HAL
open science

Mythe et logique

Olivier Rey

To cite this version:

Olivier Rey. Mythe et logique. Revue Théologique des Bernardins, 2011, 1, pp.131-153. hal-00940596

HAL Id: hal-00940596

https://hal.science/hal-00940596v1

Submitted on 2 Feb 2014

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.

Revue Théologique des Bernardins, n°1, février 2011, p. 131-153.

MYTHE ET LOGIQUE

Olivier REY

> Quand ils disent et volontiers j'ajouterai quand ils croient que le monde moderne a été déplacé une fois pour toutes, c'est comme si je disais que je vais balayer le devant de ma porte une fois pour toutes, ou que je vais me nourrir une fois pour toutes, ou que je vais me rendre au tribunal de la pénitence une fois pour toutes. Ils confondent constamment. Ils prennent constamment ce qui est de la nourriture et de la vie pour ce qui est de l'enregistrement et de l'histoire.
>
> Charles PÉGUY, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*

Homo faber

Commençons par une histoire. En 1957 paraît le roman de Max Frisch *Homo faber*. Le titre est un jeu de mots : « Homo Faber » est le surnom que Walter Faber, le personnage central de l'histoire, a reçu dans sa jeunesse de la femme qu'il fréquentait alors, Hannah, qui par ce sobriquet moquait le penchant exclusif de son compagnon pour la technique et la science. À cinquante ans, célibataire entretenant une liaison distraite, ingénieur travaillant pour l'UNESCO, Walter Faber parcourt le monde afin d'installer des turbines et de répandre sur la planète entière les bienfaits de la technologie moderne. Cependant, au cours d'un voyage sur un paquebot entre New York et Le Havre, il tombe amoureux d'une jeune fille, à la suite de laquelle, dominé pour la première fois depuis très longtemps par son affectivité, il va traverser l'Europe, de Paris jusqu'à Athènes, en passant par Avignon et Rome. Cette jeune fille, Elisabeth, n'est autre que l'enfant dont Hannah, sa fiancée juive, était enceinte, au moment où Faber et elle, vingt ans plus tôt, se sont séparés et qu'il est parti pour l'Amérique – il était alors persuadé que Hannah avorterait. De multiples indices auraient dû avertir Faber qu'Elisabeth était sa fille, mais il les a repoussés. Finalement, sur une plage grecque, les yeux d'Elisabeth se dessillent. Le choc qu'elle éprouve quand elle comprend que Faber, sortant nu de la mer et venant vers elle, est son père, la fait tomber d'un rocher. Faible hauteur – « deux mètres, une hauteur d'homme » – mais qui entraîne un traumatisme cérébral dont elle mourra.

Ce que le roman de Max Frisch rend sensible, c'est le risque d'involution qui menace une culture quand celle-ci perd contact avec ce qui la fonde, quand elle s'enivre tant de ses progrès qu'elle néglige, méprise et finalement détruit des strates antérieures qui continuaient

pourtant de la porter. La culture de Faber se voulait exclusivement scientifique : le reste, il refusait d'en entendre parler. Il lisait des rapports, des revues techniques, jamais de romans. Mais rien, dans ce qu'il a lu, ne le mettait en garde contre les périls si bien connus, en revanche, des anciens mythes, des périls dont il devient d'autant plus la proie qu'il ne croyait pas à leur existence. Avant de s'adonner à la science, il faut accéder à l'humanité, et s'y maintenir. L'humanité n'est pas un acquis, mais un bien toujours menacé, d'autant plus menacé qu'on méconnaît les paroles par lesquelles, il y a très longtemps, les hommes ont appris à s'avertir des dangers.

La prohibition de l'inceste

En 1949, huit années avant la publication d'*Homo faber*, avait paru l'ouvrage de Claude Lévi-Strauss sur *Les Structures élémentaires de la parenté*. La prohibition de l'inceste y apparaissait non comme un interdit humain parmi d'autres, mais comme un interdit fondateur de l'humanité, rien moins que « la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la nature à la culture[1] ». Cette importance extraordinaire accordée à la prohibition de l'inceste trouvait, en partie au moins, son origine dans le fait que cette prohibition, sous des formes certes variables, se détachait comme un des seuls éléments universels que l'esprit scientifique, en quête d'invariants humains, eût réussi à mettre au jour à travers la diversité des cultures. Pour Lévi-Strauss, la prohibition traduit une nécessité sociale : la pratique de l'endogamie, en effet, ne tarderait « à faire "éclater" le groupe social en une multitude de familles, qui formeraient autant de systèmes clos, de monades sans porte ni fenêtre, et dont aucune harmonie préétablie ne pourrait prévenir la prolifération et les antagonismes[2] ». Dans cette perspective, l'exogamie n'apparaît pas comme un mode d'alliance et d'échange parmi d'autres, mais ce qui fait qu'il y a des alliances et des échanges.

À cette explication, il est permis d'ajouter un codicille : pour qu'il y ait alliances et échanges entre les êtres humains, il faut auparavant que ces êtres soient institués – et l'interdit de l'inceste entre parents et enfants participe à cette institution. S'il est dit au tout début de la Genèse que « l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair », c'est précisément que la chose ne va pas sans dire. Quitter son père et sa mère est un processus périlleux, et une fonction de l'interdit est d'y aider en traçant d'emblée, entre parents et enfants, une séparation qui reste à conquérir, tant les investissements psychiques de l'enfant vis-à-vis de ses parents, dans sa longue et totale dépendance des

---

[1] Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, La Haye, Paris, Mouton & Co et Maison des sciences de l'homme, 1967, p. 29.
[2] *id.*, p. 549.

débuts, sont profonds. Dans le refus du mélange entre les générations il est possible de voir une intervention du principe de raison, qui distingue causes et effets, et refuse que l'effet puisse se confondre avec sa cause. Il est également possible de déceler, dans ce refus, un fondement *à partir duquel* la raison (au sens très général, ici, de structure de pensée partagée et viable à long terme) va pouvoir se déployer. À cela, on objectera que les nombreuses naissances incestueuses, et les relations incestueuses plus nombreuses encore, n'ont pas fait s'écrouler la raison. Mais la transgression d'un interdit n'est nullement équivalente à l'absence de l'interdit (ainsi, que la société subsiste aux nombreux meurtres qui sont commis ne signifie pas que l'interdit du meurtre puisse être aboli). L'époque moderne aime à chercher une justification de l'interdit de l'inceste dans la nature : on aurait à faire, ou bien au simple prolongement de conduites déjà observées chez les grands primates (mais dans ce cas, on se demande pourquoi il y a nécessité de formuler un interdit), ou bien à un principe eugénique. Mais les anciens mythes, qui associaient l'inceste au malheur, ne le faisaient aucunement à travers une descendance tarée. Les enfants d'Œdipe ont eu un destin tragique, mais étaient normalement conformés. Et que dire du fils que Myrrha, arrière petite-fille de Pygmalion, engendra avec son père : il s'agit d'Adonis, si beau que les déesses se disputèrent sa compagnie ! Que la prohibition ait certaines vertus eugéniques est une chose, que ces vertus en soient le fondement en est une autre : on n'a là qu'un essai tardif de rationalisation d'un interdit qui, auparavant, rend possible la raison. Une raison qui peut en venir, au fil de ses développements, à saper ce qui lui permet de naître et de s'exercer – c'est exactement ce que nous donne à lire le roman de Max Frisch.

*L'*usteron-proteron

Quand il est question de prétentions exagérées de la raison, le nom de Descartes se trouve souvent évoqué. Il s'en faut pourtant que Descartes se soit laissé aller à une erreur de pensée du genre de celle que nous venons de décrire. Au début des *Méditations métaphysiques*, l'épreuve du doute radical ne laisse rien subsister, sinon la certitude qu'a de lui-même l'*ego* pensant. À l'étape suivante cet *ego* pensant découvre en lui des pensées qui le transcendent – qui le transcendent si absolument qu'il ne saurait en être l'auteur, et ne peuvent avoir été placées en lui que par cette puissance transcendante qu'elles conçoivent. Depuis le Dieu ainsi découvert, « cause de lui-même », la pensée voit se déployer le règne omni-englobant de la causalité, auquel l'*ego* lui-même appartient. Pour autant, l'*ego* ne se trouve pas entièrement résorbé dans la causalité – ou plutôt, pas *seulement* résorbé : le sujet cartésien est sujet en un double sens ; en tant qu'*assujetti* à la causalité, mais aussi, en même temps, en tant qu'instance *sous-jacente* à partir de laquelle la causalité se découvre et prend sens. À l'*origine*, principiellement, se trouve Dieu, *causa sui*, mais au *commencement*,

chronologiquement, se trouve l'*ego* pensant – et c'est à partir et en vertu de ce commencement que l'origine se dévoile comme origine[3].

Descartes, lu attentivement, est un antidote à l'erreur de pensée que Husserl appelle *usteron-proteron* (littéralement : derrière-devant). En rhétorique, l'*usteron-proteron* désigne un renversement de l'ordre chronologique ou logique des termes – l'exemple classique est tiré de l'*Énéide* où Virgile place dans la bouche de soldats cette curieuse imploration : *moriamur et in media arma ruamus* (« laissez-nous mourir et nous précipiter au milieu des combats »). Au sein de la réflexion philosophique, l'*usteron-proteron* consiste à prétendre déduire certaines idées de principes, quand les principes en cause en appellent déjà, d'une manière ou d'une autre, aux idées censées en découler – le cas considéré par Husserl est celui d'une pensée biologisante qui entend tout faire émerger de processus d'adaptation et de sélection, y compris la logique, alors que de tels processus sont impossibles à penser sans mobiliser d'emblée les catégories logiques qui ne devaient émerger qu'à leur terme[4]. Prenons un exemple d'apparence plus triviale, emprunté au *Dom Juan* de Molière. Dans la célèbre première scène de l'Acte III, tandis que Dom Juan et Sganarelle traversent une forêt, le serviteur interroge le maître sur ses croyances.

> DOM JUAN. — Ce que je crois ?
> SGANARELLE. — Oui.
> DOM JUAN. — Je crois que deux et deux sont quatre, Sganarelle, et que quatre et quatre sont huit.
> SGANARELLE. — La belle croyance que voilà ! Votre religion, à ce que je vois, est donc l'arithmétique ?

Contre la position de son maître, le serviteur invoque un argument qui, a priori, paraît hors de propos.

> SGANARELLE. — […] Vous voilà, vous, par exemple, vous êtes là : est-ce que vous vous êtes fait tout seul, et n'a-t-il pas fallu que votre père ait engrossé votre mère pour vous faire ?

Sous des apparences comiques, Sganarelle touche remarquablement juste. Il a saisi, à sa manière, le solidarité de la vérité avec le chemin qui y conduit – et, de ce fait, « ce qui cloche » dans la position de son maître : au rejet de tous les liens de filiation (tant envers le Créateur, dans la profession d'athéisme, qu'envers le procréateur, comme l'insolence de dom Juan envers son père l'illustrera à l'acte suivant) correspond une inconséquence de la pensée, lorsque celle-ci, une fois atteint un certain stade de son évolution, ne veut plus rien savoir du chemin qu'elle a dû parcourir pour parvenir à ce stade. Dans son congédiement de tout, à

---

[3] Ces aspects de la philosophie cartésienne sont particulièrement bien dégagés par Jean-Luc Marion — voir, en particulier, *Le Prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1986, chapitre II.

[4] Voir Edmund Husserl, *Recherches logiques – 1. Prolégomènes à la logique pure*, trad. Hubert Élie, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1959 – en particulier le chapitre IX.

l'exception de l'arithmétique, dom Juan ne se rend pas compte qu'il congédie, du même coup, ce qui l'a rendu et le rend encore capable d'arithmétiser. Autrement dit, en croyant être suprêmement raisonnable, il déraisonne. Car qu'est-ce qu'une raison, et plus encore une raison qui entend, au moins en droit, exercer un empire universel, qui se révèle incapable de prendre en compte ses propres conditions de possibilité ?

Muthos et logos

Venons-en aux deux notions qui font le titre de cet article, mythe et logique, pour essayer de comprendre le type de rapports qu'elles sont susceptibles d'entretenir. Les anciens Grecs, on le sait, avaient deux termes pour désigner la parole, *muthos* et *logos*. Cerner le sens de chacun de ces termes est une tâche ardue, d'autant que ce sens a varié de façon considérable au cours d'une histoire qui, d'Homère à la Grèce hellénistique, est aussi longue et mouvementée que celle qui s'étend du Moyen Âge occidental à la période contemporaine. Ce qui caractérise le *muthos* chez Homère, ou chez Hésiode, c'est d'abord le statut – éminent – de celui qui parle. Dans l'*Iliade*, Agamemnon est le chef des Grecs : ses paroles sont donc des *muthoi*. En regard le *logos* (pour s'en tenir aux occurrences où ce terme polysémique[5], qui renvoie aussi à la notion de rassemblement, de collecte, de recueil, désigne une parole) apparaît dans la poésie homérique comme le langage de ceux qui n'ont pas la puissance et l'autorité, et qui doivent donc s'en remettre à l'argumentation, à la persuasion, à la séduction, voire à la ruse ou à la tromperie. C'est parallèlement à la constitution et à l'évolution des cités grecques que ces sens vont changer : pour le dire de façon rapide et simplificatrice, le *muthos* des anciennes figures d'autorité va, progressivement, perdre de son prestige, au bénéfice du *logos* argumentatif des citoyens qui discutent à l'agora[6].

Le terme *logos* a dans le même temps connu un destin considérable chez les philosophes. L'un des premiers d'entre eux, Héraclite a demandé qu'on écoute, non lui, mais le *logos*. Quel est le sens de cette injonction ? Comment devons-nous traduire ici *logos* ? La diversité des interprétations invite à la circonspection. On se contentera ici de relever qu'une des grandes affaires de la philosophie, à ses débuts, fut « l'institution de l'être (de l'étant) *en tant que tel*, indépendamment de la langue qui *doit* le dire en s'y conformant[7] ». Grande affaire, parce qu'il n'en allait nullement ainsi au sein du discours « mythique » — au sens pris

---

[5] Voir l'article qui lui est consacré dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, sous la direction de Barbara Cassin, Paris, Seuil – Le Robert, 2004.

[6] Sur ces questions, voir Bruce Lincoln, *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship,* The University of Chicago Press, 1999, chapitres 1 et 2.

[7] Marc Richir, *L'expérience du penser – Phénoménologie, philosophie, mythologie*, Grenoble, Jérôme Millon, coll. Krisis, 1996, p. 44.

par ce terme après l'évolution de la *polis* et l'avènement du *logos* philosophique (sens à distinguer, nous l'avons dit, de ce que signifiait *muthos* à l'époque archaïque). Une formule de C. S. Lewis est à même de nous faire apprécier le changement de régime de la pensée, entre la philosophie et ce qu'on appellera désormais le mythe : « Ce qui vous pénètre avec le mythe n'est pas la vérité, mais la réalité (la vérité est toujours *à propos* de quelque chose, mais la réalité est ce *à propos de quoi* parle la vérité)[8]. » Phrase problématique, avouons-le, car le mot « réalité » n'y a pas le même sens au début et à la fin : dans sa première occurrence, il désigne la réalité telle qu'elle se manifeste dans le discours mythique, dans la seconde la réalité telle que le discours philosophique entend l'exprimer. Une fois instituée une réalité en tant que telle, indépendante de la langue, l'enjeu du discours est la vérité en tant que conformité de ce qui est dit au réel. Mais au sein de la pensée mythique, il ne saurait en aller ainsi, car la langue ne peut y être clairement séparée de ce dont elle parle. Le grec *alèthéia* – non-oubli – qu'on traduit par « vérité », désigne un « dévoilement ». Mais non pas, d'abord, un dévoilement *par* la langue de ce qui est en dehors d'elle : avec le mythe, il s'agit davantage d'un dévoilement *dans* la langue de ce qui est. Prenons la *Théogonie* d'Hésiode. À une conscience moderne, le récit des multiples engendrements des puissances les unes à partir des autres est vite susceptible d'apparaître comme un exercice gratuit, dans la mesure où la conformité du discours aux réalités qu'il invoque étant invérifiable, cette théogonie ne semble relever que de la fantaisie de celui qui l'énonce. Cependant, le discours d'Hésiode ne semblait nullement gratuit à ses contemporains, et cela parce que ce discours n'était pas inscrit dans une dichotomie de la langue et du monde auquel elle devrait renvoyer. On qualifierait volontiers la parole hésiodique de performative, s'il ne s'agissait là une catégorie éminemment moderne, postérieure à l'établissement d'un réel indépendant de la langue et décrit pas une langue « constatative ». Hésiode ne constate ni ne performe : à travers lui ce sont les Muses, longuement invoquées au début du poème, qui font entendre leur voix : « Contez-moi cela, ô Muses qui avez demeures sur l'Olympe, depuis le commencement, et dites ce qui, parmi [les dieux], naquit en premier[9]. » (Il en va de même chez Homère, dès le premier vers de l'*Iliade* : « Chante, Muse, la colère d'Achille fils de Pélée… » ; de même avec le premier vers de l'*Odyssée* : « Ô Muse, conte-moi l'aventure de l'homme aux mille tours. ») Non pas, comme ce sera plus tard le cas, une coquetterie de poète, mais une réalité immédiatement vécue.

Un tel régime de parole ne va pas sans inconvénients. Du fait que le dévoilement se fait *dans* la langue, la parole est un événement qui, en tant que tel, ne saurait être repris ou effacé. Les êtres de langage y sont des êtres. Il y a bien une pensée mythique, à la recherche

---

[8] *Undeceptions: Essays on theology and ethics*, Londres, Geoffrey Bles, 1971, p. 42.

[9] v. 114-115. Nous nous référons ici et par la suite à l'édition bilingue de la *Théogonie*, trad. Annie Bonnafé, Paris, Payot & Rivages, 1993.

d'un sens, « mais c'est comme si, dans son mouvement de se rechercher, le sens se sédimentait à mesure en concrétudes qui ne peuvent plus se "corriger" en elles-mêmes, sinon *en se métamorphosant* ou *en s'engendrant* les unes les autres […]. Comme si, donc, la pensée qui cherche un sens ne pouvait se reprendre, se corriger, en recourant à la mise à distance, à la négation, voire à la dénégation, au bémol de la nuance qui lui permettrait de s'affiner et de repartir à la recherche d'elle-même — comme si la pensée en concrétion était une *pensée sans négativité*[10] ». Le discours mythique est incapable de revenir sur lui-même ; il ne peut que se continuer. Et l'absence de distance par rapport au langage lui donne l'apparence de se déployer comme dans un rêve. Or, dans un rêve, il arrive que l'on piétine, que l'on tourne en rond, captif d'éléments qui ne cessent de revenir, obsessionnels[11]. En pareil cas, la seule issue est de s'éveiller. C'est ce que font les hommes avec la philosophie : ils sortent de l'hypnose mythique, secouent leur torpeur, ouvrent leurs yeux au présent de l'univers. « La philosophie est au mythe ce que le réveil est au rêve[12]. »

Le mythe selon la modernité

L'attitude la plus courante de la philosophie européenne, à l'égard des mythes, a été, ou bien de les ignorer comme fantaisistes, ou bien de les accueillir, non sans quelque condescendance, comme relevant d'une enfance du savoir. Emblématique de cette seconde attitude, le petit ouvrage publié au début du XVIIe siècle, *La Sagesse des anciens*, où Bacon se proposait d'extraire, à la lumière des connaissances nouvelles, le sens lové dans un certain nombre de mythes grecs. « De même, écrivait-il dans sa préface, que les hiéroglyphes sont plus anciens que les lettres, les paraboles ont précédé les arguments[13]. » Chaque chapitre commence par la présentation d'un mythe, suivie d'un éclaircissement sur sa signification (« La fable semble composée à propos de… », « La fable fut forgée pour désigner… », « Il semble que cette fable se réfère aux… », « Voici quel est le sens de la fable… »). Cette façon d'envisager le mythe, comme expression adaptée à des esprits encore dans l'enfance de certaines vérités, se retrouve dans les dictionnaires contemporains. Ainsi, pour se contenter d'un exemple, le *Robert* définit-il le mythe comme un « récit fabuleux, souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects du génie ou de la condition de l'humanité. » De nos jours, cette forme

---

[10] Marc Richir, *op. cit.*, p. 55.

[11] Ainsi chez les Atrides : à chaque génération les mêmes atrocités se reproduisent. Il faut, à la fin de l'*Orestie*, l'institution par Athéna d'un tribunal, d'une institution qui tranche par un « oui » ou un « non », pour sortir de la répétition.

[12] Jan Patočka, *Platon et l'Europe*, trad. Erika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1983, p. 143.

[13] *La Sagesse des anciens*, trad. Jean-Pierre Cavaillé, Paris, Vrin, coll. Bibl. des textes philosophiques, 1997.

symbolique n'est plus nécessaire : nous pouvons parler *directement* des forces de la nature et de la condition humaine. Non seulement le contenu du mythe peut être exprimé d'une autre manière, mais mieux. Reste à savoir si tel est bien le cas.

« Le mythe date et ne date pas car il est contemporain de l'humanité[14]. »

Les Lumières ont souvent considéré la raison comme une faculté première et naturelle de l'humanité, que seule une conspiration de ceux qui avaient avantage à brouiller les esprits avait empêché de régner. Une réorganisation radicale de la société suivant les préceptes de la raison ne signifiait, de ce point de vue, que remettre à l'endroit ce qu'un cours historique pervers avait renversé. Auguste Comte a raillé semblables conceptions : par quel miracle, au terme d'un dévoiement continu de la raison native, celle-ci se serait-elle trouvée subitement rétablie dans ses droits ? À cette image d'un retour à l'origine, Comte opposait une succession des âges – âge théologique ou fictif, âge métaphysique ou abstrait, âge scientifique ou positif –, chacun des deux premiers états servant de préparation au suivant, chacun des deux derniers ne pouvant advenir sans celui qui le précède. Son sens historique lui faisait éviter l'*usteron-proteron* qu'eût été de croire que l'âge positif fût sans généalogie, et pût rendre compte de ce qui l'avait précédé sans y reconnaître des conditions nécessaires à son propre avènement[15]. Pour autant, la conception comtienne était encore loin d'accorder aux mythes, caractéristiques de l'« âge fictif », la place qu'il convient de leur donner dans l'économie de la pensée.

La première chose à remarquer est que l'humanité n'est pas formée d'individus qui vieillissent avec elle, mais d'individus qui ne cessent de naître, de grandir, de vieillir, puis de disparaître, remplacés par d'autres, à peu près identiques au départ aux nouveaux-nés d'il y a trois mille ans. De même que l'humanité, dans la perspective comtienne, n'aurait pu atteindre l'âge positif, « l'état viril de notre intelligence », sans traverser ceux qui l'ont précédé, de même l'enfant contemporain ne saurait acquérir un esprit positif sans en passer par des stades préalables, où les éléments qui nourrissent son esprit sont conformes à l'état de développement de cet esprit. Par conséquent, les mythes ne sauraient être dépassés une fois pour toutes : chaque génération traverse un âge où ceux-ci sont (ou seraient) les aliments les plus adéquats à ses besoins et à ses progrès.

Mais il y plus – beaucoup plus. Hume, prenant acte de la disparition de l'ancien *cosmos*, où l'être avait un rapport avec le bien, et de son remplacement par un monde placé, *a*

---

[14] Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique : Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, 1963, p. 261.

[15] Il est à noter que le mouvement de réhabilitation du Moyen Âge au XIXe siècle, loin d'être le monopole d'un esprit romantique opposé aux Lumières, a aussi et davantage encore été le fait de progressistes soucieux, pour asseoir leur vision d'un développement progressif et plus ou moins continu de l'humanité, de ne laisser aucune époque à l'écart.

priori, en dehors du bien et du mal, a montré qu'il était dès lors parfaitement illicite de prétendre déduire d'énoncés de faits le moindre jugement de valeur. Nous devons en prendre notre parti : il n'y a pas de transsubstantiation logique d'un « cela est » en un « tu dois » (du moins tant que le « cela est » ne désigne que des éléments objectivables). Il s'ensuit immédiatement que la science moderne, qui entend ne traiter que de l'objectif, ne saurait donner aucun repère moral – pas plus que la raison moderne, qui n'est plus ordre du monde auquel il conviendrait de se conformer, mais faculté propre à ordonner les moyens en vue de fins qui se décident en dehors d'elle. « Il n'est pas contraire à la raison, écrit Hume, de préférer la destruction du monde entier à une égratignure de mon doigt. Il n'est pas contraire à la raison que je choisisse de me ruiner complètement pour prévenir le moindre malaise d'un Indien ou d'une personne complètement inconnue de moi[16]. » Autrement dit la raison, selon Hume, sans prise sur l'action ou la volonté, esclave au contraire des passions qui l'enrôlent pour poursuivre leurs fins, ne joue pas de rôle dans la détermination des motifs dignes d'orienter les comportements humains. Kant, certes, est d'un avis très différent, pour qui la raison, loin de se limiter à des fonctions méthodiques et instrumentales, a pour tâche essentielle de déterminer et poser les fins dignes d'être poursuivies. Il n'en reste pas moins que le monde moderne est bien plus humien que kantien[17]. Et on a commis une dramatique erreur en confondant par homonymie la raison ancienne, qu'on opposait aux passions parce qu'elle avait à voir avec la sagesse, et la raison moderne, à la fois libérée dans son fonctionnement par la mise à l'écart de la question morale, mais amenée du même coup à servir les passions. Pour illustrer ce point, il n'est que de songer aux catastrophes méthodiquement organisées qui ont désolé le XXe siècle.

Ce n'est pas la raison qui est en cause : ce sont seulement le danger et l'absurdité d'une situation où l'on prétend, pour se prémunir contre les dérèglements, se confier à une raison conçue comme une simple faculté dont le désir, aussi fou soit-il, est à même de se servir comme d'un docile instrument – un désir que les moyens qu'elle lui propose stimulent et excitent au lieu de le calmer. Ce qui est nécessaire, c'est une *mesure* au désir. Cette mesure, à même de nous éclairer sur la façon dont nous pouvons et devons vivre, où la trouver ? Une formule d'Alan Turing propose une réponse : « La science est une équation différentielle, la religion est une condition aux limites[18]. » La métaphore a ses défauts ; elle a aussi le grand

---

[16] *Traité de la nature humaine*, Livre II, Partie III, Section 3.

[17] Le passage d'une « raison objective », à laquelle nous avons part et avec laquelle il nous appartient de nous accorder, à une « raison subjective» ou instrumentale, faculté humaine qui permet d'agir efficacement dans le monde, est bien décrit dans l'ouvrage de Max Horkheimer *L'Éclipse de la raison*, trad. Jacques Debouzy, Paris, Payot, coll. Critique de la politique, 1974.

[18] Mots tracés sur une carte postale de 1954, reproduite en fac-similé dans l'ouvrage d'Andrew Hodges, *Alan Turing : The Enigma*, New York, Simon & Schuster, 1984, p. 513. Les équations différentielles donnent la façon

mérite, dans son laconisme, d'indiquer que la religion n'est pas ce qui s'oppose à la science, mais ce en quoi la science peut recevoir un sens. Pour ce qui est des limites proprement dites, remarquons que la sagesse empreinte dans les mythes, « ces "obscures" aventures de l'esprit tentées par nos ancêtres et consignées dans le corpus mythico-mythologique, où se pense l'énigme de la vie, de la mort et de l'affectivité humaines[19] », ne sont pas non plus à négliger.

Récuser le savoir mythique au motif que les mythes ne sont pas des vérités n'est pas sérieux, et montre seulement qu'on passe à côté de l'enjeu. À n'admettre que ce qui est à même de passer l'examen de passage de la vérité scientifique, de la mise en conformité d'un discours avec des réalités objectives, on s'interdit de trouver tout critère digne d'orienter l'existence. Et de tels critères étant malgré tout nécessaires, se prémunir à grands renforts d'esprit critique contre la tradition et la pensée mythique n'aboutit qu'à se livrer à des déterminations bien moins dignes de nous guider. « Non philosophique, le mythe ne vise pas à dire un être ou à exprimer une vérité. Il n'est ni vrai ni faux, il traite seulement d'une question de sens[20]. » Du moins le sens est-il une de ses visées fondamentales. C'est pour cela que les mythes sont particulièrement précieux dans l'enfance, quand la question du sens est particulièrement aiguë. Plus tard il est possible de vivre, jusqu'à un certain point, sur la lancée donnée. Mais jusqu'à un certain point seulement : une vie authentique ne peut jamais s'écarter du sens – ce qui faisait dire à Jung que la santé mentale d'un individu qui perd contact avec l'univers mythique se trouve en grand danger. Notre époque, sans le reconnaître clairement, en a malgré tout l'intuition. « Que signifie le monstrueux besoin historique de la culture moderne, impossible à assouvir, ce rassemblement autour de soi d'innombrables autres civilisations, cette volonté dévorante de connaître, si ce n'est que nous avons perdu le mythe – le pays natal, le sein maternel du mythe[21]? » Cette perte ne fait que rendre plus précieux l'héritage que nous avons reçu, sur lequel, vaille que vaille, nous continuons de vivre, et qu'en l'état actuel nous serions bien incapables de reconstituer. « Les Anciens, qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des dieux, nous ont transmis cette révélation… » dit Socrate qui pourtant, à bien des égards, était un innovateur, lorsqu'il s'interroge dans le *Philèbe* sur la vie bonne.

---

dont se déploie une dynamique *compte tenu* des « conditions aux limites » (c'est-à-dire, selon les cas, l'état initial ou final qui est prescrit).

[19] Marc Richir, *La Naissance des dieux*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1998, p. 181.

[20] *Id.*, p. 16.

[21] Friedrich Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 23.

Mythes et affects

Nous continuons à avoir besoin des anciens mythes, entre autres parce que, comme l'illustre *Homo faber*, ils sont les éducateurs et les gardiens d'une humanité que nous ne saurions élever et préserver avec pour seul viatique les savoirs que, depuis lors, nous avons acquis. Pour essayer de saisir un peu plus précisément de quoi il retourne au sein de la matière mythique, tournons-nous vers la mytho-logie – c'est-à-dire, conformément aux différentes significations du mot *logos*, vers ce qui est à la fois un rassemblement et un ordonnancement des mythes qui se transmettent au sein d'une culture. La *Théogonie* d'Hésiode appartient à cette catégorie. Elle nous raconte qu'aux tous premiers temps naquirent Chaos *l'Abîme-Béant*, puis Gaïa *la Terre* aux larges flancs et Éros *l'Amour* qui rompt les membres. Comment, de qui ? On ne sait. C'est un trait caractéristique que la mythologie hésiodique partage avec l'ensemble des mythes : l'absence de commencement absolu. Hans Blumenberg a souligné ce point : « Aussitôt qu'apparaît l'affirmation de "puissances originaires" explicitement "éternelles", la philosophie est déjà entrée en jeu. […] le mythe se caractérise précisément par ceci qu'il fait oublier *le* commencement grâce à *un* commencement et qu'il y a là non seulement une différence quantitative par rapport à la philosophie, mais une disposition élémentaire consistant à ne pas se laisser entraîner vers l'abîme de l'absolu[22]. » À partir des trois puissances de départ les naissances s'enchaînent. Chaos engendre Érèbe *l'Obscur* et Nyx *la Nuit* noire, de qui naissent « par union de bonne entente » Éther *Clair-Éclat* et Hémèré *Journée*. Gaïa engendre, pour la cacher et l'envelopper, Ouranos *le Ciel* étoilé, puis Ouréa les hauts *Monts* et Pontos le *Flot-Marin*. Avec le Ciel elle enfante les Titans, les Cyclopes, les Hécatonchires aux cents bras et cinquante têtes, êtres tous plus terribles les uns que les autres et qu'Ouranos empêche de sortir des flancs de leur mère, jusqu'à ce que Cronos, le cadet des Titans, tranche le sexe de son père dont le sang, en retombant sur Gaïa, engendre les Érinyes, les Géants, les nymphes méliennes et Aphrodite. De son côté la Nuit enfante seule Moros, *Lot-fatal*, Kère, *Mort* noire, Thanatos, *Trépas*, Hypnos, *Sommeil*, et la tribu des Songes, et Sarcasme, et Lamentation de souffrance[23]. Arrêtons ici le catalogue. On sait que finalement Zeus, fils de Cronos, finit par renverser son père et par établir, après une lutte monstrueuse avec les Titans, les Géants, et le terrifiant Typhon engendré en dernier ressort par Gaïa afin de venger l'emprisonnement ou le meurtre de ses enfants, le règne des Olympiens.

---

[22] *La Raison du mythe*, trad. Stéphane Dirschauer, Paris, Gallimard, coll. Bibl. de philosophie, 2005, p. 94-95.

[23] Il est remarquable que la qualité de l'union entre deux puissances semble plus déterminante, dans les caractères de leur descendance, que les caractères de ces deux puissances prises séparément : c'est ainsi que de deux puissances obscures, Érèbe et Nyx, naissent Éther et Hémèré, puissances lumineuses. En revanche, Nyx seule n'engendre que des puissances sinistres.

Ce qui se joue au fil des ces généalogies, de ces combats, de la progressive domination acquise par une certaine génération sur les puissances de départ, c'est, pour reprendre les termes de Marc Richir, une sorte de « phénoménologie de l'affectivité » très complexe, « bien plus complexe, bien plus subtile et bien plus élaborée que la phénoménologie de l'affectivité que l'on pourrait tirer de la philosophie et, de là, de la psychologie (y compris la psychanalyse)[24]. » La mythologie organise le passage d'un monde où règnent les affects, à un monde où se constituent des êtres *hôtes* de ces affects. Au début ne sont que des puissances qui, en tant que telles, ne persistent dans l'être qu'en tant que cette puissance s'exprime, de façon tyrannique. Au terme de l'intrigue, « Zeus est intronisé "roi des dieux", roi presque humain en ce qu'il est, par son pouvoir et ce sur quoi son pouvoir s'exerce (les "puissances" qu'il a réussi à discipliner, dans la mesure où elles se sont progressivement codées et recodées dans le même mouvement), le centre d'équilibre de tous les pouvoirs, tenant par ailleurs sa légitimité de la plus haute filiation (fils de Cronos, lui-même fils d'Ouranos et de Gaïa)[25] ». Zeus est un dieu puissant, mais qui ne se confond plus avec cette puissance : il a en main le tonnerre et la foudre, qu'il a reçus des Cyclopes, mais n'a nul besoin de sans cesse tonner et lancer des éclairs pour être Zeus. Il a un *pouvoir*, celui d'exercer ou non sa puissance. Une distance a été prise par rapport à la toute-puissance des affects progressivement apprivoisés ; avec Thémis *Juste-Coutume*, Zeus engendre les trois heures : Eunomie *Discipline*, Dikè *Justice*, Irène *Paix*. Le processus s'est accompli en grande partie à travers le conflit des affects entre eux : c'est de leur lutte que finit par émerger l'ordre – comme Héraclite verra en *polemos* le père de tout.

L'homme peut alors faire son apparition. Il est à noter que cet homme qui entre en scène est un homme pleinement constitué, un adulte, qui se tient debout, parle, un adulte civilisé sur bien des points. Or aucun être humain ne vient au monde ainsi, tout fait. Chaque être émerge progressivement de ce qui apparaît, rétrospectivement, comme un écheveau d'affects, concordants ou discordants. D'une certaine manière, la mythologie décrit une préhistoire de cet homme. Le passé mythico-mythologique est un passé non situé, un passé transcendantal, car ce qui s'y déroule parle à la conscience des événements au fil desquels elle-même s'est constituée, alors qu'elle n'était pas encore à même de les identifier, de les nommer, et donc les insérer dans son temps à elle[26].

---

[24] *La Naissance des dieux*, *op. cit.*, 1998, p. 180.

[25] *L'Expérience du penser*, *op. cit.*, p. 295.

[26] La science moderne, certes, sait situer dans le temps des événements (formation de l'univers, de la Terre, apparition de la vie) qui précèdent l'existence de toute conscience humaine à même de les enregistrer. Mais ces événements parlent à l'homme de son émergence en tant qu'objet, non en tant que sujet.

Acheminement vers l'origine

Comme la mythologie grecque, la mythologie mésopotamienne présente un tableau d'engendrements successifs, de luttes entre puissances, de renversements et de progressive mise en ordre du monde tel qu'on le connaît. Apsû, l'eau douce, et Tiamat l'eau, salée, en se mêlant engendrent une première génération de dieux. Ces jeunes dieux indisciplinés excèdent leur père Apsû par leur tumulte, au point que, contre l'avis de Tiamat, celui-ci veut les éliminer – mais c'est lui qui est tué par Éa, l'un de ses enfants. Tiamat, la Mère-Abîme, prend alors un de ses fils, Quingu, pour nouvel époux et se retourne avec lui contre le reste de sa descendance, engendrant contre elle des monstres plus effrayants les uns que les autres. Marduk, le fils d'Éa, que les autres dieux ont pris pour roi et qui sera le dieu suprême du panthéon babylonien, parvient à terrasser les monstres et, après avoir tué Tiamat, découpe son cadavre pour façonner le monde. Avec le sang de Qingu, il produit l'humanité.

Le récit biblique porte la marque ou la trace de nombreux éléments mythiques. Mais, en regard des mythologies, la Bible semble opérer un retournement : le processus d'élaboration d'un dieu ordonnateur et juste est porté à son point d'aboutissement, et, ce point atteint, il est placé à l'origine. « C'est un peu comme si la royauté de Zeus (ou de Marduk dans le champ mésopotamien), péniblement fondée dans le récit mythologique, était cela même par quoi commençait l'institution du monothéisme, par un court-circuit immédiat et global de toute mythologie. Le résultat en est qu'il n'y a pas moins de "mythologie", mais que celle-ci change de statut en étant transposée dans les affaires humaines, et dans les conflits entre l'institution de l'Alliance et la constante résurgence de ce qui s'y oppose, paraissant venir de la malignité des hommes[27]. » Ne pourrait-on pas, de ce point de vue, reprocher à la Bible de tromper sur le commencement ? De prendre pour point de départ ce qui apparaît comme étant déjà le résultat d'un long cheminement, et d'effacer le chemin qui a conduit à ce point pris pour départ ? Ce serait, une fois encore, confondre origine et commencement. Les hommes se mettent en chemin et, peu à peu, en viennent à comprendre que l'endroit où ils ont commencé n'est pas l'origine. La Bible tient compte de cette différence. Elle place, à l'origine, le Dieu qui ne fut pas connu et reconnu d'emblée dans sa vérité ; mais elle montre aussi que pour les hommes, le commencement se fait ailleurs. Cela se lit y compris dans la littéralité du texte, dont la première lettre est la deuxième lettre de l'alphabet, et dont le tracé est tourné vers ce qui suit. Aussi loin que l'on repousse le commencement vers l'origine, il ne peut y avoir pour nous coïncidence.

Les premiers mots de l'Évangile selon saint Jean sont : Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος. Ce qui donne dans le latin de la Vulgate : *In principio erat Verbum* ; et, dans le français de la Bible de Jérusalem : *Au commencement était le Verbe*. Mais l'*arkhê* grec et le *principium* latin

[27] Marc Richir, *L'Expérience du penser*, *op. cit.*, p. 316.

désignent aussi bien un commencement qu'une origine, un principe, et il est fâcheux de perdre cette ambiguïté en français. À tout prendre, il nous semblerait préférable de traduire : *À l'origine était le logos*[28]. Un *logos* qui ne s'oppose pas au *muthos*, mais l'englobe – tandis que le *muthos* constitue un chemin, non facultatif, vers ce *logos*. Sans doute, dans l'Éden, la différence entre origine et commencement n'était-elle pas si grande. Mais après la Chute, elle est devenue immense. L'Ancien Testament, c'est le récit du long chemin par lequel les hommes en arrivent, peu à peu, avec bien des rechutes, à reprendre contact avec l'origine.

Pour l'humain l'origine n'est pas ce dont il part, elle est ce vers quoi il se dirige. Ce chemin vers l'origine, il appartient à chacun de l'accomplir pour son propre compte – les prédécesseurs ne peuvent dispenser les nouveaux venus d'avoir à le parcourir. Ils peuvent seulement les assister, les aider. Font partie de cette assistance, de cette aide que nous recevons, les richesses mythico-mythologiques léguées par le passé. « Nous avons perdu le mythe – le pays natal, le sein maternel du mythe » : que du moins nous veillions sur l'héritage que nous ont laissé les Anciens, et que nous n'en privions pas nos successeurs. Cela, d'autant que c'est seulement par cette transmission, en elle, que le mythe prend son sens. Il est des personnes pour s'inquiéter aujourd'hui, avec gravité, de la résurgence de l'irrationalité après des siècles de progrès de la raison. Ils ne se rendent pas compte que l'attitude qu'ils prônent, l'approche scientifique à tous les âges et dans tous les domaines, est en partie responsable du phénomène qu'ils déplorent, parce qu'une certaine rage rationnelle a fait oublier les conditions d'émergence et d'exercice de la rationalité. La transmission non pas antiquaire, mais loyale, du trésor des mythes, est nécessaire à la pérennité de ce qu'on appelle la raison, qui est un des aspects du *logos*.

[28] Reste, évidemment, la question principale : comment traduire *logos*. Simone Weil a proposé de rendre le *logos* johannique par « médiation » – présente au sein même de Dieu dans sa Trinité, et entre le divin et l'humain dans l'Incarnation.