

Interview Michel Boccara

Bertrand Méheust Vous avez publié aux Editions anthropos un ouvrage intitulé *La part animale de l'homme, esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*. Votre théorie du mythe s'efforce d'unifier un vaste ensemble de questions: la pensée mythique, l'origine du langage, la séparation homme-animal, les états modifiés de conscience, le chamanisme, la divination...Vous écrivez vous-même que le point de vue unifiant sur la question est la séparation homme animal.

Michel Boccara Il faut d'abord rappeler ce que j'entends par mythe, car ce terme est souvent utilisé dans le langage courant au sens d'affabulation. Pour ce qui me concerne, je prends le terme au sérieux, dans le sens étymologique et historique qu'il prend chez les Grecs: le mythe, c'est la parole vraie. Avant que se produise ce que Marcel Détiene appelle le renversement du muthos au logos, entre le VI^e et le VII^e siècle avant Jésus-Christ. Le mythe, c'est d'une certaine manière, ce que sera le Logos plus tard, c'est la forme essentielle de la conscience et du langage, qui définit un champ unifié et un champ complexe. En faisant du mythe la question anthropologique fondamentale, (que j'explicitierai comme celle du clivage homme animal, l'animal dans l'homme et l'animal hors de l'homme) , on comprend pourquoi le mythe permet d'aborder des questions qui, de nos jours, peuvent apparaître comme séparées: les Grecs du VI^e siècle pensaient les mythes comme une parole vivante qui rendait compte de la physis comme de la cité, bref de domaines qui n'étaient pas encore séparées. Ces questions sont d'emblée convoquées dans la question du mythe; c'est nous qui les séparons, qui ne sommes plus capables de voir en quoi elles sont articulées. Pendant très longtemps, l'homme ne s'est pas pensé autrement que comme un animal parmi les animaux, communiquant avec eux en leur langage, par le souffle, les affects, les sons, etc. (et inventant même des les langages animaux nouveaux comme les langages percussionnés) établissant des relations d'alliance, des symbioses même avec certains animaux. A un moment donné, l'homme est conduit à se placer dans une position différente de celle des autres animaux. L'hypothèse que l'on peut faire c'est que, dans les relations particulières de symbiose qu'il établit avec tel ou tel animal, les choses se transforment et l'homme s'écarte radicalement de son alter ego animal; il établit des relations de domination, qui ne sont plus comme avant équilibrées. Cela aboutit à la première domestication, du loup au chien (vers - 13000) ; c'est le début de la révolution néolithique. Nous sommes déjà, à ce moment là, sortis du mythe. L'invention de l'écriture va marquer une étape importante dans ce processus de sortie du mythe, laquelle va prendre quelque 10000 ans. Mais il faut rappeler immédiatement que cette sortie est superficielle, en profondeur le mythe reste le socle de notre logique, de la même manière qu'est temporelle notre sortie de l'animalité : en profondeur l'animalité rester le socle de notre humanité.

BM Comment articulez vous votre conception des vécus mythiques à votre schéma général?

MB Commençons par préciser ce que j'entends par vécu mythique. En général les anthropologues – ceux qui sont influencés par les théories de Claude Lévi-Strauss en particulier - ont tendance à confondre mythe et vécu mythique. Or, en identifiant le mythe

comme une parole vivante, plongeant ses racines dans le vécu, et notamment dans le vécu du corps, je fais fondamentalement du mythe une pratique repérable par des vécus. Il faut donc étudier d'abord ces vécus mythiques pour les relier ensuite à l'expression de ces vécus. Parmi ces expressions, il y a certes, les récits, mais aussi les danses, les dessins, les rêves, les rituels, etc. Dans les origines humaines telles que je les comprend, le vécu mythique est un mode ordinaire de la relation au réel. Ainsi le rêve (qui est une des formes de vécu mythique) joue un rôle essentiel dans les rapports sociaux, et il est considéré comme un mode de connaissance primordial, voire comme le mode de connaissance fondamental. Progressivement les vécus mythiques prennent de moins en moins d'importance et vont être rejetés dans une sorte d'autre monde que l'on va dissocier du monde ordinaire. On aboutit ainsi à la situation actuelle : les Occidentaux n'ont plus de vécus mythiques, les oblitèrent, les refoulent, et le rêve gagne un statut marginal. Dans le cadre de la philosophie occidentale, il faut reconnaître le mérite de Freud qui lui redonne la première place en le considérant comme la "Voie royale" d'accès (et d'exploration) de l'inconscient. En réduisant le mythe à un récit, en l'éliminant, les anthropologues ne font donc rien d'autre que coller à leur temps, ils adhèrent au sens commun occidental. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas des poches où les vécus mythiques continuent de se manifester (magnétisme, spiritisme, enlèvements à bord de soucoupes volantes). Donc, en résumé, les vécus mythiques (conscients ou inconscients) permettent de voyager dans le temps, (c'est à mon avis ce que Freud veut dire quand il écrit que l'inconscient est hors temps) pour retrouver par les affects et les pulsions le vécu fondamental de l'indifférenciation homme -animal. On devient lion, on parle dans une langue inconnue, on vole dans les airs, on voit l'avenir et le passé, on a une présence qui se démultiplie...

BM Pouvez-vous préciser en quoi votre thèse se distingue de celle de Lévi-Strauss?

MB Je l'ai déjà dit, et j'y reviens: Claude Lévi-Strauss commet l'erreur fondamentale de confondre mythe et récit mythique, mythe et expression du mythe. C'est comme si l'on confondait le rêve et son récit. Certes, il est difficile de rendre compte du rêve autrement qu'en l'exprimant. Mais il demeure différent et correspond à un vécu; en tant que tel, il n'est pas une illusion. Ainsi l'anthropologue Boas, un des maîtres de Lévi-Strauss, dans son ouvrage classique, *Tsimshian Mythology*, donne des récits de mythes et des récits de vécus mythiques. Or que fait Lévi-Strauss? il élimine les seconds, sans donner aucune justification de son choix. Il y a donc deux types de récits mythiques: les récits élaborés à partir de vécus mythiques anciens, où l'histoire n'est plus attribuée à une personne vivante mais à un ancêtre; et les récits attribués à un membre vivant, qui rencontre les mêmes héros que les ancêtres, mais dans le temps présent, dans la réalité. Aujourd'hui la deuxième catégorie a disparu parce que le processus de démythification du réel a travaillé; l'ordre du monde n'est plus mythique mais logique.

BM Votre conception des vécus mythiques vous a également conduit à reformuler la théorie freudienne des pulsions...

MB Freud écrit explicitement que les pulsions sont des êtres mythiques. Mais comment interpréter cette expression? Le problème est qu'il ne donne pas toujours le même sens au mot mythe. Mais il travaille avec des mythes et, comme on le sait, en propose certains

comme des clés (comme le Meurtre du Père dans *Totem et tabou*. Lorsque j'articule la pulsion sur le mythe, je ne fais donc que reprendre la problématique freudienne, au moins dans les termes, et à mon avis en partie dans l'esprit. Effectivement, dans les vécus mythiques le rapport de l'homme aux êtres mythiques est fondamentalement affectif, ou pulsionnel. C'est à partir de cette relation affective aux êtres mythiques que s'élaborent les récits. Le vécu mythique est d'abord silencieux, et, après un temps de latence, le récit s'élabore. C'est à peu près ce qui se passe dans le délire, ou dans certaines formations névrotiques. Freud a bien montré, dans son étude du cas du président Schreber, que, à partir du moment où Schreber commence à parler, à élaborer le récit de son délire, il est déjà en partie sorti de celui-ci, il a commencé à guérir. Plus profondément encore, on peut, toujours en restant freudien, faire l'hypothèse que les pulsions sont « hors du temps » et que, dans ces éprouvés fondamentaux que sont les vécus mythiques, l'homme communique avec ce substrat atemporel de la pulsion : il renoue avec ses ancêtres, il est loup, singe, oiseau, il est arbre, pierre, soleil, vent... C'est ce que disent et vivent les Australiens dans leur récit des origines de la terre australienne perçue comme un grand corps originel, un corps de corps, où les montagnes, les trous d'eau, les crevasses sont les ancêtres et où l'on peut devenir « dans le temps présent et absolu du vécu mythique » montagne, trou d'eau crevasse... Il faut préciser un peu cette notion d'ancêtre, ou de vécêtre comme j'ai proposé de l'appeler en traduisant le terme maya *ik'*. Les anthropologues ont montré que chez l'homme, la parenté, et donc l'ancestralité, est d'abord sociale. Nous devons intégrer cette donnée dans l'histoire humaine : l'homme ne descend pas seulement du singe mais aussi du loup, de l'aigle, de la marmotte, et au-delà de tous les animaux avec lesquels il a établi cette relation complexe que j'ai proposé de qualifier de symbiotique et il a considéré ces animaux comme ses mère-père réels. Si nous faisons un saut ontique, la même relation d'ancestralité, peut être définie par rapport aux plantes, aux pierres, aux étoiles.

BM Freud a envisagé que la psychanalyse puisse être considéré comme une mythologie scientifique... Comment peut on comprendre cette revendication?

MB Cette question d'un Freud ancré dans une conception mythologique du réel fait souvent problème dans mes discussions avec les psychanalystes. Pour certains psychanalystes, définir la psychanalyse, et en particulier la cure psychanalytique, comme une pratique mythique, serait de la « mauvaise foi » en termes scientifiques. C'est que les psychanalystes, tout au moins une bonne partie, sont encore prisonniers vis-vis du mythe du préjugé scientiste : ils voient le mythe dans une perspective évolutionniste comme « derrière eux » au lieu de le voir aussi « devant eux ». Il est temps de construire une topique « freudienne » et relativiste du mythe ou celui-ci est passé sous le langage et où le mouvement de son élucidation passe par le travail de « remontée » de ce sous-sol à la surface du réel. On peut alors définir le travail de la psychanalyse comme ce travail d'archéologie de la psyché et du social, dans un même mouvement. Bien sûr, en devenant conscient c'est-à-dire « superficiel » (je garde le sens topique de « superficiel » sans lui donner un sens « moral ») le mythe perd de sa « profondeur » inconsciente. D'où le travail proprement poétique du théoricien, qui doit alors travailler dans la langue et sous la langue, et qui consiste à oeuvrer dans un va et vient permanent entre profondeur et superficialité. Rappelons nous cette formule de Nietzsche : « les Grecs étaient superficiels par profondeur ». Ce travail est perceptible dans ce que l'on peut appeler le style ou la forme du langage,

indissociable de son contenu : la forme est le fond qui remonte à la surface mais qui doit s'ignorer comme fond si elle veut conserver la force des profondeurs. Les psychanalystes, donc, lorsqu'ils sont choqués par la conception d'une psychanalyse comme mythologie scientifique, n'entendent pas dans mythologie les deux signifiants muthos et logos, ils ne voient pas le rapport dialectique du muthos au logos, constitutif du terme mythologie et également constitutif de la science moderne dans la mesure où elle s'efforce de sortir des ornières du positivisme des 19e et 20e siècle : ce que la physique contemporaine a accompli en acceptant le primat du subjectif au cœur même de l'objectif, il reste aux sciences humaines, et y compris à la psychanalyse, pourtant pionnière sur ce front, à l'accomplir. Freud est donc à la fois un penseur mythique et un penseur logique, c'est-à-dire au sens étymologique du mot, un penseur mythologique; mais le problème c'est que, dans son entreprise de fondation de la psychanalyse comme mythologie scientifique, il n'est pas assez audacieux. IL nous faut donc aller au-delà du mouvement freudien et donner à la psychanalyse toute sa dimension mythologique de manière à en faire une science moderne, c'est-à-dire une science qui articule en elle le muthos et le logos.

BM Ce qui me frappe dans votre livre, c'est que vous prenez les mythes au sérieux : ce qu'ils disent nous fournirait les clés de la psychohistoire humaine. Par exemple, les mythes disent que nous avons appris le langage des oiseaux, et vous prenez cette affirmation au sérieux.

MB Il faut comprendre que les mythes ne sont que secondairement un langage symbolique, qu'il sont d'abord des vécus. Vous parlez du langage des oiseaux, mais de quel vécu parle-t-on ici? Bien sûr, l'oiseau n'a pas, au sens où l'entend la linguistique, appris le langage aux hommes. L'homme avait déjà un langage, mais ce langage n'était pas seulement un langage parlé. On peut faire l'hypothèse qu'il n'était qu'en partie vocal, et qu'une composante essentielle était le geste. Mais, dans un rapport symbolique avec l'oiseau, l'homme a utilisé toute la richesse du langage vocal de l'oiseau pour enrichir qualitativement et quantitativement son propre langage. Par exemple, l'importance des tons dans le langage humain. Autrefois, les langues étaient probablement à tons et ont perdu cette capacité (Les langues à tons sont des langues où la différence phonologique peut être marquée par la hauteur relative du son de la voix à un moment donné de la chaîne parlée) . Personnellement, je considère avec certains linguistes, comme Georges-André Haudricourt, qu'il existe des langages animaux et que le langage humain en est une variété. En revanche, la parole est spécifiquement humaine.

BM Une intuition m'a frappé dans votre livre: selon vous l' oiseau serait à l'homme ce que le devin est au prophète...

MB Il s'agit d'une distinction conceptuelle. Schématiquement, si l'on creuse et systématise l'écart (car il y a entre les deux niveaux tous les dégradés que l'on voudra) le devin énonce des paroles dont le sens est inconscient. Le prophète, lui, interprète ce sens , même si la même personne, dans la réalité, peut être à la fois devin et prophète. Ce qui m'amène à mon intuition. L'oiseau développe un langage vocal d'une complexité à laquelle l'homme n'a pas accès; et l'homme attribue à cette complexité des significations que l'oiseau ne perçoit pas.

C'est un phénomène de symbiose. C'est pourquoi j'ai pu écrire: " si l'oiseau est le devin divin, l'homme est son prophète."

Michel Boccara:

Encyclopédie de la Mythologie Maya Yucatèque, Dix tomes, Editions Ductus-Ura 1478, Paris, 1997;

La part animale de l'homme, esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme, éditions Anthropos, Paris, 2002.