



**HAL**  
open science

# Méthodologies de l'imaginaire et sciences de l'Antiquité : un dialogue. Un exemple : l'imaginaire de la limite

Joël Thomas

## ► To cite this version:

Joël Thomas. Méthodologies de l'imaginaire et sciences de l'Antiquité : un dialogue. Un exemple : l'imaginaire de la limite. Liber Aureus. Mélanges d'antiquité et de contemporanéité offerts à Nicole Fick, ADRA, 2012. hal-04633126

**HAL Id: hal-04633126**

**<https://hal.science/hal-04633126>**

Submitted on 3 Jul 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## **Méthodologies de l'imaginaire et sciences de l'Antiquité : un dialogue. Un exemple : l'imaginaire de la limite**

Joël THOMAS

Université de Perpignan-*Via Domitia* (France)

Par une sorte d'aberration collective, notre société est en train de faire allégrement litière de toute notre mémoire, en particulier celle de notre culture gréco-latine<sup>1</sup>. Si l'on n'y prend garde, le patrimoine linguistique et culturel gréco-latin ne sera bientôt plus donné à voir à nos étudiants que dans deux ou trois universités spécialisées, au même titre que la culture assyrienne, ou l'égyptologie. Or aller dans ce sens, au nom des « économies d'échelles », et des arguments comptables, voire, de nouvelles idéologies, c'est oublier deux données fondamentales :

- Pour nous, le latin et le grec ne sont pas une culture exogène : ils sont étroitement liés à la fondation de notre langue, et de nos mentalités. Les oublier, c'est oublier toute une partie de nous-mêmes, c'est mourir un peu à nous-mêmes et à notre passé. Sans la culture gréco-latine, nous survivrions, certes, mais nous serons moins complexes, moins riches qu'avant.

- A un moment où l'idée de l'Europe fédérée s'impose (non sans mal, dans ses limites à fixer), ce serait une erreur historique et épistémologique que de considérer la romanité comme une caricature d'impérialisme, de structure lourde, à la fois figée et monocentrée. C'est pourtant souvent l'image qui en est véhiculée : il suffit de voir les parallèles sommaires (et toujours implicitement désobligeants) entre l'Empire romain et l'« Empire » américain.

Or les Romains ont beaucoup à nous apprendre sur des notions que nous croyons modernes : métissage, décentralisation, fédération. Nous sommes même pris à contre-pied, par rapport à des idées reçues : trop souvent, le stéréotype véhiculé est que les Romains seraient des impérialistes, des machistes, des traîneurs de sabre, impropres à toute approche culturelle ou poétique. En fait, il se trouve que, au cours de l'histoire, c'est souvent le regard que les épigones de Rome ont porté sur elle qui a contribué à cette réputation ; nous nous sommes donné à voir Rome telle que nous voulions la voir, à travers nos propres préoccupations, nos préjugés ; nous avons projeté sur elle nos idéologies ; en un mot, nous nous sommes rendus coupables d'anachronisme. De surcroît, le poids même de cette culture, perçue comme une image du Père, ou de la Mère, n'a rien arrangé : tels des enfants en crise, nous n'avons cessé de développer des complexes de supériorité, ou d'infériorité, vis-à-vis de la société gréco-romaine ; de récupérer leurs exemples au profit de nos intérêts ; de nous en servir comme des alibis. Nous avons du mal à être neutres, et cela nous a conduits à des attitudes paroxystiques : l'annexion des « humanités » par une caste bourgeoise, puis, inversement, le rejet de la culture classique au profit des études et des lettres « modernes », puis de la culture « wok », par contrepoint. Mais c'était jeter le bébé avec l'eau du bain, et rendre Grecs et Romains responsables de malaises et de maux dont nous étions les seuls coupables.

Un des intérêts, et non des moindres, des nouvelles méthodologies développées par les sciences humaines, c'est qu'il permet d'avoir une attitude à la fois plus compréhensive et plus

---

<sup>1</sup> Dans les pages qui suivent, nous nous en tiendrons à cette notion de culture gréco-latine, et nous éviterons de parler exclusivement de culture grecque, ou de culture latine ; car, à l'époque impériale, la culture et la société associent indissociablement les deux cultures ; et il serait réducteur de ne pas les envisager globalement, comme un système complexe.

objective, vis-à-vis de ces sociétés. Ce n'est pas le lieu ici de présenter par le menu l'aventure épistémologique des études sur l'imaginaire<sup>2</sup>. Disons seulement

- que sur un plan généraliste, elles rendent compte de la force du monde des images, prises comme représentations, en les considérant comme les dynamismes organisateurs des formes constitutives de notre psyché, et de la culture qu'elle projette. C'est ainsi que la notion de complexité, de structure « tissée », de système, deviennent les paramètres d'investigation qui permettent de respecter à la fois le mouvement et la spécificité de ces images formatrices.

- que sur le plan plus particulier des études anciennes, ces schémas, inconnus jusqu'à une date récente, permettent une « relecture » tout à fait intéressante, éclairant des pans entiers de la pensée gréco-latine, qui ne nous étaient pas apparus jusqu'alors. En particulier, on peut repérer une pensée de la complexité, dont les Romains ont été en quelque sorte les précurseurs, dans un domaine où l'on n'aurait pas pensé à aller les chercher : le métissage, la relation souple entre un centre et une périphérie, le *feed-back* entre les mythes des Origines et une pensée historique ; enfin, beaucoup de situations très actuelles sur lesquelles nous butons au quotidien, et auxquelles la culture et la société gréco-romaine ont apporté des réponses – voire des solutions – que nous aurions tort de mésestimer<sup>3</sup>.

C'est pourquoi il nous a semblé intéressant de prendre un exemple : celui de **l'imaginaire de la limite** dans la romanité. La problématique des Romains dans ce domaine nous importe d'autant plus que nous nous posons sans cesse, au quotidien, ces questions de limite : limites morales ; tout est-il possible, dans une société de l'image, qui « déréalise » notre relation au monde ? - limites écologiques : jusqu'où pouvons-nous martyriser la planète sans risque de nous détruire nous-mêmes ? - limites pour canaliser la violence qui revient en force ; - problèmes d'éthique, bornes à éventuellement fixer aux adolescents ; - délimitations des classes d'âges, des catégories sociales, des groupes ethniques ou culturels ; - limites de l'âge, de la maladie, à repousser, jusqu'à quel prix à payer ? - mais aussi limites géographiques : la Turquie, l'Ukraine, peuvent-elles ou non faire partie de l'Europe ? On le voit, ce problème de la limite sera sans doute un des points cruciaux, pour notre société de demain. Or, sur ce point, les Romains ont bien des choses intéressantes à nous dire<sup>4</sup>, et les théories de la complexité permettent de mieux le comprendre.

L'imaginaire gréco-romain de la limite s'organise en deux constellations en apparence bien contrastées :

- La frontière, la limite, comme lieu de contact, d'échange et de métissage.
- Inversement, la frontière comme séparation, clivage marquant une différence infranchissable.

La pensée gréco-romaine est habitée par ces deux imaginaires de la limite. C'est pour cela qu'elle est si riche, et qu'elle contient en germe tout l'imaginaire de la limite tel qu'il apparaîtra en Occident.

---

<sup>2</sup> Je me permets pour cela de renvoyer à l'*Introduction aux méthodologies de l'imaginaire* (J. Thomas dir.), Paris, Ellipses, 1998.

<sup>3</sup> Sur ces questions, cf. J. Thomas, *L'Imaginaire de l'Homme romain. Dualité et complexité*, Bruxelles, Coll. Latomus, 2006. - Dans un domaine plus exclusivement littéraire, on trouvera un exemple de l'application de la systémique et des théories de la complexité dans J. Thomas, *Structures de l'Imaginaire dans l'Enéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1981 ; en ligne sur Open Editions, 2021. – Sur le passage complexe de la notion de mythe à celle de mythe littéraire, et sur la « littérisation » du mythe, cf. F. Monneyron et J. Thomas, *Mythes et littérature*, Paris, P.U.F. « Que sais-je ? », 2002.

<sup>4</sup> Pas en tant que modèles, et j'insiste sur ce point de la perversité d'une image parentale évoquant « nos ancêtres les Romains » ; mais dans un contexte que je qualifierais plutôt de fraternel : nos frères les Romains, à la fois semblables à nous, et conduisant, en leur temps, une expérience différente de la nôtre. Ils ont eu des ouvertures qui nous séduisent, et des blocages qui nous choquent.

### Une image de la limite, comme lieu de contact et d'échange avec l'Autre :

Il n'y a d'« autre » que s'il y a frontières, et pas seulement géographiques. Elles marquent la nécessité de poser l'autre comme différent, d'accepter la différence, l'altérité, comme résistance potentiellement féconde, démultipliant nos propres capacités. L'Autre tend à être alors un *alter ego*<sup>5</sup>, un être qui me renvoie, comme dans un miroir, à la fois ma propre image d'être désirant et connaissant, et son image propre d'être différent et par là même désiré (ou au moins intéressant). On le voit chacun des partenaires garde sa spécificité, mais de la rencontre naît quelque chose en plus : une émergence, au sens où la systémique emploie cette notion ; une situation en dialogique, pour reprendre la formule d'E. Morin : chaque individu reste lui-même, mais de la rencontre naît quelque chose de plus, un enrichissement pour chacun ; c'est un dialogue qui est fructueux parce que chacun reste lui-même, tout en étant capable de donner à l'autre.

La limite fait donc partie du cosmos, elle en est une composante fondamentale. D'une certaine façon, le cosmos n'existerait pas, sans la limite ; les hommes de science de l'Antiquité considèrent que ce qui est sans limites n'est pas mesurable, et *ipso facto* n'est pas objet de savoir<sup>6</sup>, n'a pas d'existence à l'échelle humaine. C'est dans ce souci de la mesure que l'extraordinaire développement des mathématiques et de la géométrie antiques puise sa source, des Présocratiques à Aristote.

Donc, pour comprendre<sup>7</sup> le monde, il faut faire preuve de *métis*, afin d'appriivoiser la limite. Pour une partie de l'imaginaire gréco-romain, la figure de la limite ne se pose pas comme une réalité infrangible, une barrière infranchissable ou un clivage. Les processus sont autres. Toute la pensée classique de la *mimesis* repose sur l'idée d'un *continuum* entre le dieu créateur et le monde créé, qui en est le reflet. Tout se fait donc sans solution de continuité, sans ruptures, dans un dynamisme progressif qui fonde l'organisation du cosmos. Le monde créé est alors le reflet du monde de l'Origine, de même que la cité historique sera le reflet de la cité mythique créée à l'origine par un héros fondateur. C'est pour cela qu'une bonne partie de la pensée du pythagorisme (et du platonisme) tourne autour de l'idée de « retrouver », de « re-connaître » : le sage cherche par la *theoria*, la contemplation de la beauté du monde, à retrouver l'harmonie du cosmos. *Imitor* et *imago* ont la même racine, qui nous renvoie au sens de la *mimesis* : créer, par imitation d'un archétype. C'est pour cela que l'art antique ne peut se fixer comme objectif que de retrouver la beauté absolue, celle du dieu, qui est dans le monde. L'ondulation, le va-et-vient, les *corsi et ricorsi* incessants du cours de la vie sont le flux qui entretient cette relation. Donc, il ne peut y avoir de rupture : à mesure que le monde s'organise, il le fait dans un mouvement continu qui le relie à l'origine, de même que la cité est reliée à sa fondation. Nous sommes là en diachronie. Mais en synchronie, on observerait le même processus : dans les mythes fondateurs, les grands principes n'apparaissent pas dans un clivage, mais dans une complémentarité. C'est le cas de la figure des jumeaux de sexe différent : Apollon et Diane, le Soleil et la Lune, sont les deux faces alternées mais complémentaires d'une réalité complexe, en *unitas multiplex* : Yang et Yin, dirait la pensée extrême-orientale. C'est le cas aussi des hiérogamies, des figures de l'Époux et l'Épouse divins (Ouranos et Gaia, Kronos et Rhéa, Zeus et Héra, dans une complexité croissante de l'organisation du cosmos) : c'est leur différence sexuée (souvent marquée par une opposition

---

<sup>5</sup> E. Morin oppose cette notion d'*alter ego* à la notion négative et solipsiste d'*ego alter*, qui serait la base même du racisme : moi, je suis un autre, je suis différent. Cf. E. Morin, *La Tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999, p. 149-150.

<sup>6</sup> Il est intéressant de rappeler que le verbe latin *pensare* signifie d'abord « peser, mesurer », puis, par dérivation, « penser » : chez les latins, penser, c'est d'abord mettre de la mesure.

<sup>7</sup> Au sens étymologique : *comprehendere*, « mettre ensemble »

dont la violence n'est pas exempte) qui assure la complémentarité féconde à partir de laquelle le monde se construit. La gémellité, le mariage mystique de la hiérogamie, apportent des solutions de (ré)conciliation au problème de la limite. Et même Apollon et Dionysos, ces frères si différents, se situent dans la même perspective : ils ont besoin l'un de l'autre, comme la raison a besoin de la folie, et vice-versa. Nietzsche l'avait bien compris ; et Macrobe nous apprend déjà que des textes ésotériques enseignaient qu'« Apollon et Dionysos sont le même »<sup>8</sup>.

Allons plus loin : pour les Grecs et les Romains, demeurer et passer sont les deux dignités qui font l'homme. D'où l'importance, dans cette culture, de la figure du tissage, qui unit une Mémoire et une Respiration du cosmos, toutes deux indispensables à sa vie : une chaîne immobile verticale, et une trame mobile horizontale, comme les deux composantes indissociables du vivant. Le dieu (hypostasié dans le monde) *est*, mais il *se transforme* sans cesse dans le monde et dans le temps<sup>9</sup>. Et l'être humain est à la fois dans cette stabilité immémoriale dont il a le souvenir (c'est la réminiscence platonicienne), et dans ce mouvement contingent qui le projette et le modèle. Ainsi, jusqu'à ce point de notre analyse, la notion de limite n'est pas marquée comme frontière, puisque le principe dominant est celui d'un perpétuel et progressif changement ontologique, du dieu à l'homme et de l'homme au dieu.

### **Le double visage de la limite**

Mais on s'aperçoit vite, en lisant la mythologie, que la limite a un double visage. On l'a vu, elle est un obstacle stimulant, qui permet d'aller au delà, et par la même de se construire en construisant le monde. Toute l'initiation héroïque et épique est construite là dessus. Et même certains épisodes en apparence négatifs trouvent leur dimension de *felix culpa* : si Junon ne poursuivait pas Énée de sa haine, il ne serait pas amené à se battre aussi fort contre les obstacles qu'elle lui oppose ; à sa manière, elle est finalement une sorte d'adjuvant ; et même Rémus, dans sa transgression, dans son saut symbolique par delà le *sulcus*, sert de victime expiatoire, qui permet, par son sacrifice fondateur, de poser les bases de la fondation de Rome. En tuant son jumeau de même sexe, Romulus se débarrasse – en lui et dans le monde - de la « part maudite » qui freinait le processus créateur.

Ceci considéré, il est aussi des situations où la limite apparaît comme une barrière qui peut être infranchissable, et marque alors une limite physique ou ontologique. Ce sont précisément les deux visages de la figure du labyrinthe : lieu de l'exploit qualifiant, où l'on gagne (Thésée va au centre du labyrinthe, et tue le Minotaure<sup>10</sup>, qui est lui aussi sa part maudite, puis il ressort), mais aussi, potentiellement, lieu mortifère où l'on peut se perdre, dans tous le sens du mot (Icare, à la mort tragique, est le fils de Dédale, l'inventeur du labyrinthe). C'est précisément ce qui est rappelé à Énée, avant la Descente, sur le bas-relief du temple d'Apollon à Cumès (*Énéide*, VI, 14-41), comme une annonce et un avertissement de ce qui l'attend.

Le double visage de la limite, sa dimension dangereuse, viennent en grande partie, pour les Grecs et les Romains, de leur conception du sacré. Tout leur système religieux repose sur la différence radicale entre profane et sacré, non pour des raisons ontologiques, on l'a vu,

---

<sup>8</sup> Macrobe, *Saturnales*, I, 18, 8.

<sup>9</sup> Ovide, dans ses *Métamorphoses*, décrit les variations et les chatoiements de cette *unitas multiplex*. C'est le sens de la formule « *Eadem mutata resurgo* », « je renais la même et une autre. », gravée en épitaphe sur la tombe du mathématicien J. Bernouilli.

<sup>10</sup> N'oublions pas que Thésée est sans doute le fils de Poséidon, et que le taureau de Marathon, géniteur du Minotaure, et animal lié à Poséidon, est donc, indirectement, de sa « famille » : Thésée et le Minotaure ont entre eux un lien, ils ne se rencontrent pas par hasard au centre du Labyrinthe.

mais plutôt pour des raisons « utilitaires », si j'ose dire. Dans ces socio-cultures issues des sociétés traditionnelles, la présence du sacré est une évidence. Le problème, c'est sa cohabitation avec le monde profane. Car ils peuvent se tuer l'un l'autre, ils sont inassimilables a priori. La haute tension du sacré n'est pas supportable pour le profane, et le profane dégrade et tue le sacré par sa souillure. Il faut donc un *modus operandi* entre ces deux mondes, et des processus de régulation qui permettent de passer sans danger les frontières entre profane et sacré. C'est le rôle des rites, et en particulier du calendrier.

Car passer la limite sans précaution, c'est tomber dans le chaos originel, et dans une confusion dangereuse, le désordre étant perçu comme, certes, potentiellement régénérant sous certaines conditions, mais d'abord, fondamentalement mortifère. Dans l'*Odyssée*, le voyage des Prétendants morts guidés par Hermès nous montre leur passage par une série de sauts frontaliers qui les conduisent à travers des cercles concentriques de plus en plus éloignés, depuis l'*oikouménê* jusqu'au territoire des êtres monstrueux, puis dans l'Océan primordial, puis encore dans le monde des Rêves, et enfin dans le monde des Morts.

Le voyage des Prétendants relève d'un imaginaire spatial. Il en va de même dans le temps, si l'on considère la dizaine de jours « amorphes » que l'on insérait lorsqu'on arrivait au bout de l'an, à la limite de la fin de l'année, certes pour caler le calendrier lunaire sur le calendrier solaire, mais aussi parce que cette période de passage d'une année à l'autre est une zone de chaos particulièrement inquiétante, qui demande un accompagnement. D'où, pour prêter assistance lors du franchissement de cette limite, la présence de deux passeurs<sup>11</sup> : Saturne et Janus, tous deux rois de l'Age d'Or dans l'Italie primitive, tous deux en position de gardiens du seuil : Saturne aide à la fermeture de l'année écoulée, avec les Saturnales, fêtes de licence et de libération, dont le désordre secoue et dynamise l'année « vieille » ; quant à Janus, dieu des portes et des initiations, il préside à l'entrée dans l'année neuve, en sa qualité d'« ouvrier »<sup>12</sup>.

Il y a donc des précautions à prendre pour passer la frontière entre profane et sacré, dans les situations exceptionnelles. C'est le sens des rituels auxquels devait se plier l'*imperator*, lors de son triomphe. Exceptionnellement autorisé à entrer en armes dans Rome et à monter au Capitole avec son armée et son butin, il devient dieu pendant ce parcours : la couleur rouge dont on lui peint le visage l'atteste. Mais cette ascension n'est pas sans risques. Il peut être emporté par l'*hybris*, tué par les forces mêmes qu'il a déchaînées, en outrepassant le monde des hommes. L'aventure qu'il entreprend l'amène dans des zones irrespirables pour les simples mortels ; et de fait, son problème sera de revenir, après avoir franchi la limite. C'est pourquoi son parcours est soigneusement régulé : l'arc de triomphe sous lequel il passe au début de son parcours sacralise sa démarche comme exceptionnelle et limitée dans le temps ; la présence d'un esclave lui soufflant à l'oreille : « *Memento te hominem esse* », les *lazzi* de ses soldats le raillant sont là pour le rappeler à l'humilité de sa condition ; et à la fin, le passage, à nouveau, sous l'arc de triomphe signe symboliquement sa réintégration dans le monde des hommes<sup>13</sup>.

Inversement, mais avec le même résultat, certaines situations peuvent projeter dans un sacré de l'impureté, en rendant l'individu *sacer*, tabou. C'est le cas des souillures liées à un forfait exceptionnel. Elles entraînent un châtement (souvent effroyable), qui tend à expulser la

<sup>11</sup> Sur le rôle du passeur, complémentaire de notre problématique de la limite, cf. J. Thomas, « Les passeurs dans l'*Enéide* » in *Figures du Passeur* (P. Carmignani dir.), Perpignan, Presses Universitaires, 2002, p. 199-216.

<sup>12</sup> Cf. J. Thomas, « Janus, le dieu de la genèse et du passage », *Euphrosyne*, XV, Lisbonne, 1987, p. 281-296, en ligne sur HAL.

<sup>13</sup> Pour un rapprochement entre cette expérience et celle du *duende* (dans la tauromachie, le flamenco, ou le monde de la compétition automobile), comme passage au delà de la limite, cf. J. Thomas, « Passer la limite : le *duende*, une rencontre entre les mythes gréco-romains et notre imaginaire contemporain », *Latomus* 66, 3, Bruxelles, 2007, p. 718-726. En ligne sur HAL.

coupable de la communauté des hommes (dont le droit, le *jus*, devient en l'occurrence inopérant), et à le remettre au jugement des dieux, le *fas*. C'est le cas des Vestales coupables d'avoir transgressé leur serment de chasteté : on les fait sortir de nuit, chaussées de sabots de bois, en litière (pour éviter toute souillure avec le monde des hommes), et elles sont enterrées vives. De même, le parricide est cousu dans un sac avec un coq, un chien et un serpent (symbolisant des trois mondes, aérien, terrestre et souterrain) et jeté dans le Tibre : pour ce qui devient de lui, les hommes se déclarent incompetents, et le remettent entre les mains des dieux.

Une autre grande préoccupation de l'homme antique est de fixer la limite, et donc de régler le passage, entre le monde sauvage et le monde civilisé. Tous les processus de fondation des cités se situent dans ce contexte. C'est, au premier plan, le rôle des sacrifices, qui, depuis le premier sacrifice prométhéen, délimitent la part des hommes et celle des dieux, et font la part du sauvage, de l'humain et du divin. C'est le sens même de la « cuisine du sacrifice » : rendre la viande consommable, en lui enlevant son tabou lié à l'ensauvagement.

Sur le plan spatial, l'agriculture fixait déjà les limites du sauvage et du civilisé, en géométrisant l'espace labouré, qui devient ainsi un territoire. Le processus ne se limite d'ailleurs pas à un simple clivage entre le monde de l'ordre civilisé et celui du désordre ensauvagé. Le processus même de la mise en culture implique une structure complexe, où l'on trouve un rappel du désordre dans l'ordre, sous forme de la mise en jachère. Le champ qui retourne à l'état naturel, au milieu d'un ensemble cultivé, garde la « mémoire » du monde ensauvagé dans le monde civilisé et mis en ordre. De même, dans la cité et dans la société bien ordonnée, la fête crée un désordre provisoire, qui permet à la société d'échapper au vieillissement de ses structures, et de se régénérer.

La cité se prolonge dans l'*imperium*, et ce sont les mêmes processus qui s'appliquent à l'ensemble du territoire romain, sous la forme de la centuriation, qui géométrise le territoire, et exporte, en quelque sorte, le plan hippodamien à l'ensemble du sol romain<sup>14</sup>. Ainsi, la limite existe toujours, sous forme du *limes*. On remarquera que cette zone frontière, certes lieu de barrage et de contrôle (cf. le lien étymologique entre *limes* et *limitatio*), relève, là aussi, d'une pensée complexe. Elle est plus subtile qu'une simple barrière. Elle est une zone de communication et d'échange avec le monde « barbare », qui est ainsi en dialogue avec le monde romain. Plutôt que d'être comparé à une barrière, le *limes* fonctionne davantage à la manière de la peau humaine et animale : il permet les échanges entre « intérieur » et « extérieur » qui sont la base même de la vie. Cette périphérie est reliée au Centre, à la Tête (Rome) par un vaste réseau d'irrigation, sous forme des fameuses voies romaines. La langue commune, enfin, est un autre vecteur de ce métissage, qui fait que la romanité fonctionne comme une énorme machine à assimiler la différence, et à transformer, intégrer l'Autre, ces forces neuves venues du monde « barbare ». C'est le contraire d'un racisme ; il suffit de voir le nombre des empereurs étrangers, la multiplication du droit de cité, pour comprendre que l'empire romain a été un vaste lieu de métissage.

C'est à la fin de l'Empire que les choses se sont gâtées, et que le *limes* est redevenu perçu comme une barrière protégeant le sanctuaire romain contre les invasions barbares. Les Romains se sont alors sentis menacés, assiégés, et le fameux syndrome des « chariots dressés en cercle », familier au western américain, ne leur est pas inconnu. Mais justement, cette Rome-là est vieillissante, c'est parce qu'elle a perdu son dynamisme, sa relation à la fondation, qu'elle se sclérose en projetant les images clivées qui opposent le Romain et le Barbare. L'imaginaire de l'*alter ego* (l'autre est un autre moi-même) a fait place à celui de l'*ego alter* (« moi, je suis un autre, je suis différent »). La modification de l'imaginaire de la limite transcrit cette différence de mentalité. Mais à partir de ce moment, les jours de Rome

<sup>14</sup> Cf. J. Thomas, « Images de la carte du monde chez les Latins », in *Le Monde et les Mots. Mélanges G. Aujac*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 2007, p. 97-110. En ligne sur HAL.

étaient comptés : quand Rome s'est coupée de cette relation vivifiante à l'Autre, elle est morte.

### **La littérature et le sentiment de la limite.**

La littérature nous a laissé des traces intéressantes de l'imaginaire romain de la limite. De façon générale, elle transcrit, comme un résonateur privilégié, ce sentiment mêlé d'effroi et de fascination inspiré par la perception ambiguë de la limite entre le profane et le sacré, ce que R. Otto appelle le *tremendum* et le *fascinans*<sup>15</sup>. C'est le drame de la condition humaine : savoir que l'« ailleurs » existe, l'entrevoir, mais ne pouvoir s'y installer. La limite est alors plutôt une fenêtre entrebâillée, juste assez pour voir l'au-delà, mais fugitivement. D'où le sentiment de l'exil, de la nostalgie qui traverse la littérature gréco-romaine, en particulier sous la forme de l'« aorasia » : cet état selon lequel un héros épique, après avoir vu le dieu, est condamné à la frustration de le voir s'échapper, sans parvenir à communiquer avec lui<sup>16</sup>. C'est aussi un des sens du *paraclausithuron*, du « chant devant la porte fermée », dans la poésie lyrique, et celui de la fissure, *rīma*, qui autorise seulement un regard à la dérobée, dans l'épisode de Pyrame et Thisbé, des *Métamorphoses* d'Ovide (IV, 55-166). On voit l'ambiguïté du sentiment suscité par cette figure de la limite : il correspond à deux visages du désir, le désir perçu comme sentiment de la dérélition, de l'exil par rapport au paradis perdu ; mais aussi la certitude de la réintégration possible, la lecture heureuse d'une terre promise à retrouver. D'ailleurs, là où nous n'avons qu'un seul mot, « désir », le grec, plus subtil, en a deux, *pothos*, le sentiment de la perte, et *imeros*, ou *epithumia*, le désir projectif. Et dans le *Banquet* de Platon (203, b), *Eros* est le fils de *Penia*, le Manque, et de *Poros*, le Passage.

La logique globale de la culture gréco-romaine fait coïncider les interprétations sémantiques avec les symboles littéraires, et confirme notre interprétation. Il est intéressant de relever que *metior*, mesurer (à distinguer de *metor*, borner, de *meta*, la pierre qui délimite), a la même racine que *mētis*, la ruse, l'intelligence adaptatrice : mesurer, c'est trouver les proportions, résoudre un problème à partir d'une description initiale donnée. Il ne s'agit pas de limiter, mais de situer et d'organiser. Cette organisation, lorsqu'elle est menée avec intelligence, permet souvent d'excéder de façon inespérée des limites qui semblaient initialement bien contraignantes : lors de la fondation de Carthage, Didon et ses compagnons avaient le droit d'obtenir tout le territoire que contiendrait la peau d'un taureau. Ils la coupent en très fines lanières, les joignent, et couvrent ainsi un territoire considérable : le jeu entre la mesure (*metior*), la borne (*metor*) et la ruse (*mētis*) crée un espace pour les Carthaginois.

### **La limite comme séparation, clivage infranchissable :**

Mais il est une autre figure de la limite dans l'imaginaire gréco-romain. Elle trouve son origine en Orient, et elle est venue avec les courants de pensée manichéens et le dualisme de Zoroastre/Zarathoustra. Elle s'est développée d'abord dans l'orphisme et le pythagorisme (et donc dans le platonisme), puis dans les courants gnostiques. Cette figure très radicale de la limite se situe dans une perspective exactement inverse de la pensée grecque que nous avons décrite jusqu'alors, celle qui reposait sur la *mimesis*. Pour les courants dualistes, il n'y a pas un monde continu de transformations progressives, mais un clivage ontologique radical, une faille entre le dieu originel et le monde créé. Le monde n'a d'ailleurs pas été créé par le dieu créateur, mais, plus tardivement, par un « petit dieu » mauvais et ambitieux, le démiurge. Ainsi se trouve résolu radicalement le grand problème ontologique du Mal qui, à l'évidence,

<sup>15</sup> Cf. R. Otto, *Das Heilige*, 1929 (18ème éd.); trad. fr. *Le Sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1949.

<sup>16</sup> Cf. J. Thomas, « L'aorasia, ou la Leçon de Ténèbres. Du sens caché dans l'*Enéide* », in *Etre Romain. Hommages in memoriam*, Ch.-M. Ternes, (R. Bedon et M. Polfer éd.), Remshalden, BAG Verlag, 2007, p. 19-26. En ligne sur HAL.

incendie et ravage le monde créé : comment le dieu créateur a-t-il pu vouloir ce mal ? Pour les Gnostiques, le dieu créateur est exempt du mal, il n'est même pas concerné par ce problème, qui lui est étranger. Étranger, c'est le mot. Car l'homme aussi est un étranger au monde, pour les Gnostiques. Il est étranger au monde dans lequel il vit, car il y a dans l'âme humaine une parcelle divine qui le relie au dieu créateur, et qui se souvient avec nostalgie de ce créateur. La psyché est donc en prison, en exil dans ce monde, et elle aspire à une délivrance, qui ne pourra lui être conférée que par la Connaissance (la Gnose) initiatique, mais pas comme une ascèse : comme une illumination soudaine et non plus progressive, une sorte de *satori* dont la survenance est par nature imprévisible. On trouve déjà des traces de ce dualisme dans le fameux *soma-séma* orphico-pythagoricien. Dans cette lecture tragique, la limite devient une barrière infranchissable, liée au sentiment de l'altérité entre l'âme et le corps, de l'enfermement dans la matière. La cosmologie se fait le reflet de cette conception : les cercles concentriques décrits par l'orbe des planètes deviennent autant de seuils qui enferment l'homme, après sa mort, et que la psyché devra franchir après la mort du corps terrestre, dans le cadre d'une initiation soigneusement maîtrisée et consignée<sup>17</sup>. Car pour les Gnostiques, l'homme ne se construit pas *dans* le monde, mais *contre* le monde. Il doit donc aller jusqu'à la crise, et approfondir son aliénation face au monde, en se souvenant qu'*alienus* veut dire « étranger ». C'est le prix à payer ; se perdre comme chair, pour se retrouver comme esprit. Le gnostique apparaît comme un marginal, un transgresseur, un révolté, quelqu'un qui n'hésite pas à passer la limite du scandale, celle de la folie, celle aussi de la solitude, parce qu'il considère qu'il n'a rien à perdre dans ce monde (qui, pour lui, n'est pas le vrai monde), et tout à gagner dans l'autre. Cet imaginaire de l'arrachage est très différent de l'idéal grec d'harmonie, où l'homme n'est pas pilote de l'aventure humaine, mais copilote avec la Nature. Ce sentiment presque schizophrène de l'enfermement se prolongera, en Europe, dans le catharisme, puis dans la philosophie de Husserl, dans celle de Heidegger, avec la notion de *Geworfenheit*, le sentiment d'être jeté dans le monde ; elle trouvera ses ultimes prolongements dans la pensée de Sartre.

La seule façon possible, pour les Gnostiques, de sortir de la prison du corps et du monde, pose, on l'a dit, une forme de limite très différente de celle que nous avons analysée jusqu'ici : pour les Gnostiques, passer la limite ne peut se faire que par une sorte de bondissement correspondant à une révélation, une illumination qui s'accomplit en un instant, un *raptus* qui est la conséquence de la gnose à proprement parler, de l'apprentissage initiatique, mais qui ne peut être ni prévu, ni prémédité, ni provoqué<sup>18</sup>. Ainsi, pour les Gnostiques, l'ascèse est une condition nécessaire mais pas suffisante. Assez semblable au *satori* extrême-oriental, cette illumination abolit la polarisation entre l'espace et la matière (et donc la limite qui les sépare), et permet à la condition humaine d'accéder à la réalité ultime, et au temps absolu, par delà le temps de l'horloge. C'est bien ce que dit le *Corpus Hermeticum* (XI, 20) : « *Par un bond, élève-toi au dessus de tout temps, deviens Aïôn : alors, tu comprendras Dieu* »<sup>19</sup>. La révélation gnostique est bien, comprise comme cela, abolition instantanée de la limite : pour les Gnostiques, le temps n'est donc que de l'éternité retardée ; cette éternité retardée, il faut, selon eux, la convertir en éternité anticipée, par delà la limite de notre finitude. Le temps est aussi, pour les Gnostiques, de l'éternité mesurée, dans le cadre d'un système limité et limiteur ; en opposition, l'éternité, pour eux, est du temps non mesuré, sans commencement ni fin, un espace de liberté essentielle, et non plus de contrainte.

---

<sup>17</sup> Cf. J. Thomas, "Astrologie, alchimie et structures ontologiques dans les Mystères de Mithra", in *Astres, astrologie, religions astrales dans l'Antiquité*, Pallas, XXX, Toulouse, 1983, p. 75-94. En ligne sur HAL.

<sup>18</sup> *Passando*, il est plaisant de voir que K. Marx, définissant le soulèvement du prolétariat, le décrit, sur un mode à la fois gnostique et messianique, comme « un bond hors du royaume de la nécessité vers le royaume de la liberté ».

<sup>19</sup> C'est nous qui soulignons.

**La pensée gréco-romaine est donc habitée par ces deux imaginaires de la limite :**

La pensée gréco-romaine est traversée et habitée par ces deux imaginaires de la limite, fondamentalement opposés ; c'est d'ailleurs à cause de cette double postulation, potentiellement génératrice de complémentarité, qu'elle est aussi riche, et qu'elle a été aussi féconde pour irriguer les civilisations qui l'ont suivie, en Europe occidentale.

Elle a donc intégré deux tropismes de la limite : l'un, proprement identifié à la pensée grecque et à ce qu'on a appelé (de façon assez ambiguë) le miracle grec, où la limite est un lieu (et un dieu : Hermès-Mercure) de passage et de transformation, sauf, on l'a vu, quand le vieillissement des structures la pervertit et la sclérose. L'autre imaginaire, beaucoup plus terrible, de la limite, vient de l'Orient : il se construit autour des sentiments de l'emprisonnement, du clivage, de l'altérité, de la solitude.

Il est très intéressant de voir que la pensée grecque a réussi à intégrer ces deux systèmes du monde, en apparence contrastés, voire inassimilables. Plus exactement, elle a réussi à le faire tant qu'elle était une civilisation forte, jeune, se nourrissant de l'échange et du métissage : sur cette figure de la limite, le platonisme emprunte à la fois à l'imaginaire du passage et de la *mimesis*, et à celui du clivage, en héritage direct du pythagorisme. Platon pense tantôt à travers des images de réconciliation (celle, classique, du Char) et des images de séparation (celle de la Caverne). C'est pour cela qu'on a pu dire qu'il était tantôt moniste, tantôt dualiste ; ou plutôt, on l'a interprété en mettant l'accent sur la dominante qui coïncidait avec le *Zeitgeist* de ses lecteurs et de ses exégètes : Platon est dualiste selon le II<sup>ème</sup> siècle ap. J.-C., et moniste selon le III<sup>ème</sup> siècle. Nous retrouvons ce problème de l'interprétation, de l'interférence de l'observateur dans le champ de son observation, que nous avons déjà relevé dans la première partie de notre propos : au II<sup>ème</sup> siècle, un Plutarque sera plus à l'aise avec la lecture dualiste, et la projettera dans son herméneutique platonicienne ; et au III<sup>ème</sup> siècle, Plotin, Jamblique et les néo-platoniciens nous donneront une lecture moniste de Platon, en accord avec leur propre vision du monde<sup>20</sup>. En fait, aucun ne le trahit, mais aucun ne peut revendiquer d'en donner une lecture ultime. Car Platon est à la fois, et simultanément moniste et dualiste, il a en fait besoin de cette pensée multiple, de ces éclairages contrastés pour construire plusieurs paradigmes, qui lui permettront de mieux décrire la complexité du monde. La variation des éclairages n'est pas le signe d'une inconstance, pas même celui d'une évolution ; c'est la preuve d'une conviction épistémologique, selon laquelle une seule lecture n'est pas suffisante pour donner le sens ultime d'une réalité complexe. La pluralité, la polysémie, la lecture plurivoque sont les manières dont le génie grec s'attaque au décryptage du monde, et lui donne sens. Jusque dans le polythéisme, le choix des Grecs et des Romains, c'est celui du discours pluriel.

**L'anthropologie contemporaine, comme lecture herméneutique de l'Antiquité classique.**

Ce sont sans doute les structures anthropologiques de l'imaginaire décrites par G. Durand qui nous donnent le meilleur éclairage sur ces lectures polyphoniques. Elles nous montrent qu'elles s'inscrivent dans trois constellations elles-mêmes complémentaires :

---

<sup>20</sup> Cf. S. Pétrement, *Essai sur le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, P.U.F., 1947.

Figures de la séparation	Figures de la relation	Figures de la fusion
Apollon	Hermès	Dionysos
Lumière	Ombre portée	Nuit
Ordre	Organisation	Désordre
Monde héroïque	Monde rythmique	Monde mystique
Rigueur	Adaptation	Amour
Père	Fils/Fille	Mère

On voit alors que le trait de génie de la culture grecque est de situer les figures gnostiques du clivage dans une de ces trois instances, donc dans une relation générale, dont elles ne sont qu'une partie, un système de représentation, un point de vue sur le monde, qui admet d'autres points de vue pour pouvoir être décrit dans sa complexité. Ce faisant, la pensée grecque conserve aux figures dualistes leur efficacité, mais elle leur enlève leur dimension univoque, qui en faisait un système du monde intolérant et limité. Elle désamorce leur caractère dangereux, et les promeut au contraire comme auxiliaires d'une lecture plurielle, tolérante, métissée.

Remarquons toutefois que nous parlons là de la grande époque du classicisme grec ; car, avec le temps, le monde gréco-romain n'a plus été capable de la même symbiose avec le gnosticisme des premiers siècles de notre ère : alors que la pensée grecque du Vème siècle avant J.-C. avait la force d'assimiler l'orphisme et le pythagorisme, et de s'en nourrir, la pensée gréco-romaine des Ier et IIème siècles ap. J.-C. a toujours considéré les courants gnostiques (aussi bien païens que chrétiens) comme des expériences totalement exotiques, hétérogènes à sa culture, et inassimilables : preuve qu'elle n'était plus assez forte pour les intégrer, dans une dialogique qui les maintenait dans leur spécificité et les faisait en même temps participer du grand mouvement civilisationnel de la romanité ; elle ne pouvait que les tuer ou être tuée par elles, ce qui est toujours un signe de faiblesse.

Quant à la pensée grecque classique, elle a su assimiler cette pensée dualiste (pourtant difficilement assimilable), et faire un atout de ce qui aurait pu la tuer, selon la phrase de Nietzsche « Ce qui ne me tue pas me rend plus fort ». C'est le propre des grandes civilisations. Sans imposer ou mutiler, elle a intégré, et fait émerger la dimension positive d'un système qui, à l'état pur, avait une dimension inquiétante, sinon mortifère. Des deux visages de la frontière et de la limite, c'est le visage vivifiant (la frontière comme lieu d'un échange et d'un métissage) qui a émergé à partir du visage potentiellement mortifère (la frontière comme fracture). Nous sommes typiquement dans la problématique de ce que la systémique désigne comme une émergence : une situation nouvelle, créée à partir d'un ensemble de situations qui ne se limitent pas à leur addition, mais créent les conditions d'un dépassement. On voit émerger une pensée plurivoque, une pensée du métissage et du dialogue entre des instances opposées, qui a besoin de la limite, et donc de la différence, pour se poser en s'opposant. La construction et l'alliance émergent de l'obstacle et de sa résistance. La grande réussite du génie grec, le vrai « miracle grec » a sans doute été de comprendre que ce qui était mortifère pris isolément devenait vivifiant quand il était intégré dans une structure complexe ; et que par conséquent, la prise en compte de l'Autre, ou de l'Autrement, dans sa différence, mais aussi dans sa ressemblance, le discours amébé entre le Même et l'Autre, la limite prise comme lieu de passage et de régulation, et non comme barrière, étaient les figures mêmes de la civilisation. C'est sans doute une attitude à méditer.