



LE STATUT DU MYTHE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

Lambros Couloubaritsis

1. Introduction

Dans ses cours consacrés à la *Philosophie de la mythologie* (1828/1846)¹, F.W. Schelling indique que le titre "philosophie de la mythologie" avait fait scandale à l'époque. Or, dit-il, le genre mythologique existe bien et il est étudié d'une façon empirique à son époque. Il observe même, non sans quelque perspicacité, que ce n'est pas "nous" qui avons installé la mythologie, mais c'est la mythologie qui "nous" a installé dans la perspective dans laquelle nous l'appréhendons. C'est pourquoi il se propose comme objet de réflexion l'étude philosophique de la mythologie. Mais pour éviter une analyse fondée sur des "faits isolés", interprétés d'une façon arbitraire, il propose de l'étudier comme s'auto-expliquant selon une *historicité* véritable qui se confond avec la *scientificité* historique. D'après Schelling, cette "historicité véritable" consiste à découvrir la cause génétique inscrite dans l'objet même et qui serait, de ce fait, "objective". Une fois cette cause établie, "il faut en quelque sorte renier ses idées propres, préconçues ; il ne faut plus que suivre alors l'objet dans sa genèse"².

Partant de telles prémisses et fidèle à l'esprit romantique de l'idéalisme allemand, Schelling propose une grande "théogonie", une théogonie qu'il qualifie d'"effectivement réelle", c'est-à-dire qui consiste en une "histoire des dieux". Dans un langage qui n'est décriptable que par les philosophes initiés aux secrets de l'idéalisme allemand, consignés dans une conception qui met en œuvre une puissance immanente aux choses mais toujours en rapport avec la conscience humaine (c'est-à-dire notre subjectivité), il précise : "cependant, comme les dieux effectivement réels ne sont que ceux au fondement desquels se trouve Dieu, le contenu ultime de l'Histoire des dieux est l'engendrement, un devenir effectivement réel de Dieu dans la conscience, auquel les dieux se rapportent seulement comme les moments individuels qui l'engendent"³. Pour décoder ce langage énig-

matique, il convient de comprendre ici que pour l'idéalisme schellingien, d'une façon proche de celui de Hegel, quand on parle d'histoire de Dieu, il s'agit pour ainsi dire d'une histoire d'un principe objectif mais en tant qu'il est lié à la conscience humaine, non pas dans l'ordre d'une pure subjectivité (qui porterait à un enfermement sur soi, à un solipisme ou à un narcissisme), mais dans son rapport à cet *autre* qui la transcende (Esprit ou Nature), une transcendence qui n'est cependant rien sans la conscience humaine. Rassemblée dans une Entité, dans un Un, qualifié précisément de Dieu, Unité organique se déployant à travers la conscience humaine, cette auto-genèse est un périple conjoint de la conscience et de la Nature; elle doit être comprise comme étant pour ainsi dire une autobiographie de Dieu accomplie par une conscience humaine qui l'appréhende dans sa genèse. En ce sens, Schelling peut supposer que la mythologie archaïque n'est rien d'autre qu'une expression symbolique de cette destinée de la Nature, qu'on peut suivre dans sa genèse. Le devenir de la Nature apparaît ainsi comme le devenir de Dieu, son auto-engendrement par des figures individuelles (symbolisées par les dieux), lesquelles, en s'engendrant, engendrent Dieu lui-même. Tout se passe comme si toutes les choses de la Nature qui s'engendrent selon un ordre temporel, une histoire, ne manifestent qu'un seul Dieu immanent et polymorphe. Partant de là, Schelling peut composer ses *Âges du monde*, mais également parler de *polythéisme* dans son rapport au *monothéisme*. Derrière cette approche *théogonique* se profile en fait la théologie chrétienne de l'Incarnation du fils de Dieu, du Christ mondalisé par les théo-philosophes de l'idéalisme allemand, lesquels, dans le sillage des romantiques, cherchent à surmonter la coupure produite en Dieu, essentiellement transcendant, par l'Incarnation, qui rend ce même Dieu, dédoublé en Père et en Fils, puis en Fils et en Esprit-Saint, comme immanent au Monde. De ce point de vue, genèse du monde, mythologie archaïque et histoire de l'homme se rencontrent dans la Nature comme divine, éveillée par la conscience philosophique.

Bref, on découvre au cœur de la philosophie occidentale du 19^e siècle, non seulement que le mythe intègre la philosophie, mais que la philosophie aussi se déploie pour ainsi dire d'une façon mythique. À telle enseigne que Schelling évite de parler ici d'*allégorie*, laquelle constitue, à ses yeux, un discours qui illustre quelque chose selon un écart, une altérité irréductible, quoique rapprochée par des rapports sémantiques; il préfère parler de *tautégorie*, car, dit-il, les dieux sont pour la mythologie "des êtres

(Wesen) existant effectivement, qui ne sont pas quelque chose d'autre, qui ne signifient pas quelque chose d'autre, mais ne signifient que ce qu'ils sont".⁴ Leur seule référence commune est la Nature dont l'unité régit l'historicité.

Cette rencontre entre philosophie et mythe selon un mode où le mythe manifeste un type d'identification avec la genèse de la conscience du monde, exprimée par la théogonie, ne peut que troubler un lecteur habitué au discours philosophique argumentatif, lequel exclut le plus possible de références mythiques. Mais elle trouble aussi les exégètes des textes archaïques, antiques et médiévaux, nourris par d'autres références, et plus spécialement par celles que l'anthropologie contemporaine a établi au fil du temps. Il est vrai que Schelling meurt en 1854, c'est-à-dire plus de quinze ans avant les travaux de Tylor, qui amorcent les études ethnologiques contemporaines. Cela explique pourquoi sa façon de penser aura des répercussions directes ou indirectes dans le cours de la philosophie européenne. Même ceux qui ne sauraient s'accorder à une telle systématité, comme Nietzsche, en sont profondément marqués ou influencés.

Nietzsche, on le sait, fait état de "généalogique de la morale" et institue des mythes tels que celui de Zarathoustra. Son intérêt pour la tragédie grecque explique cette connivence profonde entre pratique du mythe et théorie du mythe. Pour tirer l'homme moderne de sa médiocrité, de son impitoyable contentement, Nietzsche cherche, par un exposé mythique, de lui ouvrir les voies de l'avenir. Déstabilisant la christianisation de la philosophie que l'idéalisme allemand semblait porter à son achèvement à travers l'immanentisme de Dieu, il propose, dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, un poème philosophique, un mythe post-chrétien en revalorisant à une figure mythique pré-chrétienne et extérieure à la tradition judéo-hellénique, celle de Zarathoustra, à qui revient le rôle d'annoncer la mort de Dieu. Cette annonce "mythique" signifie aussi la mort de l'homme lié à Dieu, de cet homme soumis à l'idéalisme sous toutes ses formes, en vue de glorifier un homme nouveau, qualifié, on le sait, de surhomme.

Cette présence d'une pratique du mythe au moment de l'émergence de la philosophie contemporaine doit nous interpeller, car elle fait voir que la philosophie peut associer à sa pratique le mythe, comme cela ressort de son histoire depuis ses origines, et elle indique également que le christianisme a été envisagé, du moins à partir de la Renaissance, comme reflétant lui-même un discours mythique, même s'il est envisagé par les institutions

ecclésiastiques comme relevant d'une vérité révélée. Or, cette prise de position réfléchie, qui parvient à considérer désormais le mythe comme constitutif de la pensée et de la parole humaines, n'est pas le propre de la philosophie contemporaine, puisqu'on l'a trouvée déjà chez les penseurs néoplatoniciens païens, et plus spécialement chez l'empereur Julien dit l'Apostat, qui, dans son *Contre les Galiléens*, cherche à situer l'Ancien et le nouveau Testaments dans le champ du discours mythique, d'une façon analogue à celle que les penseurs chrétiens avaient envisagée la mythologie gréco-romaine, c'est-à-dire comme discours comportant des données mensongères et monstrueuses, illustrées surtout par toutes la sémantique de la violence.⁵ D'après Julien, tant les mythes gréco-romains que la mythologie juédique recèlent, à travers les distorsions, une vérité cachée, issue du fond des temps (de la pensée chaldéenne ancienne), que le philosophe doit décoder et redresser. Ces constatations, auxquelles on pourrait en ajouter beaucoup d'autres, m'autorisent à amorcer ici une esquisse d'un thème extrêmement vaste qui atteste la présence du mythe dans l'histoire de la philosophie. L'ampleur du sujet rend impossible son traitement exhaustif et approfondi du sujet. Aussi mon seul but, dans cette communication, est d'éveiller l'intérêt pour cette question, en attendant des études plus appropriées.

Pour éclairer ce projet, je commencerai par une mise au point concernant la thèse du passage du mythe à la raison, qui domine notre vision de la philosophie, ce qui me conduira à éclairer le statut du mythe avant la naissance de la philosophie, en posant d'abord la question préliminaire pourquoi une pratique généalogique du mythe? Une fois ces questions préliminaires élucidées, je traiterai de la transmutation du mythe que les philosophes grecs ont accomplie, en relevant en même temps que la pratique archaïque du mythe n'a pas disparue, mais qu'elle s'est perpétuée dans le judéo-christianisme et dans le néoplatonisme païen. Je poursuivrai mon exposé par la question de l'éclatement du mythe chez Platon et son enfermement par Aristote dans sa *Poétique*. Je montrerai que cet enfermement n'a pas empêché une pratique du mythe dans la suite de l'histoire de la philosophie. J'illustrerai ce point en relevant la pratique du mythe dans le christianisme et dans la pensée gréco-romaine. Puis j'indiquerai le resurgissement du mythe au seuil de la Renaissance chez Pléthon, avant d'aborder des philosophes modernes qui pratiquent le mythe alors que leur pensée paraît échapper à cette forme de pensée. Je retiendrai les noms de Descar-

tes, Leibniz, Hegel, Quine et Rawls. Je finirai mon expose en abordant le retour au mythe chez Heidegger, à travers la question du Jeu du monde, pour montrer que ce retour s'accorde d'une certaine façon à la pratique traditionnelle du mythe, avec un changement profond, qui atteste une nouvelle pratique du mythe à l'époque de la technique, de la mytho-technique.

2. La question du passage du mythe à la raison

Aussitôt que nous introduisons le thème du mythe dans l'histoire de la philosophie, une première question surgit concernant le statut même de la démarche philosophique.⁶ D'autant plus qu'on s'est habitué à déclarer, un peu partout, que la philosophie est née en se détachant du mythe. On a même parlé de miracle grec et de passage du mythe à la raison — du *mythos* au *logos*.

Cette thèse justifie en fait une pratique qui situe les problèmes philosophiques dans le cadre d'une argumentation, en dehors de toute référence au mythe. De ce point de vue, l'histoire de la philosophie est l'histoire des problèmes et des notions philosophiques. Et c'est pourquoi, quand bien même ils traitent du Moyen Âge, les philosophes s'intéressent principalement aux problèmes et aux arguments, et mettent le plus souvent entre parenthèses l'arrière-fond mythique qui les régit et surtout la religiosité qui les détermine. Ils évitent ainsi, le plus souvent, à se référer d'une façon réfléchie à la question de la Trinité divine et à sa structure interne, ou encore à la hiérarchie angélique et à sa parenté avec la hiérarchie des dieux et des démons défendue par les penseurs néoplatoniciens, ainsi qu'au statut de l'Incarnation ou du Saint-Esprit. Ces problèmes sont souvent renvoyés à la théologie, comme si celle-ci n'était pas l'émanation de la philosophie, voire de la rencontre entre philosophie et mythologie traditionnelle. Ils sont envisagés comme s'ils n'avaient aucun intérêt philosophique. Pour beaucoup de philosophes, la question du mythe en tant que mythe est de l'ordre du religieux, et certains d'entre eux la considèrent comme une question appartenant davantage au domaine de l'anthropologie culturelle ou de l'histoire des religions qu'à celui de la philosophie.

D'autre part, certains penseurs, qualifiés souvent d'anthropologues ou d'historiens de la religion (tels Cassirer, Lévi-Strauss ou Vernant) ont une formation philosophique, ce qui se ressent fortement dans leur façon

d'interpréter les faits. Paradoxalement, certains d'entre eux (Claude Lévi-Strauss et Jean-Pierre Vernant) ne se réclament pas de leur formation philosophique, comme si celle-ci pouvait disqualifier leurs propos. En revanche, parmi ceux qui étudient les mythes en dehors de la philosophie, certains auteurs sont arrivés à des conclusions philosophiques majeures qu'ils assument indirectement, comme c'est le cas, par exemple, de Pierre Smith (un africaniste) et de Marcel Détienné (un helléniste) qui prétendent que le mythe n'existe pas comme genre, du fait qu'ils constatent, non sans quelque pertinence, que les multiples formes narratives témoignent d'une confusion permanente. Leurs réflexions sont d'un intérêt incontestable, ne serait-ce que parce qu'elles ont permis un renouvellement de la réflexion sur le mythe.

Toutes ces données, auxquelles on peut ajouter beaucoup d'autres, révèlent que le débat concernant la méthode philosophique et ses rapports à l'étude des mythes demeure en retrait et attend encore le moment d'une prise en charge plus décisive par les philosophes. Pour ma part, dans l'effort que je déploie depuis un peu plus de quinze ans pour valoriser ce domaine de la recherche, je crois avoir montré que les malentendus résident, avant tout, dans l'usage que nous faisons de la thèse du passage du *mythos* au *logos*. Sans revenir à ce travail, je retiendrai néanmoins les axes principaux des conclusions auxquelles je suis arrivé à la suite d'approches qui cherchent à circonscrire davantage la pratique du mythe que sa théorisation abstraite.⁷

Il apparaît d'abord que le terme de "mythe" est fort confus, car en grec *mythos* signifiait, au début, la parole dans un dialogue et nullement un récit. Au point que lorsque ce terme commence à prendre un sens plus technique, par exemple chez Hérodote et Pindare, les quelques références que ceux-ci retiennent lui confèrent le sens de "fable". Paradoxalement, le terme utilisé pour faire état de "récit" est le terme *logos*, de sorte que Hérodote se permet d'indiquer que même Ésope, le producteur de fables, est un producteur de *logoi*, un *logopoios*. Il apparaît ainsi clairement qu'il ne s'est jamais produit un passage du *mythos* au *logos* mais il s'est accompli un passage d'une pratique du *logos* à une autre pratique du *logos*, d'un type de parole et de raison à un autre type de parole et de raison. Partant de là, j'ai pu montrer que la façon archaïque de déployer le *logos* se produit à travers l'usage du *katalegein*, lequel met en œuvre un discours selon une succession et dont le mode le plus manifeste est celui des catalogues (*ka-*

talogoi). Nous avons ainsi des catalogues de bateaux chez Homère, mais nous avons surtout un type de discours catalogique universel, à savoir la pratique généalogique sous diverses formes : théogonies, cosmogonies, anthropogonies, zoogonies....

Le genre généalogique, comme d'ailleurs le catalogue homérique des bateaux, met en jeu deux types de discours parallèles : la topologie et la mythologie. Le premier de ces discours renvoie aux lieux, tandis que le second se rapporte aux différents types de narration qui interviennent pour promouvoir une figure lors du déploiement généalogique. C'est ainsi que le catalogue des bateaux chez Homère fait état des différents lieux de la Grèce d'où sont originaires les matelots et leurs chefs, mais renvoie aussi aux généalogies des rois et aux narrations dont ils font l'objet. Les épopées d'Homère amplifient l'axe topologique et l'axe mythologique au détriment de l'axe généalogique, tandis que la théogonie et le mythe des races chez Hésiode appuient davantage le développement généalogique, sans négliger pour autant les références topologiques et mythologiques. En d'autres termes, tout discours généalogique s'associe à des lieux et, pour chaque figure ou race généalogiques, il se lie à un type de narration (paroles, récits, légendes, contes, proverbes, hymnes, etc.). Il s'ensuit que l'on peut qualifier de mythe la conjonction de ces trois types de discours généalogie, topologie et mythologie. Cette rencontre est d'autant plus riche qu'elle ne fait pas état seulement de choses visibles mais également de choses invisibles (dieux, démons, morts...). Il y a d'ailleurs mythe lorsque le discours exprime cet enchevêtrement entre visible et invisible.

Dans ce contexte, une ordonnance de l'invisible devient aussi possible, ce qui paraît fécond lorsqu'on étend le schème de la parenté aux dieux, aux puissances infernales, mais aussi à l'univers. Un redressement de l'ordre généalogique permet d'établir une hiérarchie dans le réel, hiérarchie exprimée par la narration mythique en tant qu'elle manifeste le partage du pouvoir et des fonctions du monde. C'est ainsi que chez Hésiode, le premier dans l'ordre hiérarchique est le dernier-né dans une famille de dieux fondamentaux (Ouranos, Cronos, Zeus), tandis que clans l'Orphisme, chez Platon, dans le néoplatonisme et dans le christianisme, le même rôle est joué par le premier-né. Nous découvrons là une clé de décodage importante qui, nous le verrons, permet d'éclairer des textes où les références généalogiques sont présentes, sans qu'il soit question nécessairement d'une génése réelle.

3. Le statut du mythe généalogique

En partant de telles constatations, j'ai autrefois défini le mythe comme un discours complexe concernant une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et se déployant selon un schème régulateur (la parenté) et en fonction d'une logique particulière — dominée non pas par les principes d'identité et de non-contradiction, mais par le principe d'ambivalence qui relie des termes opposés en vertu d'une complémentarité. L'explicitation de cette logique et la problématique d'un possible redressement du mythe pour le décoder, m'ont conduit, dans la suite, à réfléchir davantage le statut de la narration et son degré de vérité. Or, Hésiode nous apprend, au début de sa *Théogonie*, que les Muses qui inspirent le poète reconnaissent qu'elles mentent, qu'elles disent des mensonges conformes aux choses expérimentées et s'accordent à la vérité seulement lorsqu'elles le souhaitent. Par "choses expérimentées", il faut entendre, par exemple, la parenté, la violence, le cheminement, l'amour et d'autres expériences humaines de ce type qu'on rapporte non seulement aux hommes, mais aussi aux dieux, sans que cela corresponde nécessairement à la réalité. Dire que les dieux sont nés n'est pas nécessairement exact lorsqu'on constate qu'aussi bien Homère qu'Hésiode, quand ils parlent de leur naissance, les considèrent en même temps comme des choses qui sont perpétuellement (éternellement) dans le présent. Que le mythe situe au cœur de son déploiement la distorsion et le mensonge, cela est confirmé par plusieurs textes anciens ultérieurs, et plus spécialement par des textes de Platon, par exemple le *Phédon*⁸ où, après avoir décrit les pégrinations de l'âme après la mort, il y est dit que seul un insensé peut croire à la littéralité d'un tel récit, la seule vérité étant celle de l'intention qui régit la narration, en l'occurrence la pertinence d'une thèse qui défend l'immortalité, voire l'éternité de l'âme. Ce type de discours se tient aux antipodes de celui de Schelling. Sa manifestation la plus spectaculaire, on la trouve dans le célèbre passage du livre VI de la *République* où Platon. Se référant en effet au schème de la parenté, Platon qualifie le Soleil de fils, rejeton ou progéniture (*ekgonon*) du Bien⁹, alors même qu'il considère, un peu plus loin, que le Soleil est inengendré en tant qu'il est un dieu.¹⁰ Cette apparente contradiction, qui dénote une logique de l'ambivalence, peut être décodée dès lors qu'on discerne le caractère invisible du Bien et le caractère visible du Soleil. Le schème de la parenté rend en fait, d'une part, ce lien entre visible

et invisible et, d'autre part, le rapport hiérarchique entre le Bien (père) supérieur et puissant et le Soleil (fils). Cette structure du premier-né que Platon découvre dans l'Orphisme, qui s'oppose à la tradition hésiodique, se tient également au cœur de la tradition judéo-chrétienne. L'*Exode* fait état de premier-né sur plusieurs plans (animaux, les enfants égyptiens, le fils du pharaon, etc.), ce qu'on retrouve autrement, d'abord, chez un penseur juif hellénisé, Philon d'Alexandrie, qui considère le Logos comme étant l'image visible de Dieu invisible et en même temps son premier-né, et, ensuite, dans le christianisme paulinien à propos du Christ, image et premier-né de Dieu, origine de la création et en même temps premier-né parmi les morts.¹¹ Ces différentes pratiques de la parenté reflètent une autre approche du rapport entre visible et invisible, avec dans le cas du judaïsme traditionnel et du christianisme, la possibilité d'un rapport avec la mort, sur lequel j'aurai l'occasion de revenir. Cette rencontre entre différentes pratiques généalogiques trouve son point culminant dans un texte de Plotin.

En effet, Plotin nous a légué une formulation du mythe qui rassemble à la fois la nécessaire implication de la distorsion dans la pratique du mythe et le sens du mythe comme partage et hiérarchisation des étants, grâce auxquels nous pouvons établir les voies de son possible redressement. "Il faut, dit-il, que les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, fractionnent dans le temps ce qu'ils portent au discours, et séparent les uns des autres beaucoup d'êtres qui sont ensembles mais se distinguent par leur rang et leur pouvoir, là où les récits expriment par des naissances successives des êtres inengendrés, et séparent les êtres qui sont ensembles. Et une fois qu'ils nous ont instruits comme ils le peuvent, ils consentent que celui qui a réfléchi rassemble aussitôt les éléments séparés".¹²

Ce texte nous révèle donc que le mythe fractionne et temporalise selon un ordre de succession qui dit d'une façon engendrée des choses qui sont inengendrées (dieux et démons), et lesquelles sont ensembles dans le réel, réparties selon un ordre et des fonctions. Cela signifie que le mythe fait voir la partage du monde, et notamment le partage des pouvoirs et des fonctions des étants invisibles et visibles. À quoi Plotin ajoute qu'une fois qu'il a éclairé cette réalité complexe, grâce au fractionnement des divers éléments et leur temporalisation, on peut redresser les choses qui sont mise en ordre sur un axe généalogique, et reconstituer les choses selon l'ordre réel. Comme je l'ai montré dans plusieurs de mes études, nous découvrons ici un témoignage le plus extraordinaire qui nous permet de décoder tous

les discours généalogiques, y compris ceux du judaïsme et du christianisme. Même le schème de la violence, que l'on rencontre dans la plupart des mythes, présente une fonction importante, car les divers modes de la violence, y compris la ruse et l'ironie, en tant que puissances du faible, éclairent le partage du monde. Les schèmes de cette sorte, et plus spécialement la parenté, apparaissent ainsi comme des schèmes régulateurs, qui forment une unité transcendante, unificatrice de l'expérience humaine. Cela montre que la question de l'Un et du Multiple est ancrée au cœur du mythe, comme si l'hénologie régissait, non seulement l'ontologie, mais aussi la pratique du mythe, lui assurant des assises métaphysiques.¹³

Face à cette question, je ne peux résister au plaisir de citer ici un texte de Sigmund Freud qui entrevoit quelque chose d'analogue, lorsqu'il traite de la notion de "conception du monde" (*Weltanschauung*). "Je crois, dit-il, qu'une conception du monde est une construction intellectuelle capable de résoudre d'après un unique principe tous les problèmes que pose notre existence. Elle répond ainsi à toutes les questions possibles et permet de ranger à une place déterminée tout ce qui peut nous intéresser. Il est bien naturel que les hommes tentent de se faire une semblable représentation du monde et que ce soit là un de leurs idées. La foi qu'ils y ajoutent leur permet de se sentir plus à l'aise dans la vie, de savoir vers quoi ils tendent et de quelle façon ils peuvent le plus utilement placer leurs affects et leurs intérêts".¹⁴

Le texte est remarquable, car il met en évidence non seulement la nécessité d'une unité régulatrice (d'ordre transcendantal), mais aussi l'adhésion à ce qui est déployé par le discours. Ce dernier point, que je laisse ici entre parenthèses, est essentiel pour comprendre le rapport de l'homme au monde sur le plan de l'affectivité et des certitudes. En revanche, je retiendrai l'idée selon laquelle une conception du monde est "une construction intellectuelle", car elle rencontre l'intention de mon analyse du mythe depuis quinze ans, et peut expliquer pourquoi les philosophes, comme nous le verrons, font usage du mythe, même lorsqu'ils l'écartent comme objet pertinent de réflexion. S'il est vrai que, chez Freud, la question du rapport de l'homme au monde n'est pas indépendante de l'action de la jouissance et des situations s'organisant autour des rapports *généalogiques* (parents - enfants), elle n'est pas moins tributaire de l'intelligibilité que l'homme consent à accorder à ce rapport. Cela montre que la psychanalyse a bien discerné le statut d'une pratique du mythe autour du schème

de la parenté, qu'ell a le plus souvent intériorisé. Mais quoi qu'il en soit, l'important est de retenir cette constatation de Freud, selon laquelle l'homme tend à rapporter ses expériences à un principe régulateur de sa vision du monde.

Or, nous avons vu qu'au cœur de la philosophie du 19^e siècle, à l'époque où les philosophies des Lumières et de la Raison avaient fait leur chemin, au moment aussi où le monde de la technique, sous sa forme industrielle, se développe, Schelling et Nietzsche n'ont pas hésité à revenir à la question du mythe, voire à une pratique du mythe. Or, les deux thèmes que j'ai retenus à leur sujet, la pratique *généalogique* du mythe (pour l'un, sous le mode théogonique et, pour l'autre, sur le plan moral) et le problème de Dieu, c'est-à-dire l'*identification* de Dieu à la Nature (Schelling) et la *mort* de Dieu (Nietzsche), ne sont pas innocents, car ils constituent peut-être l'*horizon* qui éclaire la question du mythe en tant que mythe. Ce qui me paraît étrange dans cette rencontre entre l'usage d'un schème et la mort, c'est qu'on rencontre, dans l'histoire de la pensée, une étrange mise en valeur de la mort, par exemple, avec Achille, Socrate et Jésus, sans oublier notre époque, où Heidegger réinstaure une pratique du mythe à travers la poésie, alors même qu'il comprend l'homme en fonction de la question de la mort comme sa suprême possibilité.

4. Transmutation et éclatement du mythe

Depuis longtemps j'ai lié, dans mes travaux, l'origine de la pratique généalogique et la question de La mort. Ce lien me paraît décisif, car il reflète le fait que la mort est comprise par les peuples archaïques comme le passage du vivant dans l'invisible. Or, l'accumulation des morts dans l'invisible oblige le narrateur d'en rendre compte en les situant selon leur histoire, leur succession généalogique (un catalogue), en leur associant, par surcroît, leur lieu d'origine, leurs fonctions et leurs exploits. À ce titre, la question de la mort n'est pas indépendante de celle de la glorification dans cette vie ou par la mort. Pour se glorifier, Achille doit mourir, tout comme Ulysse doit tuer les prétendants pour réaliser sa propre gloire, après une éclipse de plusieurs années à travers des chemins qui l'ont sans cesse porté aux confins de l'oubli ou de l'anéantissement. Cette glorification des figures culturelles intègre même le discours philosophique, à travers

l'ambivalence du terme grec *doxa*, qui signifie à la fois "opinion" et "gloire". Une opinion peut en effet glorifier celui qui l'énonce.¹⁵ C'est dans un contexte de cet ordre qu'il faut situer la critique des sophistes, lesquels visent, à travers un débat et une joute oratoire, la victoire par la mort symbolique de l'adversaire. Cette victoire permet de réaliser la gloire (*doxa*) de l'agent du discours, par l'entremise de l'opinion (*doxa*). Le cas de Socrate, ce sophiste qui trahit la sophistique, est plus intéressant encore, puisqu'il affirme ne rien savoir et ne cesse d'ironiser, alors même qu'il est, par une sorte d'ironie, glorifié par Platon au nom d'une philosophie du savoir. Or, cette glorification de Socrate, Platon la réalise en exploitant admirablement sa condamnation et sa mort, d'ailleurs relattées aussi bien l'une que l'autre, d'une façon réaliste, dans l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*. En situant Socrate au cœur de ses dialogues, Platon réussit un coup de maître qui porte sa propre opinion à l'ordre d'une promotion dont nous constatons encore aujourd'hui l'ampleur et l'effet psychologique qu'elle produit. Toutefois, le cas sans doute le plus impressionnant, dans l'histoire de la philosophie, est celui du Christ dont la mort sur la croix pour racheter l'homme du péché originel, réussit à accomplir la gloire de Dieu, — ce qui intègre le Christ dans l'historicité.

Dans tous ces cas, comme dans beaucoup d'autres, on doit relever l'importance de la violence, réelle ou verbale, qui s'accompagne d'une mort et qui suscite aussitôt la glorification par la mort. L'intérêt, à mes yeux, de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel (dont le caractère mythique ne doit pas être dissimulé)¹⁶ tient dans le fait que le philosophe allemand refuse qu'au terme de la lutte entre deux figures, deux mois, le perdant subisse la mort. Il préfère lui conférer le statut d'esclave, grâce auquel il peut, à travers le travail, réaliser sa promotion. Cette autre façon d'envisager la mort rend possible une forme d'historicité et fait voir, par contraste, que la mise en valeur de la mort porte le mort au premier plan, du moins symboliquement, intégrant la mémoire collective, comme cela peut arriver aussi dans le cas des martyrs. Le sens philosophique de ces différentes options reste encore à penser, alors que son importance pour le statut de la mythification politico-culturelle est centrale encore dans notre civilisation.¹⁷ Chez Nietzsche, le registre d'analyse est encore plus abstrait, car c'est la mort de Dieu qui est annoncée mythiquement, avec comme visée la glorification, non plus de l'homme, mais plutôt celle d'un homme nouveau, à travers la figure du surhomme. En revanche, Heidegger situe la

mort comme le projet propre de l'homme exprimant son essence même, et donc ses multiples rapports au monde. Ce que Foucault s'approprie lorsqu'il situe la mort de l'homme comme reflétant l'anéantissement et l'effacement du "sujet".

Nous découvrons ainsi, à travers l'usage que la philosophie fait de la mort, une historicité étrange, mais aussi fascinante, qui marque une différence de traitement entre, d'une part, l'Antiquité et le Moyen Âge et, d'autre part, la modernité et le monde contemporain qui prend le relais. Mais nous découvrons, en même temps, derrière cette question, des ouvertures vers une découverte d'une pratique du mythe également dans la pensée moderne et contemporaine. Ces indices prendront un visage plus concret dans le paragraphe suivant, lorsque j'affronterai directement la pratique du mythe par les philosophes modernes et contemporains. Mais pour arriver mieux préparés à ce point du parcours où la pratique du mythe se perpétue, il nous faut commencer par le début et suivre rapidement l'itinéraire suivi par la pensée grecque dans les multiples transmutations du mythe généalogique. Car, si au fil de cet itinéraire historique où plusieurs chemins s'entrecroisent, l'on peut repérer la perpétuation de la pratique du schème de la parenté tant dans le platonisme que dans le judéo-christianisme, il faut reconnaître que la question de la mort ne se tient pas toujours au premier plan. Dans sa prolifération, la pratique du mythe crée d'autres références, la plus importante étant celle du savoir, avec comme point de départ, la soumission que Parménide accomplit du schème de la parenté à celui du chemin.

En effet, comme je l'ai établi dans une étude circonstanciée¹⁸, l'originalité de Parménide réside dans le fait qu'il prend le savoir comme objet de sa réflexion philosophique, en mettant en œuvre un mythe fondé sur le voyage d'un jeune homme vers une divinité qui lui apprend le tout du savoir, y compris les opinions (*doxai*) des adversaires et le chemin du non-savoir. Pour exprimer cette destination et les multiples chemins (ceux qui mènent à destination et ceux qui n'y arrivent pas), il introduit le schème du chemin (*hodos*). Nous découvrons là l'origine de la notion de "méthode" — le terme *met-hodos* étant introduit par Platon et Aristote pour préciser les modes de cheminements en vue de réaliser le savoir. Cette première transmutation du mythe généalogique est suivie à la même époque environ, par d'autres, notamment par celle accomplie par Empédocle, lequel, pour expliquer la genèse et la mort à partir du mélange et la séparation de quatre

entités (terre, eau, air, feu) constitutives des quatre éléments de la physique traditionnelle jusqu'à l'époque moderne, introduit les schèmes de l'amour et de la discorde. Platon va plus loin encore, puisque dans le mythe cosmogonique du *Timée*, il introduit le schème de l'artisan (*démiourgos*), dans la mesure où il conçoit le monde à partir d'un Bien suprême et par la présence d'une Providence divine. Le schème de l'artisan permet d'expliciter admirablement cette option philosophique, car il représente l'artisan comme contemplant la Bien, grâce auquel il peut réaliser les choses selon ce principe, tout en confrontant son action à une réalité peu maîtrisable (la *chôra*), opposée au *logos*. Ailleurs, dans le *Politique*, il varie l'usage des schèmes, en introduisant le schème du tissage, dont le rôle technique et politique lui permet d'ébranler la pratique politique traditionnelle, du type pastoral, au profit d'un système politique fondé sur la division du travail.¹⁹

Cette succession de pratiques des schèmes, exprimant la transmutation du mythe, ne doit pas dissimuler le fait qu'avec Platon, qui ne cesse d'appliquer le mythe selon plusieurs schèmes et plusieurs pratiques différentes (allégories, tautologies, mythes eschatologiques...), se réalise en même temps l'éclatement du mythe. Avec lui le mythe devient fonctionnel, comme élément d'une argumentation produite au fil d'un dialogue, et toujours adapté à ce qui est recherché, à ce dont il est question. Cette fonctionnalité du mythe n'amenuise cependant pas son lien à une intention philosophique, voire idéologique. Observons que Platon n'utilise plus, comme le font encore Parménide et Empédocle, le genre poétique pour exprimer sa pensée; il propose un genre nouveau, le dialogue, qui présente l'avantage de pouvoir intégrer plusieurs genres narratifs en même temps, y compris le mythe et l'argumentation. S'il est vrai que le dialogue lui-même est institué d'une façon en quelque sorte mythique, il forme néanmoins une structure qui s'écarte de la narration mythique, souvent succincte et limitée, que Platon utilise avec une maîtrise incomparable. Comme les mythes qu'il façonne s'accordent à ce dont il est question, pour faire voir quelque chose de précis, le plus souvent l'usage du mythe permet de mettre en rapport des choses qui, à première vue, sont séparées, voire incompatibles. Par exemple, le célèbre mythe de la caverne parvient à réunir, dans un seul récit, la réalité totale, l'éducation et l'action politique. La réalité totale est représentée par le monde sensible avec le Soleil (la caverne et le feu interne qui éclaire les choses), le monde intelligible (la réalité extérieure à la caverne) et le Bien (le Soleil); l'éducation est exprimée à travers les prisonniers

qu'on libère et qu'on conduit péniblement hors de la caverne ; et l'action politique est introduite grâce au retour dans la caverne des prisonniers, devenus libres, pour libérer leurs anciens compagnons de captivité. Seule une narration mythique est capable de réunir autant de plans et de structures différents dans un seul récit. C'est sans doute par cette qualité que s'impose le mythe avec tant de succès chez certains philosophes du passé. Mais il y a une autre raison également qui confirme sa valeur : le fait qu'il fait voir l'invisible et met aussi en évidence, quand il le faut, des questions concernant l'origine ou les situations limites — domaines où l'argumentation ne trouve pas toujours les éléments suffisants pour s'articuler. Cette richesse de la pratique du mythe permet d'apercevoir que les philosophes anciens ne se sont pas toujours contentés de la mythologie ambiante pour se l'approprier, comme l'ont fait le plus souvent les tragédiens ; ils se sont appliqués le plus souvent à produire eux-mêmes des mythes.

C'est sans doute cette rencontre (ou si l'on veut, cette confusion) qui a poussé Aristote à repenser les différents types de discours et à intégrer le mythe dans un lieu bien circonscrit, qui est celui de la *Poétique*, au point de renoncer définitivement à écrire des dialogues, comme l'a fait son maître. Que les dialogues d'Aristote n'aient pas eu la même destinée que ceux de Platon doit avoir un sens philosophique, qui n'est pas étranger à ce tournant de sa pensée. Cette prise de conscience de la nécessité de fonctionnaliser les différentes formes narratives, afin de rendre possible un discours qui soit le plus adéquat à exprimer les choses telles qu'elles sont, les étants, constitue un événement majeur de notre culture, puisqu'elle a permis l'instauration d'une science de la nature.²⁰ Par ce nouveau type de discours, que l'on qualifie de discours apophantique parce qu'il fait voir les choses selon le mode de leur vérité, Aristote a ouvert une voie à la pensée et un témoignage d'historialité pour l'histoire de la pensée européenne et occidentale, qui fonde sa capacité d'instaurer les sciences. En même temps, par cette démarche et la confiance qu'il accorde à d'autres types de discours, tels la rhétorique et la poétique, le Stagirite fait aussi voir que le discours mythique peut être utilisé en fonction d'autres visées. La tragédie, par exemple, apparaît ainsi comme un discours qui vise à réaliser deux types de passion parmi toutes les passions possibles : la crainte et la pitié.²¹ Cette selectivité peut être assumée par d'autres arts, comme la comédie, l'épopée, le dithyrambe, etc.

La clarification du langage entreprise par Aristote, reprise et réa-

ménagée par les stoïciens qui pratiquent l'allégorie, et par les épicuriens qui l'évitent, n'empêchera pas la philosophie de retrouver, en chemin, des multiples pratiques du mythe. Même des penseurs aussi hostiles à la tradition mythico-religieuse que Lucrèce, se permettent d'utiliser le genre poétique et de faire usage de multiples figures mythiques.²² Cela explique une résurgence, à l'époque romaine, des enchevêtrements entre discours philosophiques et discours mythiques, théorisés par des philosophes, comme Cicéron, Plutarque, Apulée ou Varron.

On s'en doute, aujourd'hui où la question du mythe est encore occultée par la philosophie, toutes ces pratiques du mythe peuvent paraître mineures une fois qu'on les compare avec le judéo-christianisme, dont la pensée se réfère sans cesse aux récits mythiques de l'Ancien et du Nouveau Testaments. Or, une fois intégrés à la question du mythe, les textes qui en font état, mais aussi les analyses théologiques qui les fondent, prennent un tout autre relief, qui éclaire mieux qu'auparavant l'histoire du christianisme et les conflits christologiques, pneumatologiques et trinitaires qui ont marqué son destin. Par exemple, la conjonction dans la Trinité du schème de la parenté, concernant le Verbe (Fils), et du processus de la procession du Saint Esprit, réunit, au point de vue de l'histoire du mythe, le judéo-hellénisme au néoplatonisme, dont le caractère principal se résume autour de la notion même de procession. Bien plus, la procession, en l'occurrence du Saint-Esprit, est considérée comme procédant uniquement du Père ou du Père et du Fils (*filioque*) selon les traditions chrétiennes qui s'y opposent (orthodoxie et catholicisme), tout en conduisant l'homme chrétien à deux formes de rapport de l'homme au monde, l'un plus spirituel, l'autre plus mondain, dont les conséquences historiques sont encore peu évaluées par les philosophes.²³ Mais par ce biais, nous sommes une fois encore conduit au platonisme et à son histoire, en tant que source de la question de la "procession".

La pratique du mythe dans le néoplatonisme doit être, me semble-t-il, envisagée à partir du texte de Plotin que j'ai cité ci-dessus, où il apparaît que la narration généalogique doit être redressée en un système hiérarchique. C'est ainsi que déjà dans la pensée de Plotin, la succession généalogique entre Ouranos, Cronos et Zeus se rapporte à la hiérarchie des trois hypostases régies par la procession et la conversion : l'Un, l'Intelligence et l'Âme. Dans la suite, depuis Porphyre, Jamblique, l'empereur Julien et Saloustios, jusqu'à Damascius et au-delà, il apparaît que sous l'influence

de la dialectique qui multiplie les élucidations philosophiques, tant le plan de l'Un que sur celui de l'Intelligence, marquent une surprenante évolution, qui aboutit à un système hiérarchisé où les dieux traditionnels de la mythologie (forme inférieure de mythologie) sont intégrés dans une structure divine plus étendue, dans laquelle les fonctions divines sont principales. Deux modèles me suffiront à illustrer cette perspective : celui de Proclus (6^e siècle) et celui de Pléthon (15^e siècle).

Chez Proclus la succession des ordres divins à partir de l'Un (Dieu suprême) ineffable, se déploie comme suit : hénades principales, trois triades des dieux intelligibles (plan de l'être), trois triades de dieux intelligibles et intellectifs (plan de la vie), deux triades des dieux intellectifs et septièmes divinités (plan de l'intellect), dieux hypercosmiques, dieux encosmiques, âmes universelles et êtres supérieurs (anges, démons, héros), puis seulement les âmes humaines. Sur le plan de l'intellect, la distribution des dieux s'accomplit selon l'ordre suivant : intellect pur (Cronos), vie intellectuelle (Rhéa), intellect démiurgique (Zeus) qui met en jeu une hiérarchie de dieux, notamment Poséidon, Pluton... Héphaïstos, etc. Cet ordre divin explique en fait les divers phénomènes de l'univers, en tant que ces dieux sont principes, y compris principes des actions humaines.

Quelques années après la mort de Proclus, sans doute sous l'influence de son disciple Damascius, le christianisme reprendra cette conception en la transfigurant sensiblement. C'est ce que réalise Pseudo-Denys l'Aréopagite, qui récupère les triades divines dans une hiérarchie de triades angéliques, qui constituent la référence angélogologique permanente du christianisme, qu'on trouve encore chez saint Thomas d'Aquin. À Byzance, Nicéas Stéthatos développe cette structure de la hiérarchie angélique en éclairant également l'ordre ecclésiastique, dans son traité *De la hiérarchie*, qui se place dans la droite ligne de la pensée de Denys. La correspondance entre hiérarchie ecclésiastique la hiérarchie céleste s'articule comme suit : évêques / dominations, prêtres / vertus, diacres / puissance, sous-diacres / principautés, lecteurs / archanges, moines / anges. La sagesse reçue par l'activité de déification produit l'union avec les puissance céleste, l'homme pouvant devenir angélique ou divin après la mort. Nous atteignons là un point culminant de la pratique chrétienne du mythe qui s'accorde, jusqu'à un certain point, à la pratique gréco-romaine du mythe.

Cette perpétuation de la pratique du mythe dans le christianisme peut expliquer pourquoi, au 15^e siècle, Pléthon, lorsqu'il se sépare du

christianisine, plus spécialement du christianisme aristotélicien qui pénètre à Byzance sous l'impulsion des philothomistes (Grégoire Akindinos, Dimitrios et Prochoros Kydonès, Georges Scholarios Génade), il revient à la pratique néoplatonicienne du mythe, dans le but de restaurer le néoplatonisme hellénique. Il conçoit les dieux comme symboles des idées actives, principes des choses. Mais à la différence de Proclus, il revient à une position plus proche de celle de l'empereur Julien, en situant Zeus au sommet de la hiérarchie, conçu comme autoproducteur, voire comme produisant son propre Un, son propre Être et son propre Bien. Puis il étale les hiérarchies divines des Olympiens, enfants légitimes de Zeus, gouvernés par Poséidon et Héra, et les dieux du Tartare, enfants illégitimes de Zeus, gouvernés par Cronos et Rhéïa. La légitimité et l'illégitimité apparaissent ici comme des critères de hiérarchisation et de fonctionnalité. L'ensemble de cette réalité inférieure à Zeus forme le monde supracéleste des Idées actives, en souvenir manifestement du *Phèdre* de Platon, qui cependant situait Zeus dans l'orbe Céleste. Cette région est occupée, chez Pléthon, par Hélios et Sélène, ainsi que par les démons. Quant à l'homme, composé d'une âme éternelle et d'un corps, il se tient dans la limite entre le monde céleste et le monde du devenir. Son rôle est de réaliser la plénitude de la réalité sensible par l'action politique et la production (notamment les œuvres techniques). Par cette dernière thèse Pléthon se place bien comme le premier penseur de la Renaissance, celui qui amorce une première forme d'humanisme, mais un humanisme encore fort marqué par la théologie. Celle-ci s'affirme surtout sur le plan des dieux de l'Olympe, enfants légitimes de Zeus, qui expriment les différents principes régissant le monde et la pensée. Ainsi Apollon symbolise le principe d'identité, Artémis, Hépaïstos, le repos, Dionysos, l'automotricité et l'élan, Athéna, le mouvement hétérogène, Atlas, le mouvement des étoiles, Tithon, le mouvement des planètes, etc. Nous découvrons ainsi une rencontre étrange entre les figures mythique de la tradition hellénique et leur généalogie avec l'ordre des principes. Pléthon n'hésite pas de parler ici de "distorsion" pour exprimer la dimension mythique de la pensée, que le philosophe doit redresser par la dialectique.²⁴

5. La pratique du mythe dans la philosophie moderne et contemporaine

Pour marquer la présence du mythe dans la philosophie moderne, le meilleur exemple me semble Descartes, le penseur auquel on attribue généralement l'esprit rationnel le plus strict. Dans la première partie du *Discours de la méthode*, il dit que son dessein n'est pas d'enseigner la méthode que chacun doit suivre pour bien conduire sa raison, mais seulement de *faire voir* comment il a conduit la sienne "ceux qui se mêlent de donner des préceptes se doivent estimer plus habiles que ceux auxquels ils les donnent, et s'ils manquent à la moindre chose, ils en sont blâmables. Mais ne proposant cet écrit que comme une histoire, ou, si vous l'aimez mieux, que comme une fable, en laquelle, parmi les quelques exemples qu'on peut imiter, on en trouvera peut-être aussi plusieurs autres qu'on aura raison de ne pas suivre, j'espère qu'il sera utile à quelques'uns, sans être nuisible à personne, et que tous me sauront gré de ma franchise".²⁵

Cette prise de position lucide de Descartes n'étonne que parce que nous occultons les dimensions mythique dans la philosophie. Le cas de Leibniz me semble encore plus remarquable, car c'est par le célèbre mythe de Sextus qu'il achève l'argumentation difficile et serrée de sa *Théodicée*, grâce auquel il peut illustrer la compatibilité entre Providence divine et liberté humaine.²⁶

En effet, l'idée qui ressort du récit mythique est que si Dieu, grâce à sa toute-puissance, décide de modifier le destin de telle ou telle personne, il doit en même temps modifier la nature du monde qu'il a créé selon le principe du meilleur monde possible, produisant en même temps un autre monde qui serait inférieur. Le monde actuel, étant comme l'unique sommet d'une pyramide à base infinie, l'unique monde parfait parmi l'infinité des mondes possibles, l'homme est certes tel qu'il est de toute éternité, mais l'est aussi parce qu'il est libre dans ses choix, et ceux-ci ne sauraient être modifiés, sans perturber l'ensemble de l'édifice, donc aussi la liberté des autres. À ce titre, la toute-puissance divine n'est pas un obstacle à la liberté humaine, car elle s'accorde avec le Bien. Il s'agit là d'une question qui a traversé tout le Moyen-Âge, mais qu'aucun penseur avant Leibniz n'a réussi à faire voir ses multiples facettes. Or, on peut douter que sans l'illustration façonnée par le mythe, l'argumentation aurait pu rendre suffisamment clair ce que Leibniz cherche à établir. En ce sens, le mathématis-

cient et le logicien a compris la valeur d'une pratique que l'homme a employé depuis qu'il pense. Un approfondissement de l'analyse du mythe chez Leibniz pourrait faire voir également l'importance de la question de la mort dans les choix que l'auteur a fait pour composer son mythe. C'est là un point qui nous ramène une fois encore au statut du mythe et à son rapport avec la mort.

Nous l'avons vu, la mort est l'un des points qui régit également l'analyse de Hegel dans le mythe du maître et de l'esclave.²⁷ Ou plus exactement, Hegel est l'un des premiers penseurs à écarter la mort comme lieu d'un jugement, situant, à travers une opposition, la possibilité d'un changement qui aboutisse au renversement de la figure initiale. Ainsi, si à travers la lutte entre deux figures fictives et anonymes, le vainqueur soumet le vaincu à l'esclavage, c'est par son travail que ce dernier s'objective et réussit peu à peu à prendre conscience de ses possibilités, en arrivant, en définitive, à renverser le maître. Comme on le sait, Marx n'a pas manqué de transposer ce mythe dans la structure de la société, réalisant en quelque sorte une structure mythique à travers l'histoire humaine.

Nous découvrons ainsi quelque chose d'analogue à ce qui s'est accompli avec la structure généalogique du mythe, laquelle, bien qu'elle ait été toujours portée sur le plan purement mythique, a pourtant subi une forme de réalisation à travers le christianisme, où le Fils de Dieu s'est incarné et a été crucifié. Cette réalisation possible du mythe peut être également décelée à travers la technique, laquelle avait aussi été utilisée, à travers le schème de l'artisan, tantôt sur le plan du mythe (Platon) et tantôt comme mode de production de Dieu (le christianisme). Or, cette question de la technique, abordée sous toutes ses formes, nous conduit à la philosophie contemporaine, aussi bien à celle qui affronte le problème de la technique, comme le fait Heidegger, que celle qui utilise une technique argumentative rigoureuse, fondée sur une logique éprouvée.

Dans *Le mot et la chose*.²⁸ Quine utilise le mythe, lorsqu'il analyse l'origine de la traduction. Pour faire voir le statut d'une traduction radicale, il façonne le mythe de l'anthropologue sauvage qui, arrivé à un endroit où il ne trouve aucun traducteur, se voit obligé de constituer une traduction de ce qui est dit par les indigènes. Le procédé est d'autant plus remarquable qu'il met clairement en évidence quelque chose que l'argumentation ne saurait faire voir par elle-même. Cependant, il faut reconnaître que Quine ne réfléchit pas sa pratique du mythe comme étant mythique, mais la com-

prend comme hypothèse de travail, comme un postulat. Nous découvrons ainsi les limites d'une pratique qui aussitôt occulte son statut véritable. Plus exactement, nous atteignons un carrefour de la pensée qui requiert un travail de réflexion plus approfondi, que nous ne pouvons engager en cet endroit. D'autant plus que d'autres exemples rejoignent cette situation insolite, comme celui de Rawls, dans sa *Théorie de la justice*²⁹, qui situe l'équité, non plus comme Aristote, dans le redressement de la loi et l'achèvement juste d'une action, mais dans l'origine même de l'idée d'égalité. Rawls comprend cette situation comme une position originelle d'égalité, qu'il illustre par le mythe du voile d'ignorance, grâce auquel il fait voir que si l'homme ignore tout de ses désirs, de ses intérêts, de ses préoccupations et de ses soucis, il peut arriver à fonder une position d'égalité originelle. Cette position n'est pas à comprendre, selon Rawls, comme étant une situation historique réelle, encore moins comme une forme primitive de culture. Il faut plutôt la comprendre comme étant "*une situation purement hypothétique, définie de manière à conduire à une certaine conception de la justice*". Une fois encore la pratique du mythe rejoint l'analyse par hypothèse.

La question demeure donc ouverte, car elle porte le soupçon sur toutes les pratiques par hypothèses, suscitant aussitôt une aporie fondamentale qu'il faudra aborder un jour de plus près. En revanche, on peut constater qu'il existe, dans la pratique contemporaine du mythe, des positions plus franches, où le mythe est réinvesti de pensée. C'est notamment le cas de Heidegger, qui analyse la technique moderne comme achèvement de la métaphysique et défend la possibilité d'un dépassement de la métaphysique à travers un nouveau rapport de l'homme aux choses, régi par la proximité. La réalisation de celle-ci est interprétée par Heidegger à travers la consistance existentielle de la poésie, qu'il rapporte à quatre références constitutives du Monde, qualifiées de Quadriparti, à savoir le Ciel, la Terre, les divins et les mortels, dont l'unité est toujours rassemblée en chaque chose.

La réflexion heideggerienne concernant cette fulgurance du Monde est issue de son analyse de la technique moderne qui est tributaire, non plus des quatre causes aristotéliennes mais du *Gestell*, sorte d'échaffaudage préalable constitué par les enchaînements successifs ou simultanés qui, dans la production d'un objet technique, arraisonne en même temps le réel. Sans rejeter cette dimension du réel, Heidegger cherche à réaliser la

proximité moyennant un réinvestissement de la chose grâce au Quadriparti.³⁰ Pour prendre un exemple que j'utilise habituellement, on peut dire qu'une boîte d'aluminium contenant du thé, permet de mettre en relief, selon le mode de proximité, la provenance de l'aluminium à partir du boxite extrait des montagnes et travaillé ensuite selon des enchaînements industriels. De même le thé provient du travail agricole circonscrit à un endroit du globe. Sans oublier que l'eau tombé du ciel ou puisé dans les rivières, est lui-même travaillé par l'industrie avant d'atteindre le récipient. D'autre part, la soif manifeste la douleur de l'homme, dont la finitude témoigne de son caractère de mortel, alors que l'action de boire le thé pourrait avoir des rapports avec un sacré. La boîte en question rassemble ainsi en elle le Quadriparti dont le jeu ouvre à un espace-temps insolite sans rapport avec l'espace-temps de la physique. Par là Heidegger se permet d'articuler le Jeu du Monde, grâce auquel il peut circonscrire la pensée de l'appropriation accomplie par l'advenir de la *chose*, c'est-à-dire de ce qui refuse son caractère *d'étant*, car il manifeste une plus grande proximité pour l'homme grâce au Quadriparti. Heidegger illustre sa pensée par la poésie, laquelle assume en l'occurrence le rôle du mythe.

C'est ainsi que dans *Acheminement de la parole*, il reprend un poème de Georg Trakl, dans lequel le poète met en trois strophes une dimension existentielle de la vie, ce qui autorise Heidegger à faire voir le fond de sa pensée. Le poème décrit un soir d'hiver dans une maison où se prépare l'attente des voyageurs qui sont en voyage sur d'obscurs sentiers et qui arrivent à la porte. Sur les tables le pain et le vin sont prêts à les accueillir, alors qu'à la fenêtre la neige tombe et la cloche du soir de l'église sonne longuement. Les voyageurs qui ont souffert dans la neige, franchissent le seuil de la porte, et la douleur le pétrifie, alors qu'en même temps resplendit en clarté pure sur la table pain et vin. On s'imagine alors, en allant plus en avant que le poète le dit, comme un non-dit, que les voyageurs mangent, et lorsqu'ils sont partis il ne reste plus rien.

La façon d'expliquer le poème, ces choses qui mettent en jeu la terre, le ciel, le divin et les mortels permet à Heidegger de faire voir, grâce à la parole mythique, une proximité à l'égard des choses où le poème dit aux choses de venir au monde, et au mode de venir aux choses. Ces deux façons d'inviter sont certes distinctes, mais elles ne sont pas pour autant à part l'un de l'autre, car chacun passe à travers l'autre, selon une mode d'Unité qui se rapportent, en fin de compte à l'Unité propre du Quadriparti.

L'entre-deux produit une tendresse intense de l'intimité qui manifeste la Différence. Heidegger renvoie d'ailleurs ici au terme grec de *diaphora*, en indiquant que "l'intimité de la Différence est l'unissant de la *Diaphora*".³¹ Par là il introduit une nouvelle façon de penser la "différence", qui complète sa conception de la différence ontologique dans *Être et temps*, où la différence est envisagée à partir de l'être de l'étant propre au *Dasein*.

Ces multiples façons de déployer la différence situe sa pensée à l'origine des réflexions qui ont conduit aux philosophies contemporaines de la différence (Derrida, Lyotard, Deleuze, etc.). C'est dire qu'une nouvelle forme d'hénologie s'impose ainsi, mais qui accentue davantage le multiple à travers la polysémie de la "différence", fondant, du même coup, les conditions d'une diaphorologie. Mais l'originalité de Heidegger tient surtout dans la façon d'articuler l'Un et le Multiple, l'identité et la différence, en faisant appel au mythe. Non seulement la poésie fait voir les choses dans leur proximité selon une dimension existentielle réductible uniquement au Quadriparti, mais la parole elle-même suppose une provenance à partir de la Dite (*die Sage*), dont le sens allemand du terme renvoie à nouveau au mythe.

Nous découvrons ainsi comment le poème, lieu où le mythe déploie toute sa puissance, réussit à rassembler un ensemble de choses à premières vues sans rapport pour rendre possible une proximité entre l'homme et les choses. Nous retrouvons ici la pratique grecque du mythe. Bien plus, dans cette nouvelle pratique du mythe, c'est le schème du jeu qui se place au centre de la pensée, schème utilisé par beaucoup d'autres penseurs contemporains (Nietzsche, Fink, Axelos, Derrida, Deleuze, etc.).³² L'originalité de ce schème réside dans le fait qu'il s'oppose à tout finalité, et donc se tient aux antipodes du schème de la technique qui a amorcé le processus dont les cheminements ont abouti à la technique moderne. C'est d'ailleurs la connivence secrète entre la technique moderne comme achèvement de la métaphysique et la pensée et sa manifestation poético-mythique comme dépassement de la métaphysique qui assigne au jeu un rôle à une époque où les jeux comment les activités de l'homme, non seulement sur le plan du loisir, mais aussi du risque et d'un ensemble d'activités soumises au monde technico-économique. À ce titre, pour quelques penseurs contemporains, ce nouveau schème apparaît, consciemment ou inconsciemment, comme plus apte à réaliser le projet heideggerien de dépasser la métaphysique, compris comme achèvement de la

technique moderne.

Ainsi, par une sorte de paradoxe sur lequel on peut méditer longuement, une tendance importante de la philosophie contemporaine n'a pas hésité à s'engager dans la voie d'une sorte de pratique du mythe fort apparentée à celle des Anciens, mais en employant un schème absolument nouveau. Cette rencontre entre une époque où la philosophie n'était pas encore née et une époque, la nôtre, où elle espère amorcer de nouvelles tâches, met en relief une différence entre le passé et le présent, c'est-à-dire un entre-deux qui n'est autre que le lieu où se déploie notre historicité, donc aussi l'histoire de la philosophie. Celle-ci se découvre par là une énigmatique continuité, en dépit des multiples discontinuités qui régissent ses innombrables cheminements, qui a conduit variablement la pensée jusqu'à nous. Les multiples pratiques du mythe que je me suis permis de relever, parmi beaucoup d'autres que j'ai passé sous silence, révèlent la densité de la pensée dans son histoire. Le *logos* apparaît ainsi aujourd'hui encore, comme à l'époque des origines, pluriel. C'est pourquoi il me semble qu'une étude sur la présence du mythe au fil du temps devrait éclairer les moments forts qui adviennent dans l'histoire de la philosophie, et en même temps faire apparaître sa richesse et sa complexité, qui correspondent en même temps à la richesse et à la complexité de notre propre pensée, de notre propre époque, où à la mythopoétique traditionnelle s'associe désormais, grâce à la technique moderne et contemporaine, une mytho-technique que nous n'avons pas encore suffisamment pensée.

Notes

1. Édités par son fils (Fritz) après sa mort. Une nouvelle traduction française de ce texte a paru récemment aux Éditions Jérôme Millon, coll. Krisis, Grenoble, 1994, avec une Préface de M. Richir et une Post-face de F. Chenet.
2. SCHELLING, *Philosophie de la mythologie*, tr. fr., p. 91.
3. *Id. ibid.*, pp. 198, 240-241.
4. *Ibid.*, pp. 195-196 ; 237-238.
5. Cf. L'EMPEREUR JULIEN, *Contre les Galiléens. Une imprécation contre le christianisme*. Intr., trad. et comm. Ch. Gérard,

Bruxelles, 1995. J'ai développé, dans la Postface, le «ens philosophique et politique de ce texte, où l'on trouvera un exposé également sur cette approche du mythe.

6. On peut trouver quelques éléments sur cette question dans ma conférence donnée sous le titre "La Philosophie et la question du mythe", au Théâtre-Poème, le 3 avril 1997, et reproduite dans les Cahiers de Philosophie, n° 9, du Théâtre-Poème.
7. Parmi mes études que j'ai consacrées à cette question, je rappelle cinq qui suffisent à éclairer mon propos : "Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI*", *Diotima*, 12, 1984, pp. 71-80 ; "Le paradoxe du philosophe dans la *République* de Platon", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87, 1982, pp. 60-81; "Le statut transcendantal du mythe", dans *Figures de la rationalité*, éd. G. Florival, Paris - Louvain-la-Neuve, 1991, pp. 14-44; "Structure et genèse dans le mythe hésiodique des races", dans *Le Métier du mythe*, éd. F. Blaise et P. Judet de la Combe, Lille, 1996, pp. 475-518; "Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre*", dans *La voix et le phénomène* (Mélanges offerts à G. Florival), éd. R. Brisart et R. Célis, Bruxelles, 1995, pp. 33-65.
8. *Phédon*, 114 ass.
9. *Rép.*, VI, 508ass., 508bss.
10. *Ibid.*, 508a et 509b. Pour plus de détails, voir mon étude "Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI*), déjà cité.
11. Voir mon livre *Aux origines de la philosophie européenne*, pp. 580-585 et 587-589.
12. *Enn.* III, 5, 9, 24-27.
13. Voir les constatations parallèles que je relève à propos de la science dans ma communication sur "L'avènement de la science dans l'Antiquité et dans la Modernité", reprise également dans ce fascicule. C'est là un point de rencontre que je laisse ici entre parenthèses, mais qui permet déjà de voir l'orientation de mes recherches actuelles, qui visent à mettre en relief, à travers les multiples pratiques hénologiques, une rencontre entre divers disciplines, y compris celles qui paraissent à première vue opposées, comme le mythe et la science. Cette démarche n'a de sens que si l'on reconnaît que la métaphysique ne se réduit pas à l'ontologie, mais qu'elle concerne également l'hénologie, et aussi que l'hénologie peut opérer égale-

- ment en dehors de l'ontologie, alors que jamais l'ontologie ne pourrait se débarrasser de ses présupposés hénologiques. Cf. mes études "La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?", dans *Herméneutique et ontologie* (Mélanges offerts à P. Aubenque), éd. R. Brague et J.-F. Courtine, Paris, 1991, pp. 295-322 et "La question du jeu du monde", *Rue Descartes*, 18, 1997, pp. 51-85.
14. S. FREUD, *Nouvelles Conférences sur la Psychanalyse*, 1932, Gesammelte Werke, XV, tr. fr. p. 208.
 15. Je reviens longuement sur cette question dans mon *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* qui paraîtra aux Éditions Grasset.
 16. Je reviens plus loin sur cette pratique mythique.
 17. Où la mythification par la mort est encore fort présente. Il suffit de songer aux cas de Lumumba, de Kennedy, de Que Gevara ou de Diana.
 18. Voir mon livre *Mythe et philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruxelles, 1990² (1986). Une troisième édition est prévue pour 1998. On trouvera les détails de l'ensemble de cet itinéraire dans mon livre *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, De Boeck, Bruxelles, 1994² (1992).
 19. Voir mon étude "Le paradigme platonicien du tissage comme modèle politique d'une société complexe", *Revue de philosophie ancienne*, 13 (2°, 1995, pp. 107-162).
 20. Voir ma communication "L'avènement de la science dans l'Antiquité et la Modernité", dans ce fascicule même.
 21. Voir mon étude "L'institution du langage chez Aristote", *Études phénoménologiques*, 17, 1993, pp. 51-69. Voir aussi S. KLIMIS, *Le statut du mythe dans la Poétique d'Aristote. Les fondements philosophiques de la tragédie*, Bruxelles, 2997.
 22. On trouvera une analyse remarquable de cette question, dans le livre d'A. GIGANDET, *Fama deum. Lucrèce et les raisons du mythe*, Paris, 1998.
 23. Je reviens à cette question dans le livre qui doit paraître aux Éditions Grasset, sous le titre : *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*.
 24. mon étude "La métaphysique de Pléthon. Ontologie, théologie et pratique du mythe", dans *Images de Platon et lecture de ses œuvres*.

Les interprétations de Platon à travers les siècles, éd. A. Neschke-Hentschke, Louvain-la-Neuve, 1997, pp. 117-152.

25. Cf. DESCARTES, œuvres, Bibliothèque de la Pléiade, p. 127. Sur tout ceci, voir mon étude déjà citée, "Le statut transcendantal du mythe", *op. cit.*, pp. 37-38. Cf. J.-P. CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, Paris, 1991.
26. LEIBNIZ, *Théodicée*, Partie III, pp. 405-417.
27. HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, tr. fr. J. Hypollite, Paris, I, p. 158.
28. W.V.O. QUINE, *Le mot et la chose*, tr. Fr. P. Gochet, Paris, 1977, p. 60.
29. J. RAWLS, *Théorie de la justice*, tr. fr. C. Audard, Paris, 1987, pp. 38ss. et 168ss.
30. Cf. HEIDEGGER, *Essais et Conférences*, notamment les conférences sur "L'objet de la technique" et "La chose", Paris, 1958 (original allemand, 1954).
31. HEIDEGGER, *L'acheminement vers la parole*, Paris, 1979, p. 27 (original allemand, 1959).
32. Voir mon étude « La question du jeu du Monde », *Rue Descartes*, 18, 1997, pp. 51-85.

