une robe, qui aimerait mieux l'épée, si cela était de son choix ; et on serait le plus habile homme du monde qu'on n'entrera jamais dans une charge, si l'on n'a pas de quoi l'acheter.*

*Combien y a-t-il de gens dans la poussière qui se fussent signalés si on les avait un peu poussés ? Et de paysans qui seraient de grands docteurs si on les avait mis à l'étude ? On serait assez mal fondé de prétendre que les plus habiles gens d'aujourd'hui soient ceux de leur temps qui ont eu plus de disposition pour les choses en quoi ils éclatent ; et que dans un si grand nombre de personnes ensevelies dans l'ignorance, il n'y en a point qui avec les mêmes moyens qu'ils ont eus se fussent rendus plus capables<sup>13</sup>.*

C'est dire si la question de l'éducation est décisive. Elle se pose, on le voit, pour l'ensemble des conditions (« classes sociales » étant une expression du XIX<sup>e</sup> siècle) et figure comme promesse d'émancipation à la fois intellectuelle et sociale. En la matière cependant, le déni dont pâtissent les femmes, sauf rares exceptions, est si patent que Poulain en fait l'enjeu central de *De l'éducation des dames* (1674) où dialoguent d'égal à égal deux hommes et deux femmes. Un choix déjà audacieux en soi. Mais l'audace se mesure davantage si l'on compare les ambitions de Poulain au programme que Fénelon proposera dans *De l'éducation des filles* (1687). Certes, Fénelon pédagogue reconnaît, comme Rousseau plus tard dans *l'Émile*, un naturel propre à chaque enfant qu'il est nécessaire de prendre en compte. Mais ses vues demeurent fidèles à la tradition : l'éducation des femmes comme des hommes a une *utilité* sociale et se borne à leur inculquer les réquisits de leur fonction future. S'agissant des femmes : élever des enfants et tenir un ménage. Il s'agit explicitement, en s'appuyant adroitement sur son naturel, d'*ajuster* l'enfant à sa condition et à la fonction qui lui est destinée

13 *Ibid.*, p.48.

et ne rien permettre qui l'excède ou suscite le désir d'y échapper – ainsi, des lectures jugées dangereuses. Ce cadre traditionnel, Poulain l'évoque avec une ironie mordante pour lui opposer une tout autre conception de l'éducation. Égalité oblige :

*Nous avons tous, hommes et femmes, le même droit sur la vérité, puisque l'esprit est en tous également capable de la connaître<sup>14</sup>.*

Au-delà de la socialisation et d'une possible émancipation sociale, l'éducation doit non seulement viser le déploiement des capacités

propres à chaque individu en tant qu'il est un être de raison, mais encore lui garantir un libre accès au savoir et à la recherche de la vérité. C'est une question de *droit naturel* :

**Au-delà de la socialisation et d'une possible émancipation sociale, l'éducation doit non seulement viser le déploiement des capacités propres à chaque individu, mais encore lui garantir un libre accès au savoir et à la recherche de la vérité. ”**

*Chacun a droit sur tout ce qui est de bon sens : le Ressort de la raison n'a point de borne ; elle a dans tous les hommes une égale juridiction. Nous naissons tous juges de choses qui nous touchent. [...] De sorte que la vérité et la science sont des biens imprescriptibles<sup>15</sup>.*

C'est dans ce cadre-là que s'inscrit l'exercice de la raison critique se saisissant librement de tout et qui, dans *De l'éducation des dames*, fait l'objet des entretiens entre les personnages. Mais pas plus que la critique n'est une fin en soi, le savoir que chacun

<sup>14</sup> *De l'égalité des deux sexes*, éd.cit., p.111.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p.115-116.

doit rechercher n'est l'érudition cumulative des savants dont Pou-lain incrimine à l'envi et la stérilité et l'usage illégitime comme instrument de pouvoir. La vraie science dont il y est question est la connaissance de soi-même et du « bonheur de cette vie » qu'on ne « peut obtenir sans les lumières que la vérité nous donne »<sup>16</sup>. *Sapere aude* signifie pour lui simultanément oser penser par soi-même et oser se connaître soi-même. C'est ce qui est requis de chacun et que l'éducation de tous doit favoriser.

Dans cette quête *individuelle*, mais qui peut se faire en compagnie, toutes les lectures sont permises – y compris aux femmes, on l'a compris – étant entendu que la vérité peut se trouver partout, « dans Aristote comme dans Descartes »<sup>17</sup>. Mais cela suppose une pratique de la lecture qui ne sera féconde qu'à deux conditions. La première est que la fréquentation des livres nous apprenne à nous déchiffrer nous-même, puisqu'aussi bien le « Trésor » que chacun porte en soi est conçu comme une « bibliothèque portative » à laquelle l'usage de la raison ouvre l'accès :

*Ce trésor est une bibliothèque portative que nous avons tous en notre personne, et dans lequel il n'y a rien que de bon et de vrai pour ceux qui en ont la clef et qui savent en user. C'est le Trésor de la science et de la sagesse qui consiste en la connaissance de soi-même*<sup>18</sup>.

Or pour ce faire, et c'est la seconde condition, il importe de ne se soumettre à aucune autorité autre que celle de la raison ; de ne se laisser intimider par aucun auteur, ancien ou moderne, fût-il Descartes. Il ne faut pas davantage céder à la tentation de se prendre soi-même pour une autorité et d'y soumettre autrui : ce serait détruire « la liberté que nous nous devons laisser les uns aux autres »<sup>19</sup>.

.....  
16 *De l'éducation des dames*, éd. cit., p.167.

17 *Ibid.*, p.284.

18 *Ibid.*, p.238.

19 *Ibid.*, p.285.

Il faut pratiquer une « indifférence pacifique »<sup>20</sup> libérée des préjugés, étrangère aux passions, à partir de quoi tout examiner à égalité, y compris ses propres opinions car « nous devons aussi nous défier toujours de nous être trompés »<sup>21</sup>. Confiance et défiance vont de pair : confiance dans les capacités de la raison, défiance vigilante liée au fait que « nous demeurons toujours sujets à l'erreur »<sup>22</sup>. Et l'erreur ou les préjugés peuvent se trouver partout, chez Aristote

comme chez Descartes. Ou chez l'apôtre Paul, des Pères de l'Église et autres théologiens. Probablement aussi dans la Bible. Car la hardiesse de Poullain de la Barre se manifeste aussi dans le domaine de l'exégèse.

Hardiesse partagée, précisons-le d'abord, quoique le plus souvent clandestine. Symptôme aigu de la crise du monde ancien, la contestation des trois grands monothéismes – et d'abord du christianisme – déjà perceptible à partir de la fin du

Moyen-Âge, s'accuse au XVII<sup>e</sup> siècle. Elle prend un essor foisonnant, en particulier dans des traités fondés sur l'approche rationnelle, philologique et historique des textes, ceux de la Bible comme ceux de leurs interprètes. Ouvrages très majoritairement anonymes et circulant sous le manteau comme le *Theophrastus redivivus* (1659), radicalité sulfureuse oblige, étant entendu que par des voies diverses, ils conduisent leurs auteurs à dénoncer l'imposture générale au fondement de la société. Ceux qui se nomment eux-mêmes les

**Symptôme aigu de la crise du monde ancien, la contestation des trois grands monothéismes – et d'abord du christianisme – déjà perceptible à partir de la fin du Moyen-Âge, s'accuse au XVII<sup>e</sup> siècle. ”**

20 *Id.*

21 *Ibid.*, p.218.

22 *Id.*

« déniés », mais que leurs ennemis appellent les « libertins » ou les « esprits forts » sont loin de constituer un ensemble homogène ; mieux vaudrait parler d'une constellation aussi vaste que variée d'auteurs qui s'avancent masqués et de textes lourds d'implicites et d'arabesques discursives destinées à égarer les censeurs. Tous cependant concentrent leurs attaques sur la religion à la fois comme institution politiquement puissante, comme bastion dogmatique et comme pourvoyeuse d'une morale et d'une anthropologie tenues pour indéfendables, sinon criminelles. Mentionnons succinctement ici trois accusations récurrentes.

D'abord, sur le plan intellectuel, la religion, invention purement humaine, est une charlatanerie qui en impose aux esprits ignorants et entretient chez les moins éclairés des superstitions éhontées et des niaiseries offensantes pour un esprit rationnel : ainsi, selon les auteurs, l'immortalité de l'âme, la Providence divine, la Trinité ou les miracles. À cet égard, le « siècle des Lumières » s'inscrit dans la continuité, mais la radicalité la plus intrépide est davantage le fait du XVII<sup>e</sup> siècle, plus offensif<sup>23</sup>.

Sur le plan politique ensuite, ces « fables » sont volontairement entretenues par l'institution ecclésiastique complice du pouvoir politique pour garantir la soumission du peuple et le maintenir durablement sous un joug rigoureux dont les deux instances tirent des bénéfices aussi bien symboliques que matériels. C'est la thèse de l'imposture politico-religieuse. Enfin, sur le plan moral, c'est au nom d'une « morale naturelle », stoïcienne ou le plus souvent épicurienne, qu'est condamnée la morale chrétienne, appuyée qu'elle est sur le péché originel regardé comme un mythe frauduleux. L'ascétisme, le rigorisme, la condamnation des plaisirs pour expier une faute originelle imaginaire, mais encore les inventions fantasques du Pa-

.....  
 23 Sur ces questions, voir par exemple Gianni Paganini, *Les philosophies clandestines à l'âge classique*, Paris, PUF, 2005 ; Jean-Pierre Cavallé, *Postures libertines. La culture des esprits forts*, Toulouse, éd. Anacharsis, 2011 et *Les Déniés. Irréligion et libertinage au début de l'époque moderne*, Paris, Garnier, 2013. Pour avoir un aperçu de la virulence de ces réquisitoires, on peut consulter aussi l'anthologie de textes réunis par Antoine Adam, *Les Libertins au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Buchet Chastel, 1964.

radis, de l'Enfer ou du Purgatoire : il faut reconnaître en tout cela une entreprise de domination des corps et des esprits, leur assujettissement par la peur<sup>24</sup>. Preuve parmi d'autres du trouble profond que cette radicalité critique suscite : les « libertins » constituent l'interlocuteur principal que Pascal décide d'affronter dans ce qui deviendra les *Pensées*.

S'agissant de Poulain de la Barre, c'est par le biais de sa thèse cardinale sur l'égalité des deux sexes qu'il entre dans ces débats. Cette thèse est en fait assortie de celle qui impute au corpus chrétien une responsabilité égale à celles des politiques, des philosophes ou des jurisconsultes dans l'institution et la justification de l'inégalité et des formes de sujétion qu'elle implique. En l'espèce, et l'argument est familier aux philosophies clandestines, il faut remonter, pour en retrouver la source, à l'interprétation du sort d'Ève soumise à Adam imposée et exploitée par les théologiens. Telle est la matrice idéologique qui éclaire tout ce qui en est découlé de préjugés et d'injustices et de ce point de vue, la proximité de Poulain avec la thèse de l'imposture politico-religieuse est incontestable, y compris dans ses implications morales et intellectuelles.

Dans ses premiers écrits, il adopte une manière plutôt oblique et louvoyante. Dans *De l'égalité des deux sexes*, elle consiste d'abord à prendre appui sur la démonstration générale des capacités féminines pour y inclure celles de briller dans « l'histoire Ecclésiast-

24 À titre d'exemple, citons ici le nom de Molière. Dans nombre de ses pièces, il se joue, pour dénoncer la supercherie, d'une analogie entre lexique religieux et lexique médical (« mal », « sauver » ou « salut » appartenant aux deux) : censure oblige, la médecine figure la religion, le médecin, le prêtre, le malade, le croyant, etc. Ainsi, lorsque dans *Le Malade imaginaire* (III, 3), il orchestre cet échange entre Argan (soigné par le bien nommé M. Purgon) et son frère Béralde, figure masquée du philosophe mécréant :

. Argan : Mais raisonnons un peu, mon frère. Vous ne croyez donc point à la médecine ?

. Beralde : Non, mon frère, et je ne vois pas que pour son salut, il soit nécessaire d'y croire.

. Argan : Quoi, vous ne tenez pas pour véritable une chose établie par tout le monde, et que tous les siècles ont révéré ? [argument classique de l'apologétique]

. Beralde : Bien loin de la tenir pour véritable, je la trouve entre nous, une des plus grandes folies qui soit parmi les hommes ; et à regarder les choses en philosophe, je ne vois point de plus plaisante momerie ; je ne vois rien de plus ridicule, qu'un homme qui se veut mêler d'en guérir un autre. » Nous soulignons.

tique et la Théologie » ou le Droit Canon<sup>25</sup> ou d'endosser les charges de « Pasteur ou de Ministre de l'Église »<sup>26</sup>. Dans *De l'éducation des dames*, quoiqu'il fasse mine de récuser l'esprit libertin, il délègue à l'un des personnages une défense de la libre pensée :

*Vous ne devez pas craindre le reproche d'Esprit fort que l'on fait à tous ceux qui ne jugeant pas à propos de s'assujettir aveuglément aux opinions vulgaires, n'en veulent recevoir aucune sans raison*<sup>27</sup>.

Liberté de penser que Poulain ne craint pas d'exercer à toutes les pages dans la pleine conscience des risques encourus<sup>28</sup>.

Cependant, elle ne l'engage pas dans la voie déclarée de l'athéisme. C'est celle de l'exégèse critique du corpus chrétien, Bible comprise, qu'il emprunte. La charge n'en est pas pour autant amortie et elle prend une tournure plus directe et systématique. Et d'abord paradoxale. En effet, dans un troisième traité, *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes* (1675), Poulain adopte le point de vue opposé et s'adresse à lui-même des objections qu'on aurait pu lui faire : ces objections n'étant pas venues, il avertit son lecteur que, sans pour autant se dédire, il reprend la plume pour « donner moyen de comparer les deux sentiments opposés et de mieux juger lequel est le plus vrai, en voyant séparément dans tout leur jour les raisons sur lesquelles ils sont fondés »<sup>29</sup>. D'où un texte polyphonique et structuré par une suite de citations de la Bible ou de Pères de l'Église passées au crible de l'exégèse rationnelle, traitant la religion chrétienne comme déjà dans *De l'éducation des dames*, il le préconisait : exercer « la liberté de l'étudier avec méthode [...] et chercher des règles ou des principes pour discerner les opinions

.....  
25 *De l'égalité des deux sexes*, p.108-109.

26 *De l'égalité des deux sexes*, p.118.

27 *De l'éducation des dames*, p.224.

28 Voir *ibid.*, p.219- 222.

29 *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, Préface, éd. M.F. Pellegrin, Paris, PUF, 2011, p. 297.

populaires d'avec les véritables sentiments de Jésus-Christ et de l'Église, afin de nous mettre en état de *rendre raison* des vérités que nous devons savoir »<sup>30</sup>. Une déclaration de révision générale dont on constate que les termes principaux ressortissent à l'herméneutique ordinaire et qui consonnent exactement avec ce que, de leur côté, entreprennent des auteurs contemporains de Poulain de la Barre.

Ce projet participe en effet d'un mouvement de reprise du corpus biblique, né au sein du judaïsme et du christianisme, et qui gagne en importance dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. En ce domaine

aussi, il s'agit de passer au crible, en remontant aux sources, ce qu'on a reçu en héritage. À la Renaissance, l'approche critique des textes, à commencer par la Vulgate latine de saint Jérôme, est principalement philologique : le travail d'Érasme traquant les erreurs de traduction/interprétation dans le *Nouveau Testament* en remontant aux sources grecques constitue l'attestation la plus connue de ce qui est

**L'écriture ne dit pas un mot d'Inégalité ; (...) elle laisse à chacun la liberté de juger comme il peut de l'état naturel et véritable des choses. ”**

avant tout une volonté de rectification. Or, cette entreprise de relecture notamment poursuivie par les protestants hostiles à la tradition catholique, s'est peu à peu infléchie dans le sens d'un historicisme et d'un rationalisme plus accusés. À cet égard, le *Traité théologico-politique* de Baruch Spinoza (1670) envisageant résolument les textes d'un point de vue profane, est un jalon important, qui non seulement consacre la méthode historique, mais encore intègre l'histoire sacrée dans l'histoire du monde, amorçant une forme de *désacralisation* des textes sacrés. Celle-ci n'était certes pas nécessairement recherchée, mais à appliquer à ce corpus

30 *De l'éducation des dames*, p.205 ; nous soulignons.

la méthode et les instruments de connaissance *humaine*, à traiter le Livre comme un livre, le risque était grand d'affaiblir leur sacralité, qui n'est plus intangible. C'est en ce sens que jouent peu ou prou des travaux comme ceux de Dom Mabillon (1632-1707), moine bénédictin influencé par la « méthode » cartésienne ou, plus encore, de l'oratorien Richard Simon (1638-1712). De ce dernier, auteur d'une monumentale *Histoire critique du Vieux Testament* (1678)<sup>31</sup> et spécialiste de l'hébreu, l'on retiendra ici le fait que, dans la lignée de Spinoza, il renverse l'ordre exégétique traditionnel : c'est en s'appuyant sur la science historique dont l'objet est l'espace-temps humain que l'on peut éclairer l'époque de la Bible et les circonstances de son écriture<sup>32</sup>.

Poulain de la Barre n'est donc pas isolé lorsque en 1675, dans *De l'excellence des hommes contre l'égalité des sexes*, il entend méthodiquement « rendre raison des vérités que nous devons savoir ». Quant à la démonstration de l'égalité universelle qui en est à nouveau l'objet, un ajout postérieur (1690) dit assez combien elle consiste non seulement à démasquer l'imposture, mais encore à rompre avec la tradition :

*L'Écriture ne dit pas un mot d'Inégalité ; et comme elle n'est que pour servir de règle aux hommes dans leur conduite selon les idées qu'elle donne de la Justice, elle laisse à chacun la liberté de juger comme il peut de l'état naturel et véritable des choses. Et si l'on y prend garde, toutes les Objections qu'on en tire ne sont que des Sophismes de préjugé par lesquels, tantôt on entend de toutes les Femmes les passages qui ne conviennent qu'à quelques-unes en particulier ; tantôt on rejette sur la nature ce qui vient de l'Éducation ou de la*

.....  
31 Richard Simon, *Histoire critique du Vieux Testament*, suivi de la *Lettre sur l'inspiration*, éd. P. Gibert, Paris, Bayard, 2008.

32 Signalons aussi qu'il est l'un de ceux qui dénie l'attribution du Pentateuque à Moïse. Ses travaux lui vaudront d'être exclu de son ordre et de voir la plupart des exemplaires de son *Histoire critique du Vieux Testament* saisis et détruits par ordre du roi, sous la pression de Bossuet.

*Coutume et ce qu'ont dit les Auteurs sacrés par rapports aux Usages de leur temps*<sup>33</sup>.

Outre l'affirmation d'une liberté d'examen de la Bible permise à chacun sans autre qualification que celle d'être pourvu de raison, la dernière assertion ne peut que retenir l'attention : à savoir l'inscription des « Auteurs sacrés », non plus dans un cadre *atemporel*, mais dans celui des *mœurs* de leur temps, autrement dit, *historiquement datées*. Cela renvoie en particulier à la manière dont Poulain applique une méthode historico-sociologique à l'Écriture ou à certaines épîtres de Paul – choix dont on mesure l'audace, compte tenu du rôle éminent attribué à l'apôtre dans l'établissement de la doctrine chrétienne.

Ainsi, rendre intelligibles des passages pauliniens justifiant la soumission des femmes consiste à les contextualiser en les reliant aux coutumes familières à l'apôtre. Qu'elles gardent la tête voilée (1Co, 11, 5-6), qu'elles « se taisent dans les églises, parce qu'il ne leur est pas permis d'y parler ; mais elles doivent être soumises, selon que la loi l'ordonne » (1Co, 14, 34) ? Or de quelle nature est cette loi ? :

*Les lois judaïques étaient la plupart Nationales, c'est-à-dire fondées sur le génie et les coutumes du peuple pour qui elles avaient été faites*<sup>34</sup>.

Il en va de même, précise-t-il, des interdits alimentaires ou de la loi du Talion. Autrement dit sous une loi prétendument divine se cache une loi « nationale », elle-même fondée sur des « préjugés » inégalitaires ; autrement dit on a déguisé le local en universel, le relatif en absolu. Mais en cela, l'apôtre n'a fait que suivre une autre « loi » à l'œuvre dans l'Écriture elle-même et que Poulain de la Barre nomme la « loi d'accommodement »<sup>35</sup> :

33 *De l'éducation des dames*, Avertissement, ajout de l'édition de 1690, éd.cit., p.145 ; nous soulignons.

34 *De l'excellence des hommes*, éd.cit., p.321.

35 *Ibid.*, p.322.

*[...] qui veut que nous soyons Juifs avec les Juifs, comme S. Paul l'a pratiqué. C'est pourquoi, comme les mâles ont toujours été les maîtres et les plus considérés, on peut dire que c'est pour cela que l'Écriture ne parle que d'eux dans les généalogies qu'elle rapporte ; que Dieu s'est revêtu de leur sexe, qu'il a parlé comme eux. [...]*

*Ainsi les Juifs comme tous les Orientaux et les Romains étant jaloux de leur autorité et maîtres de leurs femmes, ce n'est pas une merveille que l'apôtre, suivant sa politique toute chrétienne de s'accommoder à tout le monde, ait tant recommandé aux femmes la soumission et le silence, pour la tranquillité des familles, leur ayant recommandé de porter un voile, jusqu'à dire que c'est une honte et une ignominie contre la nature de faire autrement<sup>36</sup>.*

Dans ces pages, il s'agit pour Poulain d'établir au moins deux points. D'abord, que nombre de passages de l'Écriture attestent que cet « accommodement » signifie consentement : Dieu lui-même a fait davantage que s'adapter aux hommes, il a endossé et validé leurs préjugés... À moins que – hypothèse implicite ? – ce ne soit les « Auteurs sacrés », habiles ventriloques, qui aient fait parler Dieu ? Quant à Paul, son souci de « s'accommoder à tout le monde » l'a porté à confondre la coutume et la nature, alléguant ici comme sur d'autres sujets non des « raisons essentielles », mais de « simples convenances » ou des « raisons qui ne prouvent rien quand on les examine à fond »<sup>37</sup>.

Cependant, Poulain de la Barre pousse plus loin encore, nous semble-t-il, la contestation du statut même du corpus scripturaire lorsqu'il décèle, doublant la « loi d'accommodement », une loi d'ordre rhétorique fondée sur le recours à « l'exagération et l'hy-

.....  
36 *Id.*

37 *Ibid.* p. 324.

perbole »<sup>38</sup> dans le maniement virtuose des préjugés plébiscités. Déjà dans *De l'égalité des deux sexes*, il incriminait au travers des Poètes et des Orateurs, ces figures de l'éloquence vulgaire qui travestissent la vérité :

*L'éloquence vulgaire est une optique parlante qui fait voir les objets sous telle figure et telle couleur que l'on veut ; et il n'y a point de vertu qu'on ne puisse représenter comme un vice, par les moyens qu'elle fournit.*

*Il n'y a rien de plus ordinaire que de trouver chez les Auteurs que les femmes sont moins parfaites et moins nobles que les hommes : mais pour des raisons, on n'y en voit point. Et il y a grande apparence qu'ils en aient été persuadés comme le vulgaire<sup>39</sup>.*

Or la même analyse se trouve reconduite à propos des rédacteurs de l'Écriture, rompus, suggère-t-il, à cette « optique parlante » :

*Il est encore important de se ressouvenir que le vulgaire ne se garde presque jamais de modération dans ses jugements ni dans ses discours, se laissant toujours aller à l'exagération et à l'hyperbole, et faisant des propositions générales sur cinq ou six exemples particuliers. Si un homme est libéral on dit qu'il est magnifique, s'il est ménager et prudent, on l'accuse d'être vilain et avare. [...]*

*Cette manière est très ordinaire aux Poètes, aux Orateurs, aux Grecs et aux peuples d'Asie, dont les Juifs faisaient autrefois partie. C'est pourquoi, si l'Écriture parle des défauts des femmes avec des termes plus forts que ceux des hommes, c'est en suivant la manière dont on en parle vulgairement,*

.....  
38 *De l'égalité des deux sexes*, éd. cit., p. 90.

39 *Ibid.*, p. 91.

*dont on leur permet d'agir, et dont la coutume et le préjugé nous a fait considérer leur conduite*<sup>40</sup>.

Une approche rhétorique et sociocritique avant l'heure qui, pour le moins, serait bien de nature à rabattre l'Écriture au rang de la littérature ordinaire ; pire encore : à la banalité du parler vulgaire...

Sans doute, prudence oblige, Poulain de la Barre ne manque-t-il pas de redire que tout ce que les hommes y puisent pour justifier l'inégalité « nous montre comme l'on abuse indignement de l'Écriture Sainte en lui faisant dire tout le contraire de son sens véritable<sup>41</sup> ». Mais réalise-t-on assez ce que peut signifier à l'époque soumettre la Parole de Dieu à l'examen critique de sa créature, forte de ses « lumières naturelles » ? C'est aussi en quoi Poulain de la Barre, qui, on l'a dit, n'est pas isolé, témoigne de l'intrépidité du siècle.

**Réalise-t-on assez ce que peut signifier à l'époque soumettre la Parole de Dieu à l'examen critique de sa créature, forte de ses « lumières naturelles » ?**

Au demeurant, approcher le XVII<sup>e</sup> siècle en choisissant son œuvre pour guide suffit à entrevoir combien, loin des clichés répandus sur l'ordre louis-quatorzien, ce moment historique constitue à tous égards celui d'une crise décisive, d'un dés-ordre de tout ce qui semblait immuablement établi. La fortune du lexique de la nouveauté – ainsi « science nouvelle », « philosophie nouvelle » – ou sa condamnation par ceux qui s'en alarment est un signe parmi d'autres que les contemporains avaient conscience de la profondeur de l'ébranlement en cours. Le ramasser en une formule consisterait à dire qu'il est question, dans ce passage du monde ancien au monde moderne, d'une transformation des rapports entre l'homme et Dieu, entre l'homme et la nature et des hommes entre

40 *De l'excellence des hommes*, éd. cit., p.328 ; nous soulignons.

41 *Ibid.*, p. 331.

eux. Ce qui justifierait d’y reconnaître, comme Jean Rohou, « une révolution de la condition humaine »<sup>42</sup>.

---

42 Jean Rohou, *Le XVII<sup>e</sup> siècle, une révolution de la condition humaine*, Paris, Le Seuil, 2002.

## VAINCRE LE TABOU DE L'INCESTE

Par Alain Grangé-Cabane



« J'ai de plus en plus peur de mon père. Il le sent. Il le sait. (...) Un soir, à Tarbes, mon univers bascule dans l'horreur. J'ai dix ans et demi. Les enfants se taisent parce qu'on refuse de les croire. Parce qu'on les soupçonne d'affabuler. Parce qu'ils ont honte et qu'ils se sentent coupables. Parce qu'ils ont peur. Parce qu'ils croient qu'ils sont les seuls au monde avec leur terrible secret »<sup>1</sup>.

Ce terrible secret – avoir été violée par son père – la poète et mélodiste à fleur de peau qu'est Barbara l'a emporté jusque dans sa tombe, puisque cet aveu n'est couché que dans des mémoires posthumes. Alors face à tant d'horreur, cela va de soi : il faut briser le tabou de l'inceste !

Car c'est entendu : l'inceste est tabou ; il est même LE tabou de nos sociétés (beaucoup d'anthropologues estiment d'ailleurs que les sociétés solidement constituées sont fondées sur la prohibition de l'inceste). L'inceste est même doublement tabou, dans les deux sens du mot : interdit et caché. Est en effet tabou ce qu'il est


1 Barbara, *Il était un piano noir Mémoires interrompus*, Fayard, 1998.

d'*interdit* de faire ; mais est aussi tabou ce qui est *caché*, ce dont on n'ose pas parler.

Certes, *caché* est l'inceste (et même fort bien *celé*...). Mais qu'en est-il de son *interdit* ?

Bien sûr, dans la quasi-totalité des sociétés ou des cultures, l'inceste est, en théorie du moins, interdit (et réprimé) par les lois, par les morales ou par les croyances. Mais en pratique, on sait qu'il est – et qu'il a toujours été – *largement pratiqué* dans le secret des familles ;

il constitue même l'archétype du « secret de famille » : ce que tout le monde sait, mais dont personne ne parle.



---

**Malgré la violence (légal, morale ou religieuse) du tabou qui frappe l'inceste, ce crime est incroyablement répandu dans toute la société. ”**

---

Une mesure assez précise de l'incroyable prévalence de ce fléau social est fournie, en France, par l'étude conduite, en 2023, par l'institut Ipsos pour l'association « Face à l'Inceste » : c'est quelque 11% d'un échantillon représentatif de la population de notre pays qui déclarent être ou avoir été « victimes d'une situation incestueuse ».

Les pourcentages sont toujours chose abstraite ; seuls comptent les chiffres bruts. Alors voyons bien que ces 11% représentent près de 7 millions de personnes dans notre pays ; ainsi encore, par extrapolation, dans une classe « moyenne » d'une école, d'un collège ou d'un lycée, sur 30 élèves, 3 en moyenne sont (ou ont été) la proie de pédocriminels... Il n'est donc pas abusif de parler de *crime de masse*.

Compte tenu du silence qui calfeutre l'inceste, on pourrait, spontanément, douter de ces chiffres, à proprement parler astronomiques ; mais à qui voudrait les contester, il est facile de répondre

qu'on voit mal quel intérêt pousserait une personne interrogée pour un sondage à mentir pour se targuer d'être (ou d'avoir été) victime d'inceste ; s'il y a bien quelque chose dont on a du mal à se vanter... D'autres enquêtes confirment que, contrairement aux idées reçues, l'inceste se rencontre de manière similaire dans toute la population, quels que soient les niveaux d'éducation, les lieux d'habitat ou les groupes sociaux... En d'autres termes, et malgré la violence (légale, morale ou religieuse) du tabou qui frappe l'inceste, ce crime est incroyablement répandu dans toute la société.

Pour expliquer ce paradoxe, les réflexions qui suivent s'articulent selon quatre axes :

- ▶ Comment se caractérise le crime d'inceste ?
- ▶ Comment comprendre sa forte prévalence ?
- ▶ Comment expliquer le silence dans et autour de l'inceste ?
- ▶ Comment lutter contre l'inceste ?

\*\*\*

Recherchons d'abord ce que recouvre l'inceste, quelles sont ses spécificités. C'est entendu : l'inceste est un *crime*, défini et sanctionné comme tel par le Code pénal. Son article 222-23-2 du Code pénal prévoit ainsi que : « constitue un viol incestueux tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit, ou tout acte bucco-génital commis par un majeur sur la personne d'un mineur ou commis sur l'auteur par le mineur, lorsque le majeur est un ascendant ou toute autre personne mentionnée à l'article 222-22-3 ayant sur le mineur une autorité de droit ou de fait. » Les viols ainsi définis sont passibles d'une peine pouvant atteindre jusqu'à « vingt ans de réclusion criminelle » (Art. 222-23-3).

Au-delà du droit pénal, le crime incestueux présente, dans les faits, des caractéristiques qui le différencient grandement des autres viols ou violences sexuelles. Ce qui le distingue fondamentalement, c'est la relation toute particulière qui « unit » (si l'on ose dire) la victime et son bourreau, le prédateur et sa proie. Dans l'inceste, le criminel est presque toujours, vis-à-vis de sa victime, dans une position

d'autorité et de « protection », dont il se sert, dont il se pare, pour mieux perpétrer ses actes ; de protecteur le jour, le parent devient prédateur la nuit... De cette perversion dans le rapport adulte-enfant, il résulte, pour la victime, un effet de sidération à proprement parler inimaginable.

Autre originalité de ce crime qui le distingue des autres (et qui le rend particulièrement odieux) : le silence qui entoure l'inceste (voir plus loin) garantit au prédateur une impunité de fait, qui lui permet de récidiver pendant des années *ad nauseam*, aussi longtemps que dure son emprise sur sa victime. Il n'existe probablement aucun autre crime où le prédateur peut ainsi abuser de la même proie sans limites...

**L'inceste peut à juste titre être considéré comme un « infanticide à effet différé ». »**

Autre spécificité : il s'agit d'un crime qui génère de lourds effets « induits » (ou « seconds »), en ce qu'il fracture, il fracasse, il fait exploser, la famille où il se révèle (voir par exemple le film danois *Festen*). Il en résulte donc de nombreuses victimes « colla-

térales » – ce qu'on ne retrouve pas, sauf exceptions, dans la plupart des autres crimes.

L'inceste, d'autre part, produit des effets qui peuvent être retardés, voire très décalés dans la durée. Certes d'autres crimes peuvent aussi dérouler leurs conséquences dans le temps. Mais la stupeur, la sidération, qui résultent du traumatisme incestueux sont telles que la victime se refuse à en prendre conscience immédiatement (voir plus loin), ce qui ne l'empêche pas d'en souffrir postérieurement, toute sa vie durant dans certains cas.

Ces dégâts, voire ces désastres, qu'on détecte chez les « survivants » ou « survivantes » d'inceste (on ne parle jamais de « guérison » en cette matière), sont multiples, et souvent se manifestent

tout au long de leur existence : suicides, maltraitance de leur corps tenu pour « responsable » de leur malheur (prostitution, mutilations...), sexualité perturbée, auto-dévalorisation, dépression<sup>2</sup>.

De ce point de vue, l'inceste peut à juste titre être considéré comme un « infanticide à effet différé ». Comme l'avait exprimé une victime violée par son père à l'âge de six ans : « il y a une petite fille de 6 ans qui ce jour-là est morte en moi... ». De fait, une personne victime d'agression sexuelle du temps de son enfance porte en elle, sa vie durant, l'enfant fracassé qu'elle a été ; que plus tard l'histoire ressurgisse, de près ou de loin, aussitôt l'enfant en elle se réveille, l'inondant de toutes ses fragilités, ses peurs, sa vulnérabilité – et alors il n'est plus d'adulte qui vaille...

Il n'y a donc pas de doute : par ses caractéristiques, l'inceste n'est pas un crime comme les autres, d'où le tabou qui l'entoure. Et pour autant ce tabou n'empêche pas, comme on l'a vu, que l'inceste soit très largement perpétré – quelles que soient les contrées, les époques ou les croyances.

\*\*\*

Comment alors expliquer une telle contradiction ? La réponse à cette question est la même que celle de la présence de « l'éléphant au milieu de la pièce » (ce pachyderme que personne ne voit, en dépit de son évidence) : si l'inceste est si répandu, c'est tout simplement parce qu'il est facile à perpétrer ; la violence sexuelle, le viol d'un enfant par un parent, pour ignoble qu'il soit, est somme toute aisée – d'où sa grande prévalence.

Voyons bien que l'inceste, par définition, ne se conçoit que dans la famille ; or, de fait, nombre d'éléments du cadre familial facilitent le rapport incestueux. C'est d'abord la proximité qui règne dans une famille : le prédateur y a sa proie à portée de main ; elle est dans la chambre voisine, jour et nuit.

.....  
 2 Voir notamment Isabelle Aubry et Gérard Lopez, *L'inceste, 38 questions-réponses incontournables*, Dunod, 2022.

C'est ensuite la *familiarité* qui unit l'ascendant à sa victime : ils se côtoient régulièrement, voire continûment, si bien que le criminel sait tout de sa victime, de ses goûts comme de ses faiblesses ; il peut lire en elle à livre ouvert.

C'est aussi l'*autorité*, par laquelle l'ascendant peut en imposer à l'enfant, ainsi que cette *inégalité* (y compris physique), de droit ou de fait, corporelle ou psychologique, par laquelle l'adulte réduit puis assujettit sa docile victime. D'où cette *complicité* que le prédateur s'empresse de suggérer, puis parvient à imposer, à sa proie (« ce sera notre petit secret, rien qu'à nous » ; « les autres ne peuvent pas comprendre » ; « alors mieux vaut ne pas leur en parler... »).

Il en découle une *docilité*, voire une soumission, qui signe l'emprise, la main-mise de l'adulte sur l'enfant, l'assujettissement, la possession de l'enfant par l'adulte. D'où résulte aussi le silence, autre élément constitutif et fondamental de l'inceste, comme on le verra plus loin.

Cette « propriété » du prédateur sur sa victime est d'autant plus facile à instaurer que – dans beaucoup de sociétés, dans beaucoup de cultures – l'enfant est, consciemment ou non, considéré comme la « chose » des adultes, de ses parents en particulier : on ne lui reconnaît ni autonomie ni liberté (*in-fans*, en latin désigne celui qui ne parle pas).

Ajoutons encore que, dans la relation « familiale », l'amour, la tendresse, l'admiration ou l'obéissance que l'enfant est censé vouer à l'adulte vont tellement de soi qu'il est quasiment impossible de les discuter ou de s'y soustraire : ces « sentiments » s'imposent à la victime, au bénéfice du prédateur. Ce dernier étant ainsi revêtu de son habit de « protecteur », il lui est d'autant plus facile de dissimuler le caractère criminel de son agression.

Comment, dans un tel contexte, le jeune enfant, voire le bébé (car non exceptionnelle est la pédocriminalité perpétrée sur des tout-petits), pourrait-il seulement imaginer que cet adulte, censé être son protecteur, devienne son bourreau ? Cette perversion des rôles

est littéralement inimaginable, elle est à proprement parler invraisemblable (d'où l'effet de sidération traumatique qui en résulte pour la victime – sidération qui souvent lui interdit de se plaindre ou simplement même de concevoir le caractère criminel de la relation qui lui est ainsi infligée). D'où ce terrifiant silence qui entoure, et protège, l'inceste.

**L'inceste, comme toutes les violences sexuelles, procède principalement d'une asymétrie de pouvoirs permettant l'appropriation à moindre coût du dominé par le dominant. ”**

Facilitateur de l'inceste est en effet ce *silence* imposé à la victime (silence qu'on analyse plus loin), qui permet au crime d'être si aisément perpétré, puis de s'installer dans la lâcheté quotidienne du cocon familial, permettant ainsi d'être récidivé à l'infini. S'enclenche alors le cercle infernal et vicieux de l'inceste : son caractère sidérant impose le silence à la victime, ce silence qui à son tour permet au prédateur de s'installer en toute *impunité* dans la reproduction de son crime.

En résumé, l'inceste, comme toutes les violences sexuelles, procède principalement d'une asymétrie de pouvoirs permettant l'appropriation à moindre coût du dominé par le dominant ; comme l'écrit Marie Chartron : « Là où se trouve un rapport de pouvoir se trouve de la violence sexuelle »<sup>3</sup>.

Pour conclure sur la prévalence de l'inceste : c'est son caractère « familial » qui rend l'inceste aussi odieux, mais c'est aussi cette dimension familiale qui en permet, et même en facilite, la perpétuation.

\*\*\*

3 Marie Chartron, *Penser les violences sexuelles*, La Découverte, 2025.

Quant au silence, consubstantiel à l'inceste, il s'observe de manière *individuelle* (les victimes ne parlent pas, ou si peu), mais aussi de manière *sociale* (la société, sauf rares exceptions, ne nomme pas l'inceste). Comment alors expliquer ce silence, cette « ignorance », voire cette occultation, qui taisent le crime ?

Cela tient d'abord à ce que la jeune victime n'est pas en mesure de parler, encore moins de « se défendre » ; elle est (comme on l'a vu) dans une relation d'emprise, d'assujettissement, qui lui interdit toute réaction. Voyons bien que pour les enfants les plus jeunes, la violence sexuelle qui leur est infligée est du domaine de l'in vraisemblable, de l'inconnu, de l'ignoré : ils ne comprennent absolument pas ce qui leur arrive... Alors comment se rebeller contre quelque chose qu'on ne connaît pas ? Comment dépasser ce sentiment de sidération ?

Puis, si la victime parvient ensuite à prendre conscience du caractère « interdit » de la chose, comment peut-elle échapper aux divers sentiments (honte, culpabilité, peur...) qui, entre autres, l'empêchent de parler. Y parviendrait-elle que le silence lui est de fait imposé, de diverses manières.

Parler est d'autant plus difficile que le prédateur, par un mélange de « complicité » et d'autorité, suggère ou impose ce silence à sa proie. C'est par un subtil dosage de douceurs (« c'est notre petit secret » ; « c'est le plus bel acte d'amour »...) ou de menaces (« si tu parles, personne ne te croira » ; « ou alors ils me mettront en prison »...) que le criminel obtient le silence de sa victime ou le lui impose (« silenciation »).

En admettant que l'enfant finalement souhaite s'ouvrir de son calvaire, à qui se confier ? L'école ni les enseignants ne sont solidement préparés à gérer de telles confidences. La famille n'est pas plus prête à prendre en charge l'enfant fracassé. On sait, par exemple (enquête Ipsos pour Face à l'Inceste, 2023), que, parmi les mères qui apprennent ou découvrent l'inceste qui frappe leur enfant, seule

une faible minorité adopte une attitude réellement protectrice de la victime (25%), dont 7% seulement portent plainte<sup>4</sup>.

Pour étonnantes ou choquantes que puissent paraître de telles attitudes « négatives » ou passives, elles peuvent s'expliquer. En effet, les membres de la famille à qui vient se confier l'enfant brisé

pensent d'abord, et avant tout, à protéger l'équilibre familial, bien avant de porter secours à la petite victime – car après tout celle-ci a peut-être un peu « exagéré » ; ou même elle pourrait bien être une de ces « petites menteuses »... (selon les réponses les plus fréquemment formulées).

**Très souvent, trop souvent, la famille choisit de désavouer la victime, et préfère se réfugier dans la minoration, dans le déni ou dans l'occultation. ”**

Une famille, parce qu'elle se sent menacée par la révélation d'un inceste en son sein, en pressent aussitôt les terribles conséquences pour elle (éclatement, atteinte à sa réputation, perte de son

honorabilité, opprobre...); c'est pourquoi très souvent, trop souvent, la famille choisit de désavouer la victime, et préfère se réfugier dans la minoration, dans le déni ou dans l'occultation de l'effroyable confession qui pourrait tellement l'ébranler.

Or diverses études le montrent : un enfant victime qui se confie mais qui n'est *pas immédiatement cru*, alors aussitôt se referme, et ne reparle plus jamais, (ou alors très longtemps après les faits) ; en attendant, il est renvoyé à son calvaire... et c'est alors lui qui n'a pas d'autre solution que de s'enfermer lui-même dans un effrayant et ténébreux silence : « puisque les adultes ne me croient pas, c'est que je me trompe... ».

.....  
 4 Sur ce sujet, voir Hélène Romano et Karine Dufour, *Inceste, quand les mères se taisent*, Larousse, 2023.

Ajoutons encore qu'un enfant saccagé est d'autant plus difficile à entendre qu'il ne dit pas forcément les choses avec les mots des adultes ; il parle souvent avec son corps, il s'exprime par ses silences, ses insomnies, ses échecs ou ses maladroites inexpliquées... toutes formes de langage que les adultes ne sont guère rompus à déchiffrer.

\*\*\*

À un échelon plus global, si la société n'est pas prête à briser le silence sur l'inceste, c'est qu'elle n'y est guère préparée. Le mot « inceste » lui-même est un gros mot, un très gros mot, il est tabou (on l'a vu plus haut). Il n'a été reconnu dans le Code pénal que très récemment.

Voilà pourquoi, dans le langage courant, ce vocable est, soit tout simplement ignoré, soit fréquemment minoré, par l'emploi d'expressions adoucissantes (*pédophilie* au lieu de *pédocriminalité* ; *attouchements* au lieu d'*agression*) ou par le recours à des périphrases minorantes (*violences sexuelles intra familiales*, ou encore *abus sexuels sur mineurs*, au lieu d'*inceste*) ; comme si le fait de ne pas prononcer le mot pouvait, de manière performative, empêcher la chose d'advenir...

Voyons aussi que, dans les activités où l'on devrait être le mieux à même de détecter les situations d'inceste (corps médical, travailleurs sociaux, policiers ou gendarmes, enseignants...), les professionnels opérant dans ces domaines ne sont pas (ou guère) formés à déchiffrer les signaux faibles qui dans leur entourage pourraient signaler un enfant en danger.

On ne s'étonnera pas, dans ces conditions, que nos sociétés s'accoutument aussi facilement du silence assourdissant qui enveloppe l'inceste. Il est clair bien sûr que ce silence « social » rend plus difficile encore la révélation de cas individuels ; de ce point de vue, il convient donc de se réjouir de la manière dont, depuis peu d'années, certaines personnalités (en nombre faible, mais croissant) assument

et même revendiquent les crimes dont elles ont été victimes : Christine Angot, Emmanuelle Béart, Corinne Masiero, Neige Sinno... Ces révélations sont d'autant plus bouleversantes et probantes qu'elles sont dépourvues de hargne ou de victimisme.

Les ouvrages comme *La familia grande*, dans lequel Camille Kouchner révèle les abus sexuels infligés à son jeune frère par leur beau-père, intellectuel reconnu, ont d'autre part confirmé que, contrairement à un cliché trop répandu, l'inceste touche sans distinctions tous les milieux sociaux, quel que soit leur niveau d'éducation.

**Contrairement à un cliché trop répandu, l'inceste touche sans distinctions tous les milieux sociaux, quel que soit leur niveau d'éducation. ”**

La cause est donc entendue : le silence, qui est consubstantiel à l'inceste, garantit l'impunité au pédo-criminel, aggrave l'asservissement dans lequel est enfermée la victime, et ainsi facilite la récurrence du crime.

\*\*\*

Face à une telle situation, il n'en est que plus urgent de combattre l'inceste. Et pour ce faire une panoplie de moyens doivent être envisagés.

Sachant que « mal nommer les choses est le début du malheur du monde » (Albert Camus), il faut donc commencer par appeler le crime par son nom, il faut nommer l'inceste, notamment dans les médias, où doivent être bannies les périphrases ou expressions « minorantes » qu'on a relevées plus haut.

Il faut ensuite tenir compte des spécificités de l'inceste, à commencer par l'*amnésie dissociative* (parfois dénommée *amnésie traumatique*) ; cette expression désigne la période pendant laquelle une victime n'a pas conscience des violences qu'elle a subies. Le souvenir de ce choc, enfoui dans le cerveau, en devient inaccessible, en raison de la dissociation qui s'opère au moment du trau-

matisme. À ce moment-là, « pour se protéger de la terreur et du stress extrême générés par les violences, le cerveau déconnecte les circuits émotionnels de ceux de la mémoire » (Muriel Salmona, psychiatre, Présidente de l'association « Mémoire traumatique et victimologie »).

Cette occultation peut durer plusieurs mois, voire plusieurs années. « C'est comme regarder un paysage montagneux dans un épais brouillard, on devine que quelque chose se cache derrière mais on ne sait pas quoi exactement », décrypte la psychiatre, longuement citée dans un article du quotidien *Le Monde*.

La remontée des souvenirs, souvent brutale, a généralement lieu quand la victime cesse d'être exposée à son agresseur ou à l'occasion d'un changement radical qui l'atteint, telle la perte d'un proche, une rencontre ou un bouleversement émotionnel (grossesse ou maladie par exemple).

Découverte au début du XX<sup>e</sup> siècle, l'amnésie dissociative a d'abord été décrite chez des soldats traumatisés qui ne se souvenaient plus des combats. Mais c'est chez les enfants victimes de violences sexuelles que l'on retrouve le plus d'amnésies dissociatives, « leur cerveau étant beaucoup plus vulnérable aux violences et au stress extrême ainsi qu'aux traumatismes qu'elles entraînent », précise encore Muriel Salmona. Dans ce cas, le cerveau met en « hors accès conscient » des souvenirs trop douloureux ou menaçants pour la survie psychique du sujet.

Un tel enfouissement amnésique doit donc être pris en compte dans la lutte contre l'inceste, et ce de deux façons.

D'abord, ceux qui ont charge de « gérer » la parole des victimes d'inceste (professionnels de santé, travailleurs sociaux, magistrature, forces de l'ordre...) doivent être formés afin d'intégrer la difficulté que peuvent avoir ces victimes à exprimer leur traumatisme après une phase, éventuellement longue, d'amnésie dissociative ; sortir d'un aussi long silence ne va pas de soi...

D'autre part, et de manière plus juridique, la remontée des souvenirs se produit après une période d'amnésie qui souvent excède la durée de prescription du crime d'inceste, laquelle survient le jour où la victime atteint 48 ans (prescription de 30 années après l'âge de la majorité de 18 ans). Se pose donc la question de l'*imprescriptibilité* du crime d'inceste, c'est à dire le droit ouvert à une victime de saisir la justice sa vie durant (sauf décès du suspect bien sûr).

**La victime, doit savoir qu'elle pourra, jusqu'à son dernier souffle, demander que lui soit rendue justice."**

Même si l'on peut admettre qu'avec le temps les preuves ou les témoignages risquent de s'atténuer, il paraît aujourd'hui essentiel d'instaurer une telle imprescriptibilité, afin que demeure ouverte la possibilité, pour une victime comme pour la société, de « soulever le couvercle » d'un inceste, même ancien ; le prédateur ne doit jamais dormir tranquille tant qu'une de ses proies demeure vivante ; la victime, quant à elle, doit savoir qu'elle pourra, jusqu'à son dernier souffle, demander que lui soit

rendue justice. Quant à l'argument selon lequel l'imprescriptibilité ne saurait s'appliquer qu'aux seuls crimes « contre l'humanité », il oublie que l'inceste, en tant « qu'infanticide à effet différé », est un crime « contre l'humanisation ».

On comprend mieux dès lors qu'une écrasante majorité des personnes récemment sondées par Ipsos pour Face à l'Inceste (2025) se prononce, à 90%, en faveur de cette imprescriptibilité – déjà instaurée dans une vingtaine de nations ou d'États des USA, et en France revendiquée par la CIIVISE (Commission indépendante sur l'inceste et les atteintes sexuelles faites aux enfants).

Autre direction pour lutter contre l'inceste : *l'ordonnance de protection de l'enfant*. Dans les nombreuses affaires où des éléments sérieux laissent présumer que des actes incestueux sur mineurs

ont été commis, il conviendrait de prévoir que, dès l'ouverture de l'enquête, le procureur de la République ordonne, à titre conservatoire, que la personne suspectée d'inceste quitte le domicile (ou la résidence) de l'enfant, s'abstienne de tout contact avec lui, et ne fréquente plus les lieux où l'enfant se rend habituellement (établissement scolaire, centre de soins, activités culturelles ou sportives...). Réciproquement, pour garantir les droits de la défense, et pour prévenir toute objection de manipulation de l'enfant, le procureur serait bien sûr tenu, dans les 8 jours suivant son ordonnance, de saisir un juge du siège compétent afin que celui-ci soit maintenue cette décision, soit la lève.


Une telle ordonnance de sûreté (protection) de l'enfance est indispensable pour éviter que, tout le temps que dure l'enquête sur un crime d'inceste, la victime, au nom d'une conception laxiste de l'autorité parentale, soit régulièrement renvoyée, au moins 1 week-end sur 2, « dans le lit de son prédateur »... Une telle mesure, revendiquée à titre prioritaire par la CIIVISE, est réclamée par 95% des personnes sondées par Ipsos (Enquête Face à l'Inceste – 2025).

Parmi d'autres mesures à explorer, figure la possibilité d'incriminer au titre de l'inceste, les viols et violences sexuelles commis par une personne ayant sur un mineur une *autorité de fait* à raison de ses fonctions : enseignant, professionnel de santé (voir la récente affaire Le Scouarnec), entraîneur sportif, ministre du culte... Dans ces relations particulières, on retrouve en effet les mêmes risques d'emprise et d'assujettissement, entre proie et prédateur, que dans l'inceste « intra-familial ». Il paraît donc normal d'assimiler ces crimes à celui de l'inceste.

De même convient-il de faire droit à la revendication des sondés Ipsos (2025) qui, à une écrasante majorité (93%), demandent d'élargir l'infraction d'inceste pour y inclure cousins et cousines.

On doit aussi se demander pourquoi les articles du Code pénal (434-1 et suivants) – qui répriment sévèrement la « non-dénonciation de crime » (jusqu'à 3 ans d'emprisonnement) – sont si peu appliqués. Bien que l'incrimination de cette non-dénonciation soit implacable

en théorie, on constate que dans les faits, elle est peu appliquée, notamment dans les affaires d'inceste ; cela tient notamment à la prescription dont bénéficie l'accusé de non-dénonciation (10 ans après qu'il a eu connaissance du crime). Il paraîtrait donc logique que la durée de cette prescription soit alignée sur la prescription du crime « principal » auquel s'applique cette non-dénonciation.



---

**L'école, parce qu'elle accueille tous les enfants victimes (ou menacés) par l'inceste, semble un lieu privilégié où on devrait apprendre à libérer la parole.**

---

Mais une lutte efficace contre l'inceste ne passe pas seulement par la répression (même si celle-ci est indispensable) : un volet de prévention doit être mis en œuvre. Cela implique que les mécanismes de l'inceste, ses conséquences, sa détection soient mieux expliqués – cette prévention visant spécialement les enseignants, les praticiens de santé, les travailleurs sociaux, les professionnels de l'enfance, les représentants de l'ordre public. L'école, parce qu'elle accueille tous les enfants victimes (ou menacés) par l'inceste, semble un lieu privilégié où on devrait apprendre à libérer la parole.

Enfin, la lutte contre l'inceste ne peut se concevoir qu'inscrite dans un plan global où se côtoient éducation, prévention et répression.

Ce n'est qu'à ce titre qu'on peut espérer vaincre le tabou de l'inceste.



# spirale

HUMANISME ET PROSPECTIVE

**Le XVII<sup>e</sup> siècle,  
« ce siècle intrépide »**

// Véronique Wiel

**Vaincre le tabou  
de l'inceste**

// Alain Grangé-Cabane

Prix : 10€