

Mythe et vérité

Georges Van Riet

Citer ce document / Cite this document :

Van Riet Georges. Mythe et vérité. In: Revue Philosophique de Louvain. Troisième série, tome 58, n°57, 1960. pp. 15-87;

doi : <https://doi.org/10.3406/phlou.1960.5031>

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1960_num_58_57_5031

Fichier pdf généré le 24/04/2018

Mythe et vérité

De tout temps, l'homme s'est intéressé aux mythes. Ce qu'il y a de particulier à l'époque actuelle, c'est que l'intérêt porté aux mythes s'est considérablement accru, singulièrement de la part des philosophes. Il y a, aujourd'hui, un problème philosophique du mythe.

Quel est ce problème ? Tout simplement, celui de savoir ce qu'est un mythe, ce qu'il signifie, comment il faut le comprendre et l'apprécier. Quel est le sens du mythe, quelle est sa fonction dans la vie humaine, quelle valeur doit-on lui reconnaître ?

Et pourquoi ce problème passionne-t-il actuellement les philosophes ? D'abord, semble-t-il, parce qu'aux efforts déjà anciens des philologues et des historiens de la littérature se sont ajoutés ceux, plus récents, des ethnographes, des sociologues, des historiens des religions, et que tous ces efforts pour interpréter les mythes par des méthodes scientifiques ou positives n'aboutissent pas à une synthèse cohérente. D'un auteur à l'autre, le point de vue, la perspective, les présupposés changent ; mais aussi l'objet soumis à l'examen. « En ces matières, écrit Roger Caillois, ce n'est pas une des moindres surprises de l'étude que d'appréhender la profonde hétérogénéité des données qui s'offrent à son analyse. Il est rare, semble-t-il, qu'un même principe d'explication réussisse deux fois sous le même angle et dans la même proportion. A la limite, on se demande même s'il n'en faudrait pas un différent pour chaque mythe, comme si chaque mythe, organisation d'une singularité irréductible, était consubstantiel à son principe d'explication, de telle sorte que celui-ci ne puisse être détaché de celui-là sans une chute sensible de densité et de compréhension. En tout cas, considérer le monde des mythes comme homogène et comme tel justiciable d'une clef unique, apparaît manifestement comme une vue de l'esprit » ⁽¹⁾. Le mythe est-il donc une notion irrémédiablement con-

⁽¹⁾ R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme* (Coll. « Les Essais », VI), Paris, Gallimard, 1938, pp. 15-16.

fuse, ou même un terme équivoque ? Mais là où l'homme de science ne parvient pas à discerner une unité, un *eidos*, peut-être le philosophe réussira-t-il ? N'est-ce pas sa tâche propre que de mettre au jour les essences ? L'embarras des hommes de science invite ainsi le philosophe à essayer la magie de son art.

Mais il est une seconde raison qui explique l'intérêt que les philosophes témoignent aujourd'hui à l'étude des mythes. Philosophie et mythologie ne sont-elles pas parentes ? Dans les manuels d'histoire on nous apprend que la philosophie occidentale est née vers le VI^e siècle avant notre ère et qu'elle a conquis son autonomie en se dégageant de la tutelle qu'exerçait sur elle la pensée mythique. Mais la rationalité qui la caractérise s'obtient-elle par négation pure et simple de l'attitude mythique ? Auguste Comte l'a cru ; mais aujourd'hui on ne croit plus Auguste Comte. La division en trois âges, âge théologique ou fictif, âge métaphysique ou abstrait, âge positif ou scientifique, n'a plus la faveur des philosophes. C'est comme si la philosophie passait aujourd'hui par une crise de croissance ; elle doute d'elle-même, elle réécrit son histoire. Par rapport à la mythologie dont elle est née, elle se considère volontiers comme un enfant prodige ; le fonds mythique lui paraît avoir été sa part d'héritage, et elle s'accuse de l'avoir dilapidé ; elle songe avec nostalgie à l'abondance dont elle jouissait avant son émancipation. Au lieu de prétendre, comme on le faisait naguère, que la réflexion philosophique doit rejeter la vie pré-réflexive, comme l'adulte rejette ce qui est enfantin et infantile, comme le civilisé se débarrasse de ce qui est primitif, elle veut retrouver le mythe, elle l'apprécie comme une nouvelle enfance, comme la source originelle de toute valeur, comme ce qui est vraiment premier, fondamental, originaire. — De ce point de vue, le problème du mythe n'est plus, en philosophie, un problème parmi d'autres ; c'est le problème par excellence, celui de la nature de la réflexion philosophique. La philosophie doit-elle construire, édifier, créer par elle-même un corps de doctrine cohérent et systématique ? Ou bien doit-elle élucider, clarifier, interpréter, rendre intelligible une vie pré-réfléchie ? En faisant l'exégèse ou l'herméneutique des mythes, la philosophie essaie aussi, et même avant tout, de se tirer elle-même au clair ; ce qui l'intéresse dans l'interprétation des mythes, c'est avant tout d'élucider ce qu'est « interpréter », c'est de dire ce qu'est un « sens » ou une « vérité », c'est

de préciser quel rapport existe entre l'irréfléchi qu'on interprète et la réflexion qui interprète.

On dira peut-être : ce problème fondamental pourrait être examiné à propos de n'importe quel irréfléchi ; pourquoi les philosophes d'aujourd'hui ont-ils jeté leur dévolu sur le mythe ? Le problème de la réflexion n'est-il pas déjà suffisamment complexe en lui-même pour qu'on ne cherche pas à le compliquer davantage en choisissant comme matière un domaine aussi mal défini que celui du mythe ?

Il est vrai. Mais ce qui paraît à première vue une complication superflue est peut-être en réalité une source d'avantages inespérés. Le mythe présente de nombreux aspects ; en l'éclairant on jette du même coup quelque lumière sur plusieurs types d'attitudes humaines, on précise le rapport qu'elles soutiennent à l'égard de la réflexion philosophique. Voici d'ailleurs, à titre d'exemples, quelques-uns des problèmes que comporte le problème général du mythe, et sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir.

D'abord, le mythe semble apparenté à la religion. Dans le langage courant, les « mythologies » renvoient aux religions polythéistes de l'antiquité ou des peuples non civilisés d'aujourd'hui. Mais on relève aussi des éléments mythiques dans le judaïsme et dans le christianisme. La philosophie doit-elle critiquer la religion, l'épurer, la justifier, ou bien s'oppose-t-elle à la religion et rend-elle toute religion inutile ? Que signifie ici la « clarification » philosophique ? Comment distinguer religion vraie et religion fausse, ou encore religion et magie, superstition ?

Ensuite, le mythe n'est pas sans rapports avec la poésie. Le mythe est-il comparable aux fables, aux légendes, aux contes, aux histoires romancées ou épiques ? Quel en est alors le sens ? A quoi le comparer pour le juger ? A l'histoire ? Mais qu'est l'histoire ? N'est-elle pas plus qu'un ensemble de faits réels ? D'où vient le lien intelligible que l'historien « découvre » entre ces faits ? L'histoire ne présuppose-t-elle pas toujours le mythe, un mythe de genèse et un mythe eschatologique ? Si le mythe ne relève pas de l'observation sensible, ni du jugement de l'intelligence, à quelle faculté humaine l'attribuer ? A l'imagination fabulatrice ? Mais qu'est l'imagination et qu'est son produit, l'imaginaire ? Et quel lien faut-il mettre entre le sensible, l'intelligible et l'imaginaire ? Toute conception du monde, toute *Weltanschauung*, tout *Weltbild* n'impliquent-ils pas une intervention créatrice, — imaginative, —

de l'esprit ? L'élément mythique serait donc irréductible, et peut-être même premier, originaire ?

Si la poésie est issue de la rêverie, que penser des vrais rêves, des songes qui habitent le sommeil de l'homme ? Ils se distinguent assurément de la pensée éveillée, vigilante, attentive, mais ne lui servent-ils pas d'aliment, peut-être même de fondement ? La pensée éveillée n'est-elle pas moins pénétrante que la pensée endormie ? On a longtemps cru à la divination par les songes : par eux on prévoit l'avenir, on communique avec le monde des morts et des dieux. Il arrive aussi qu'on rêve tout éveillé ; le jeu de l'enfant (et de l'adulte), le comportement maladif qu'on appelle démence ou folie ne semblent pas étrangers à l'attitude mythique.

Enfin, quel rapport y a-t-il entre le « comportement » en général, — plus particulièrement entre le langage, — et le mythe ? Si le mythe est de l'ordre des signes, s'il est à ranger parmi les expressions, à quoi renvoie-t-il ? Renvoie-t-il à la même réalité fondamentale que la religion, que la poésie, que la métaphysique ? La nomme-t-il mieux que ces dernières, ou moins bien ? Est-ce au mythe à juger la philosophie ou est-ce à la philosophie à juger le mythe ?

On le voit, sous diverses formes, se retrouve toujours le même problème fondamental : quel est le sens du mythe, et corrélativement : qu'est-ce que philosopher ? Il n'y a pas ici deux problèmes distincts, il n'y en a qu'un seul. S'il est à l'avant-plan des préoccupations contemporaines, c'est parce qu'on se trouve à un tournant dans la conception qu'on se fait de la philosophie. Jadis la philosophie se voulait rationnelle, autonome, dégagée de ce qui n'est pas elle ; à son niveau propre elle prétendait atteindre une vérité absolue. Au nom de cette vérité, on dépréciait le mythe, comme aussi les fables, les légendes, les songes, la folie, parfois même la poésie et la religion. Actuellement, la philosophie aime souligner sa dépendance à l'égard de la non-philosophie ; c'est dans le pré-philosophique et l'antéprédicatif qu'elle situe le fondement de toute vérité. Ainsi, on tend aujourd'hui à revaloriser toutes les attitudes vécues, sans en privilégier aucune ; on respecte les religions, on admet l'originalité irréductible de l'enfance, on estime l'imagination, mais aussi les rêves, la démence. Il n'est pas étonnant qu'on discute du sens des mythes. Le jugement philosophique n'est plus le lieu de la vérité ; il y a des vérités au pluriel, corrélatives des attitudes

intentionnelles qui les saisissent. Pour faire bref, nous dirons que le problème du mythe est avant tout le problème de la vérité.

C'est ce problème, ainsi conçu, que nous nous proposons d'examiner. Comme tant d'autres l'ont fait avant nous et mieux que nous, nous évoquerons quelques-unes des principales réponses qui ont été faites à la question de la « vérité du mythe » ; mais, ce faisant, nous voudrions dégager les présupposés épistémologiques sous-jacents aux diverses interprétations que nous aurons rappelées. Ce qui nous préoccupera avant tout, c'est la notion même de vérité telle qu'on l'étudie en épistémologie générale ; notre but est, non de la présupposer, mais au contraire de la mettre en question. Et notre récompense serait d'avoir contribué à l'éclairer quelque peu, en nous aidant de la définition qu'on donne du mythe et de la valeur qu'on lui reconnaît dans chaque groupe d'interprétations.

Notre étude n'aura rien d'exhaustif. Nous nous occuperons, non des divers genres de mythes, mais seulement des divers types d'interprétations du mythe. En outre, nous nous tiendrons à quelques interprétations qui nous paraissent significatives du point de vue que nous avons choisi ; les auteurs cités nous serviront simplement d'exemples ; dans un domaine aussi vaste, nous négligerons donc sans arrière-pensée toute une série d'auteurs et d'interprétations qui présentent un intérêt réel, mais d'un point de vue différent du nôtre.

Visant la clarté, non l'originalité, nous classerons les diverses interprétations en deux grandes catégories : celles qui utilisent l'ancienne notion de vérité, celles qui font appel à une nouvelle notion de vérité. Cette division bipartite s'applique également au matériel que l'on étudie, dans chacune de ces deux catégories, pour comprendre le mythe : la première s'arrête au mythe littéraire, au mythe-discours, tandis que la seconde élargit ce champ d'investigation pour déceler un mythe vécu, un comportement ou une existence mythique.

Le mythe littéraire a été diversement compris. Trois interprétations principales doivent être relevées : nous les appellerons la théorie tautégorique, la théorie allégorique et la théorie symbolique du mythe.

Le mythe vécu a donné lieu, lui aussi, à trois interprétations typiques, qui transposent d'ailleurs les trois précédentes : la théorie phénoménologique, la théorie psychanalytique et la théorie existentielle.

Théorie tautégorique

Il est utile de commencer par l'interprétation tautégorique du mythe ; c'est, pourrait-on dire, l'interprétation vulgaire, celle du bon sens ; aucun effort n'est requis pour la comprendre : elle va de soi. Cependant, pas plus que le bon sens, elle ne satisfait l'esprit ; comme lui, elle exige d'être dépassée.

Son nom l'indique, elle recherche le sens du mythe en lui-même : le mythe veut dire ce qu'il dit en fait, ni plus ni moins. Il dit quelque chose, et même explicitement. Dans cette théorie, en effet, on considère toujours le mythe sous la forme littéraire qu'il a prise dans les « mythologies » ; un mythe est un récit dans lequel interviennent des dieux, des demi-dieux, des héros, des surhommes. Cette « histoire de dieux » est prise *prout jacet*, dans son sens littéral, tautégorique.

D'après les tenants de cette interprétation, la valeur du mythe est nulle. Le mythe ne nous apprend rien, il n'exprime aucune « vérité » ; il n'est qu'une fiction, une fable, fruit de l'imagination poétique ou fabulatrice ; il ne contient rien de réel, de raisonnable, de vraisemblable : son contenu est incohérent, voire absurde. Si l'on « croit » aux mythes, c'est par une adhésion non fondée ; pareille foi ne se retrouve que chez les enfants ou les primitifs.

Le mythe, il est vrai, charme ; mais c'est par sa forme littéraire, non par son contenu. Ce sont des poètes, non des philosophes, qui ont inventé les mythes, ou s'ils ne les ont pas inventés, ils ont revêtu de formes nouvelles un contenu préexistant et dénué de valeur.

Pour illustrer cette théorie, d'ailleurs très compréhensible en elle-même, citons trois noms, l'un de la période ancienne, l'autre des temps modernes, le troisième de l'époque contemporaine : Platon, Fontenelle et A. H. Krappe.

La position de Platon est complexe. Dans les mythes qu'il a écrits lui-même, il voit des allégories ou des symboles, comme nous le dirons plus loin. Mais il interprète de façon tautégorique les mythes de ses prédécesseurs, Homère et Hésiode. A ses yeux, Homère et Hésiode sont des ignorants ; ils ne savent rien, ni sur la nature, ni sur les vertus et les vices, ni sur les dieux. Ce ne sont que des poètes, c'est-à-dire des imitateurs du monde fantômal

des apparences. Ils s'intéressent, non à la réalité vraie, qui est idéale, ni même aux choses empiriques, qui imitent l'Idée, mais seulement à l'apparence, semblable à l'image qu'un miroir peut donner de l'empirique. Ils n'ont aucune compétence dans les arts, que ce soit la médecine, la stratégie, la politique ou la pédagogie. Au lieu de les considérer comme les maîtres de la Grèce, il faudrait les proscrire, leur refuser l'entrée de l'Etat idéal. Leurs œuvres sont néfastes pour les enfants, qui ne distinguent pas la vérité et la fiction ; dangereuses pour les adultes, car impies, incohérentes, perverses même : elles excitent les passions, au lieu de former la raison et la volonté ⁽¹⁾. — Pour Platon, il est clair que le mythe est pris ici dans sa signification tautégorique et, en conséquence, sans valeur ; il s'explique, comme art d'imitation, mais imitation faite par des ignorants ; c'est un badinage indigne des gens sérieux ; comme la sophistique, ce n'est qu'un jeu.

En 1724, dans son opuscule *De l'origine des fables*, Fontenelle aboutit à une conclusion semblable. Pourtant, à la différence de Platon, chez lui le mythe fait problème, il étonne, il exige une interprétation. Voici comment Fontenelle introduit son étude : « On nous a si fort accoutumés, pendant notre enfance, aux fables des Grecs que, quand nous sommes en état de raisonner, nous ne nous avisons plus de les trouver aussi étonnantes qu'elles le sont. Mais, si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, il ne se peut qu'on ne soit épouvanté de voir toute l'ancienne histoire d'un peuple, qui n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités. Serait-il possible qu'on nous eût donné tout cela pour vrai ? A quel dessein nous l'aurait-on donné pour faux ? Quel aurait été cet amour des hommes pour des faussetés manifestes et ridicules, et pourquoi ne durerait-il plus ? Car les fables des Grecs n'étaient pas comme nos romans, qu'on nous donne pour ce qu'ils sont, et non pas pour des histoires ; il n'y a point d'autres histoires anciennes que les fables. Eclaircissons, s'il se peut, cette matière : étudions l'esprit humain dans une de ses plus étranges productions : c'est là bien souvent qu'il se donne le mieux à connaître » ⁽²⁾.

Pour Fontenelle, les fables s'expliquent par une série de causes

⁽¹⁾ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958, pp. 112-118.

⁽²⁾ FONTENELLE, *De l'origine des fables*. Ed. critique de J.-R. CARRÉ, Paris, Alcan, 1932, p. 11.

qui s'enchaînent, causes non pas accidentelles, mais tenant à la nature même de l'homme. La plus fondamentale, c'est l'ignorance et la barbarie, qui dans les premiers siècles « durent être à un excès que nous ne sommes presque plus en état de nous représenter »⁽³⁾. Incapables d'observation précise, nos ancêtres voyaient partout des prodiges ; déjà cependant philosophes — car « il y a eu de la philosophie même dans ces siècles grossiers, et elle a beaucoup servi à la naissance des fables »⁽⁴⁾ — les premiers hommes veulent expliquer l'inconnu par le connu : ils attribuent les prodiges à l'action de dieux, conçus à l'image de l'homme, mais dotés de plus de puissance. La tradition orale contamine davantage ces premières explications : « chacun en ôtera quelque petit trait de vrai, et y en mettra quelqu'un de faux, et principalement du faux merveilleux qui est le plus agréable ; et peut-être qu'après un siècle ou deux, non seulement il n'y restera rien du peu de vrai qui y était d'abord, mais même il n'y restera guère de chose du premier faux »⁽⁵⁾. Quand une histoire qu'on sait fausse passe par tradition chez un autre peuple, celui-ci la prend pour vraie ; ainsi en est-il aussi quand un récit passe des parents à leurs enfants. A cela s'ajoutent les méprises, venant des équivoques, des quiproquos : les histoires les plus vraies se transforment ainsi en fables. Quand l'ignorance diminue, on n'inventa plus de nouvelles fables ; mais les anciennes se transmirent, surtout par le moyen de la poésie et de la peinture : elles sont agréables, elles flattent l'imagination, on s'en repaît, même si on les sait fausses ; pour les défendre en dépit de leur absurdité, on s'est même imaginé qu'elles cachent allégoriquement les secrets de la physique et de la morale. — Et Fontenelle conclut : « Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain. Il en est moins capable, dès qu'il sait à quel point il l'est... Tous les hommes se ressemblent si fort, qu'il n'y a point de peuple dont les sottises ne nous doivent faire trembler »⁽⁶⁾.

Pour Fontenelle, le mythe est donc simplement une histoire : il raconte et interprète un fait réel, mais il le fait, non à la manière

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 12.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 15.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 14.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, pp. 39-40. On sait que cette critique de Fontenelle vise en réalité la religion chrétienne. Cfr J.-R. CARRÉ, *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, Alcan, 1931.

moderne, mais en recourant à des causes de l'ordre du merveilleux, de type imaginaire. Ce qui nous délivre des mythes, c'est la science historique.

Pour A. H. Krappe, c'est l'esprit scientifique pris dans toute son ampleur qui met fin à l'esprit mythique. Etudiant « la genèse des mythes », Krappe découvre, à la source de tout mythe, un fait. Dans son usage courant, explique-t-il, le terme de *mythe* implique quelque récit irréel, fantaisiste. « Cette manière de voir ne rend pourtant pas justice au genre. Au contraire, il y a lieu d'affirmer qu'un mythe purement fantaisiste n'existe point ; il y a toujours quelque fait réel en dessous, un fait exagéré grotesquement, sans doute, presque toujours mal interprété, mais en somme un fait. Cela est aussi vrai pour les mythes historiques que pour les mythes naturalistes » ⁽⁷⁾. Le mythe est un essai d'explication de ce fait initial ; il « donne une réponse, provisoire il est vrai, mais enfin une réponse aux questions posées par l'homme curieux de connaître la raison des choses. Il s'agit donc d'un phénomène purement intellectuel : le sentiment n'y est pour rien ». Essentiellement, le mythe est toujours un conte explicatif ou étiologique. Mais, s'il répond à un besoin intellectuel, il y répond mal ; « pour composer un mythe, l'homme n'a en somme besoin que d'imagination » ; à une question d'ordre rationnel, il apporte une solution irrationnelle, où prédomine le sentiment, surtout la peur ⁽⁸⁾. Quand l'humanité s'est développée, elle a appris à dominer ces sentiments inférieurs, à se défier de l'imagination ; elle répond aux mêmes questions que le mythe, mais en s'appuyant sur l'observation et sur la raison. « Si le mythe n'a donc pas de commencement proprement dit, par contre il a certes une fin... C'est la philosophie naturelle, c'est la science qui en prennent la place. Le mythe, le conte explicatif en général, est remplacé par l'hypothèse, par la théorie scientifique, réponse provisoire elle aussi sans doute, mais d'une portée bien autrement grande et durable » ⁽⁹⁾. Aujourd'hui, si l'on s'interroge sur la vérité des mythes, si l'on demande : « N'y a-t-il aucune valeur objective dans tout cela ? La réponse est nécessairement : Aucune » ⁽¹⁰⁾.

⁽⁷⁾ A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes*, Paris, Payot, 1952, p. 340.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, pp. 27, 28.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 28.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 342.

Les trois exemples que nous venons de citer suffisent sans doute à faire comprendre la théorie tautégorique du mythe. Cette théorie est d'ailleurs conforme à l'opinion commune. Dans le langage courant, le mythe entraîne un caractère d'irréalité ; il y a antinomie entre « mythe » et « vérité ». Si l'on « croit » aux mythes, c'est nécessairement d'une croyance non justifiée et non justifiable ; traiter les religions anciennes de « mythologies », c'est, par la force même des mots, les considérer non seulement comme « mystérieuses », répondant à un besoin « mystique », mais comme non fondées et fausses.

Il est bon de se demander pourquoi cette théorie a été communément acceptée et pourquoi la philosophie a cependant voulu la dépasser.

Si le tautégorisme s'impose sans effort, c'est qu'il s'attache à la signification « littérale » du mythe. Mais qu'est-ce, au juste, qu'une signification « littérale » ? Serait-ce celle que les mots ont « par eux-mêmes » ? Certes non ; car, par eux-mêmes, les mots n'ont aucun sens ; il n'y a de sens que par un esprit qui pense actuellement, en réponse à une intentionnalité effectivement exercée ; dans un dialogue, dans la lecture d'un texte, on comprend, non les mots eux-mêmes, mais grâce aux mots ; comprendre, c'est toujours ressaisir une intention que véhiculent des signes. Le tautégorisme ne méconnaît pas cette vérité élémentaire ; mais ce qu'il souligne, c'est que les mots sont par nature l'expression d'une intentionnalité originale, irréductible à toute autre ; le lien entre les mots et cette intentionnalité est tellement étroit que cette intentionnalité peut toujours être présupposée : elle est privilégiée, fondamentale, fondatrice, jamais on ne peut en faire totalement abstraction. Comment l'appeler ? On peut dire équivalamment : intentionnalité cognitive, spéculative, objective. Dans l'attitude spéculative, un énoncé est un jugement ; son sens se trouve exclusivement dans son « contenu », dans ce qu'il dit, dans sa signification « littérale » : il énonce un « état de choses », il se prononce sur « ce qui est ». L'attitude spéculative a toujours été considérée comme caractéristique de l'« âge de raison » ; elle suppose une certaine « maturité », un certain « sérieux » ; elle exclut la fantaisie, le badinage, le jeu de mots. Elle est la marque du « bon sens », car elle donne aux mots une « bonne signification ».

A cette signification littérale est liée une certaine notion de « vérité ». Une fois admis, en effet, que le sens d'un énoncé se

trouve uniquement dans son contenu, on peut se demander si « les choses » sont effectivement telles qu'on les dit être ; dans l'affirmative, l'énoncé est « vrai » ; dans la négative, il est faux. « Vrai » et « faux » sont nécessairement, dans l'attitude spéculative, des propriétés du seul jugement, et des propriétés qui s'excluent radicalement.

Le présupposé épistémologique du tautégorisme consiste donc à affirmer le primat de l'intentionnalité cognitive dans tout langage, y compris dans le mythe. On y suppose que le mythe veut enseigner des vérités. Mais, à l'examen, il apparaît d'abord que certains énoncés mythiques sont dénués de sens, absurdes, incohérents, inintelligibles ; d'autres ont un sens, sont « pensables », mais ne sont pas fondés, on les déclare faux. — De quels critères dispose-t-on pour procéder à cet examen ? Il est clair que pour rejeter un énoncé comme absurde, on ne peut s'appuyer que sur la raison spéculative elle-même. Mais pour le déclarer faux, on peut tabler en outre sur tout ce que la raison a, de fait, élaboré en adoptant la même attitude fondamentale, spéculative : on comparera donc les énoncés du mythe à ceux de la science et de la philosophie « objectives », on jugera le mythe, compris comme science ou philosophie élémentaires, au nom d'une science et d'une philosophie plus évoluées.

Rien d'étonnant à ce que le résultat de cet examen ne soit pas favorable au mythe. Sur deux points le mythe paraît particulièrement déficient : il méconnaît le déterminisme de la nature et l'autonomie de l'homme. La science objective ne s'est développée qu'en admettant comme postulat de méthode l'enchaînement rigoureux de l'ordre phénoménal ; elle n'a que faire de « prodiges », de « miracles », dont la cause se situerait dans un monde transcendant. D'autre part, l'homme s'est révélé de plus en plus comme autonome, libre, responsable de ses idées et de ses valeurs ; le mythe naturalise l'homme, le soumet à des influences étrangères, celle des esprits (bons ou mauvais), celle de Dieu ou des dieux ; le mythe inclut la magie.

Remarquons qu'une critique du mythe peut se faire, de façon parallèle, au nom d'une religion considérée comme « objectivement » vraie. C'est ainsi qu'au cours des siècles on a rejeté les mythologies au nom du christianisme. Dans celui-ci, on prenait comme critères les « vérités révélées » ; elles n'étaient sans doute ni évidentes ni déduites de principes évidents, mais seulement admises

comme vraies par la foi. Mais on les interprétait tautégoriquement, et on les collationnait avec les énoncés mythiques. Le christianisme, « vraie religion », était réduit à sa dogmatique ; celle-ci était confrontée avec la « dogmatique » des mythes.

Une fois cet examen terminé, il ne reste, dans le tautégorisme, qu'à trouver une explication pour la genèse empirique des erreurs contenues dans les mythes. Comme en critériologie générale, on dira que l'erreur est due ici à l'imagination, au sentiment, à la volonté, bref, à des forces irrationnelles ou non-spéculatives.

Ainsi, la vraie science, la vraie philosophie, éventuellement la vraie religion dispensent du mythe ; elles le remplacent, après l'avoir compris comme science fausse, philosophie fausse, religion fausse. Au plan prédicatif où elles situent le mythe et où elles se situent elles-mêmes, il n'y a place que pour un seul énoncé vrai.

L'épistémologie sous-jacente à cette interprétation peut paraître décevante ; elle est pourtant commune à bien des philosophies antérieures à l'époque contemporaine ; elle se retrouve en particulier dans l'empirisme et dans le rationalisme modernes ; on y tient que la connaissance idéale implique une notion de vérité où l'accord serait réalisé entre ce qui est dit et ce qui est : l'énoncé épuiserait l'intention, l'intention scruterait sans voiles le réel. Cette vérité est possédée, partiellement du moins, en science, en philosophie (et, pour ce qui concerne la religion, dans le christianisme). Le mythe n'y participe d'aucune façon.

La théorie tautégorique ne voit qu'une seule signification dans le mythe, la signification littérale, qui répond à une intention cognitive. Elle critique le mythe en le comparant à d'autres produits de l'activité intellectuelle, plus valables.

Il était fatal que cette théorie fût revue, dépassée. D'abord, parce que le mythe semble répondre à d'autres intentions que de proclamer la vérité ; il vise pour le moins à charmer ; peut-être même n'a-t-il nullement pour but d'instruire. A-t-on jamais « cru » à la vérité des mythes ? Les premiers hommes, aussi ignorants et grossiers qu'on veuille les supposer, n'ont-ils pas entendu raconter les mythes comme nos enfants aujourd'hui écoutent des histoires, c'est-à-dire sans jamais les comprendre de façon littérale, tautégorique ? ou, plus simplement, comme nous les entendons nous-mêmes ? Aujourd'hui encore, les mythes nous plaisent ; comment expliquer l'intérêt que nous leur portons ? Serait-il dû aux faussetés qu'ils

contiennent ? Mais nul n'a jamais montré pourquoi l'homme préférerait l'erreur à la vérité. Serait-ce en raison du merveilleux qui y abonde ? Mais pourquoi l'homme aime-t-il le merveilleux ? Pourquoi personnifie-t-il et divinise-t-il ? Quand on relit aujourd'hui certains mythes, n'est-on pas convaincu qu'ils nous révèlent quelque chose, qu'ils ont un sens et que ce sens n'est pas le sens littéral ? La philosophie ne peut sans plus condamner les mythes ; leur sens littéral est sans doute leur premier sens, mais ce ne semble pas être le seul. Est-il possible de reprendre à nouveaux frais la question du mythe sans revoir du même coup la notion de vérité ? C'est ce qu'on a tenté de faire, et de deux manières : dans la théorie allégorique et dans la théorie symbolique.

Théorie allégorique

Dans l'interprétation allégorique, le mythe a deux significations : d'abord, une signification apparente, manifeste, — littérale, puisqu'il s'agit d'un mythe énoncé ; ensuite, une signification cachée, voilée, latente. Comme dans la théorie précédente, on admet que la signification manifeste est incohérente, fautive, inacceptable ; mais, pour ne pas condamner le mythe lui-même, on lui reconnaît un sens latent, obscur, dissimulé sous le premier ; grâce à lui, le mythe devient intelligible et même vrai. En surface, le mythe semble un bavardage insensé ; en profondeur, il est sérieux.

En accordant au mythe une structure ambivalente, une dualité de sens, la théorie allégorique dépasse le tautégorisme. Mais elle le dépasse très peu. Sous le sens immédiat du texte, elle découvre un sens caché. Toutefois, ce sens caché ne diffère du sens apparent que par le fait qu'il n'est pas manifeste, mais justement voilé, recouvert par le sens apparent. Comme ce dernier, il répond cependant à une intention cognitive, spéculative ; il est de l'ordre de la science, de la philosophie, de la dogmatique religieuse. Interpréter le mythe, c'est dévoiler ce sens caché ; le « dévoiler » ou peut-être plus simplement le « retrouver » dans le mythe. Car ce sens pourrait être connu sans l'aide du mythe ; il est, nous l'avons dit, d'ordre scientifique, philosophique ou dogmatique ; il peut être saisi sans recourir au mythe, par les voies propres de la science, de la philosophie ou de la croyance religieuse. Une fois élucidé, le mythe disparaît, il fait place à la science, à la philosophie, à

la dogmatique ; son sens apparent n'était qu'un vêtement dont on peut le dépouiller. L'interprétation des mythes n'est pas une tâche proprement philosophique : la philosophie n'a nul besoin des mythes pour établir les vérités qui l'intéressent ; l'herméneutique des mythes est plutôt une sorte de philosophie appliquée, un art, une technique ; la création des mythes, pareillement. On possède la vérité quelque part (en science, en philosophie, en religion) ; on l'exprime sous forme voilée, on la dissimule : l'interprète la dévoile. Dans ce travail, il faut sans doute de l'habileté, mais rien de plus. A ce niveau, la théorie allégorique est, à la lettre, un tautégorisme camouflé ; on utilise la même notion de vérité de part et d'autre.

Aussi n'est-il pas étonnant que cette théorie ait connu un succès comparable à celui du tautégorisme. Qu'on rejette le mythe comme une sottise, ou qu'on l'accepte en y voyant, sous une sottise apparente, une doctrine valable, la différence est minime. Jusqu'à l'époque contemporaine, on trouve des partisans des deux théories ; les motifs pour lesquels ils optent en faveur de l'une ou de l'autre sont sans rapport aucun avec les thèses fondamentales qu'ils défendent par ailleurs. Certains soulignent les avantages de l'allégorie, d'autres ses inconvénients ; mais avantages et inconvénients n'ont rien de philosophique. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la documentation soigneusement rassemblée par Jean Pépin, pour la période qui va des origines grecques jusqu'au quatrième siècle de notre ère : les mêmes arguments reviennent constamment. Ainsi, on remarque que l'interprétation allégorique est toujours incertaine : quel critère garantit que la signification proposée est bien celle qui fut visée par l'auteur ? De plus, si une interprétation vaut pour un détail, elle devrait valoir pour l'ensemble du mythe et même pour tous les mythes ; pourquoi prendre certaines choses à la lettre, d'autres au figuré ⁽¹⁾ ? Mais, par ailleurs, on fait remarquer que « le mythe, par son équivocité même, traduit mieux la richesse de son objet ; alors que le discours direct ne peut être compris que d'une seule façon, l'approche allégorique permet une pluralité d'interprétations rationnelles, et donne par conséquent une idée plus exacte de l'inépuisable fécondité de la vérité » ⁽²⁾. Autre avantage du mythe : « par son obscurité, il fouette l'intelligence et lui fournit l'occasion de faire, pour elle-même et pour les autres, la preuve de

⁽¹⁾ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, pp. 423-429.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 480.

sa pénétration ; car l'évidence toute faite ne peut qu'engourdir l'exégète, tandis qu'une certaine dose de ténèbres le force à en sortir et à rechercher la clarté... Cette valeur protreptique du mythe et de l'allégorie atteint son maximum lorsque l'obscurité touche à l'absurde ; car l'on peut à la rigueur s'accommoder de l'obscur ; mais l'esprit le plus léthargique ne peut s'installer dans l'absurdité, qui le déluge malgré lui et le contraint à la recherche » ⁽³⁾. Cette obscurité permet enfin de graduer la vérité selon les auditeurs : grâce à l'allégorie, on peut réserver la vérité à ceux qu'elle intéresse, la dérober aux indignes qui n'en feraient pas de cas ⁽⁴⁾.

Les types d'allégories sont divers. Rappelons-en les principaux.

L'allégorie est de type *physique*, quand la vérité que recèle le mythe appartient à la science de la nature. Ainsi, par exemple, Aristote voit sa théorie du Premier Moteur figurée dans un passage de l'Illiade (VIII, 18-27) : « l'orgueilleux Zeus, sûr de sa force, propose aux autres dieux une épreuve sportive : il leur jettera du haut du ciel un câble d'or, au bas duquel ils s'accrocheront et tireront à eux ; leurs efforts conjugués n'aboutiront pas à précipiter Zeus sur la terre ; mais s'il veut, lui, s'en donner la peine, il les attirera tous à lui, eux, la terre et la mer, attachera la corde à l'Olympe, et laissera flotter ce paquet dans l'éther, tant il est vrai qu'il l'emporte sur les dieux comme sur les hommes » ⁽⁵⁾.

L'allégorie est de type *historique*, quand la vérité cachée du mythe relève de l'histoire. Au III^e siècle avant notre ère, Evhémère prétendit que les dieux sont simplement des hommes célèbres, des guerriers ou des rois, divinisés par la foule. Les vieilles mythologies ont ainsi un fondement historique réel ; elles relatent une préhistoire ⁽⁶⁾.

L'allégorie est de type *moral*, quand le mythe traduit sous forme imagée une leçon morale ; les fables d'Esopé ou de La Fontaine en sont de bons exemples.

L'allégorie est de type *métaphysique*, quand le mythe sert à exprimer sous forme de récit une conception métaphysique. On songera, par exemple, au mythe de la caverne chez Platon, au néoplatonisme. C'est ici également que, pour notre part, nous ran-

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 483.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 485.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 122.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, pp. 147-149.

gerions Schelling. Celui-ci, on le sait, se prétend adversaire de toute interprétation allégorique des mythes ; il veut, au contraire, reconnaître aux mythes une vérité immédiate, intrinsèque, inconditionnelle ; il veut les interpréter, suivant sa propre terminologie, de manière « tautégorique ». A lire son *Introduction à la Philosophie de la mythologie*, on constate cependant qu'il ne retient des mythologies que certains éléments, tels un polythéisme primitif et une succession ou une histoire de dieux ; sans être de pures fictions, ces dieux successifs n'ont de réalité que dans la conscience ; l'histoire des dieux traduit donc le devenir réel de la conscience humaine.

Enfin, l'allégorie peut être de type *religieux* ; elle ne se distingue guère de l'allégorie métaphysique, dans le cas où celle-ci concerne les causes dernières du monde et le sens ultime de l'existence humaine. Plus que dans les autres types d'allégories, la variété des « sens cachés » que les exégètes découvrent est immense. On l'aura compris : tout dépend de ce que, *par ailleurs*, les interprètes acceptent comme valable. Un philosophe de l'*Aufklärung* ne gardera des mythes que l'existence d'un Dieu, architecte de l'univers. Un chrétien n'hésitera pas à interpréter allégoriquement, à la suite de saint Paul, certains passages de l'Ancien Testament : pour les Juifs, en effet, la vieille Bible est recouverte d'un voile, que seule la foi au Christ permet de lever. Quant au Nouveau Testament, à côté des paraboles que nul ne songe à comprendre de manière tautégorique, il fait depuis vingt siècles l'objet des études des exégètes et des théologiens : preuve suffisante, s'il en fallait, que tout ne peut y être pris au sens « littéral ». Dans la Bible, on appellera « mythique » ce qui semble apparenté par le contenu ou par le genre littéraire à ce que nous racontent les « mythologies » païennes ; il n'y a d'ailleurs pas de critère décisif qui permette de déterminer exactement ce qui est « mythique » et ce qui ne l'est pas : que l'on compare, par exemple, les éléments déclarés « mythiques » dans une exégèse rationaliste, comme celle de Renan, et dans une exégèse existentielle, comme celle de Bultmann ⁽⁷⁾. Mais, de toutes

(7) Pour Bultmann, est mythique toute expression qui parle à la manière du monde de ce qui n'est pas de ce monde, humainement des dieux, en termes d'ici-bas de l'Au-delà. Par exemple : parler de la transcendance en termes d'espace (ciel, enfers), des anges et des démons, du salut de l'homme comme œuvre cosmique, d'une causalité surnaturelle (miracles, sacrements), d'événements eschatologiques. Cfr R. BULTMANN, *L'interprétation du Nouveau Testament*. Introduction et traduction par O. Laffoucrière (Les religions, 11), Paris, Aubier, 1955. Voir

manières, les données « mythiques » sont interprétées allégoriquement ; on leur cherche un sens « spirituel », religieux, caché sous le sens apparent.

Quel que soit le type d'allégorie, il reste qu'il y a toujours un décalage entre le sens apparent et le sens caché. Non seulement l'un n'est pas l'autre, mais on ne voit nullement comment le premier introduit au second, le recèle, le suggère tout en le masquant. Si l'on trouve que l'interprétation est une traduction, un déchiffrement, la lecture d'un cryptogramme, on se demande quelle clé permet cette transposition. On garde l'impression que l'interprète *impose* un second sens, plutôt qu'il ne le *découvre*. Des éléments intraduisibles, auxquels on ne trouve pas de correspondants en langage clair, on fait des détails sans importance ; n'est essentiel que ce que l'on réussit à transposer. On possède déjà, par ailleurs, le sens caché ; le retrouver dans le mythe ne semble pas être une tâche philosophique. Tout cela est plutôt décevant et montre assez qu'entre l'allégorisme et le tautégorisme la différence est infime.

Théorie symbolique

Il est une troisième forme d'interprétation du mythe littéraire, celle que défend la théorie symbolique. Elle se distingue du tautégorisme en ce qu'elle ne s'en tient pas au sens littéral, manifeste, du récit mythique. Elle se distingue également de l'allégorisme en ce qu'elle ne renvoie pas à un sens latent qui pourrait être connu par ailleurs, qui serait exprimable sous une forme non voilée. Elle renvoie à un sens caché, inexprimable autrement que par le moyen des symboles, inconnaissable autrement que grâce au mythe. Mais, comme dans le tautégorisme et l'allégorisme, elle prétend que le mythe répond à une intention spéculative : son but est d'enseigner, d'évoquer pour le moins (puisque l'enseignement qu'il dispense se fait nécessairement par images inadéquates à leur objet). A la différence des deux théories précédentes, l'interprétation des mythes y a déjà par elle-même un certain intérêt philosophique.

aussi L. MALEVEZ, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de Rudolf Bultmann* (Museum Lessianum, Sect. Théol., 51), Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1954 ; R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament* (Théologie, 33), Paris, Aubier, 1956 ; G. MIEGGE, *L'évangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann* (Bibl. théol.), Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

Platon, adversaire d'Hésiode et d'Homère, n'hésite pas à utiliser lui-même le mythe. On peut distinguer chez lui des mythes allégoriques, comme nous venons de le voir (mythe de la caverne), mais aussi des mythes symboliques. Le mythe-symbole n'est pas le double de la philosophie, il s'apparente plutôt à l'opinion vraie, il fournit le meilleur moyen d'expression du probable ; c'est une connaissance de valeur inférieure à celle qu'on obtient par la philosophie proprement dite. Platon y recourt dans deux cas : d'une part, pour enrichir notre science des Idées, d'autre part, pour exprimer le monde du devenir et du changeant ⁽¹⁾. — Dans l'Antiquité, tous les penseurs s'accordent à recommander l'emploi du mythe lorsqu'il s'agit de parler des réalités les plus hautes, des vérités religieuses les plus sublimes ⁽²⁾. Le mythe préserve le mystère, il souligne l'inadéquation de notre langage humain par rapport à ce qui dépasse notre monde quotidien, les réalités sensibles auxquelles nos concepts sont naturellement adaptés. — On comprendra que la différence entre les partisans de la théorie symbolique et ceux qui optent pour une interprétation allégorique de type métaphysique ou de type religieux se situe finalement au plan épistémologique : notre connaissance est-elle capable d'exprimer correctement, en langage intelligible, les réalités métaphysiques et surtout le mystère de Dieu ? Entre les deux réponses extrêmes, la négative et l'affirmative, bien des intermédiaires peuvent se concevoir. Mais, dans les deux cas, on s'accorde à ne trouver de vérité absolue que dans l'énoncé « scientifique », philosophique ou dogmatique. Le mythe n'énonce que du probable, il relève de l'opinion vraie. Seulement, dans la théorie symbolique, il est irremplaçable ; jamais la philosophie ne l'évincera. La philosophie a donc des limites ; elle se juxtapose à la pensée mythique ; le savoir intégral, qui engloberait la totalité des objets, comporte deux chapitres de valeur inégale, l'un philosophique, l'autre mythique.

Cette théorie symbolique fut souvent reprise ; elle affleure maintes fois chez les tenants de l'allégorisme. Le meilleur exposé récent s'en trouve dans un remarquable article, *Philosophie et mythe*, publié en 1914 par Emile Bréhier ⁽³⁾. La philosophie, y lit-on,

⁽¹⁾ J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, p. 119.

⁽²⁾ *Ibid.*, pp. 481-482. J. Pépin ne signale qu'une exception : Macrobe emploie le mythe pour parler, non des réalités les plus hautes, mais des réalités intermédiaires.

⁽³⁾ Dans *Revue de Métaph. et de Morale*, t. 22 (1914), pp. 361-381.

est essentiellement spéculative, elle aboutit à des « constantes logiques que l'on appelle Idée, substance, matière, loi », elle n'est satisfaite que par des éléments fixes, immobiles, immuables. L'action humaine lui échappe nécessairement, « parce que toute action implique une évolution, une histoire, un changement, un développement » ⁽⁴⁾. Le positivisme a cru que la science et la philosophie éliminaient le mythe, comme le moyen âge a cru que le christianisme rendait inutiles les mythologies anciennes. En réalité, le mythe demeure contemporain de la spéculation, depuis les présocratiques jusqu'à nos jours. « Ce qu'il y a d'essentiel dans le mythe, c'est qu'il est l'histoire de la destinée, qu'il raconte une succession d'événements... Le mythe a donc un rapport essentiel au temps ; il est une conception historique des choses, je veux dire une conception qui considère le moment présent dans sa liaison avec une série d'événements passés qu'il imagine : le mythe crée, par imagination, la courbe dont le moment présent est un point... Mais, comme l'esprit peut remonter dans le passé à partir du moment présent, il peut aussi chercher à construire la courbe dans l'avenir, et à imaginer l'avenir comme il a fait le passé » ⁽⁵⁾. Quelles que soient les manières concrètes dont ils le conçoivent, les mythes veulent toujours se représenter le monde de telle façon que l'action humaine puisse y avoir un sens.

Le mythe marque donc d'abord les limites, ou, si l'on préfère, l'échec de la philosophie spéculative ; il montre que l'homme n'est pas pure contemplation, mais aussi action ; c'est de l'action humaine qu'il s'occupe.

Mais comment s'en occupe-t-il ? Précisément, de façon spéculative ; et par là s'expliqueront les caractères opposés qu'on lui reconnaît. Le mythe naît, non de l'action, mais de la réflexion sur l'action : il est une certaine théorie, une certaine spéculation sur l'action ; « dans le mythe, comme dans la spéculation philosophique à laquelle il se surajoute, l'homme garde l'attitude purement spéculative et contemplative » ; mais cette spéculation mythique n'est pas rationnelle, philosophique ; c'est une « théorie de rêve et de mirage » ⁽⁶⁾. « L'inventeur du mythe est un rêveur qui laisse courir librement son imagination ; la peinture qu'il fait de la destinée

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 361.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, pp. 365-366.

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 372.

humaine n'exige ni la vérité ni l'exactitude ; ses images s'imposent non par leur vérité, mais par leur fraîcheur et leur force. Au reste c'est le sens général du mythe, son rythme qui contient de la vérité ; ce ne sont pas les détails » ⁽⁷⁾. — Et, par ailleurs, il semble que les mythes ne soient pas de simples récits fantaisistes. Croit-on aux mythes ? Oui et non. On a conscience que ce ne sont pas de simples jeux d'imagination ; ils couvrent, au fond, une croyance religieuse, c'est-à-dire la croyance que la vie a un sens, « que les actions humaines ont une signification dans l'univers, qu'elles ont un passé et un avenir, qu'elles ne sont pas, ainsi que la matière, comme un présent éternel » ⁽⁸⁾. L'attitude la plus commune, à propos des mythes, « est une sorte de scepticisme, traversé d'éclairs de croyance, un mélange de croyance et de scepticisme, quelque chose comme l'adhésion sans force que le rêveur donne aux images de son rêve, adhésion oscillante, sans cesse prête à s'affirmer davantage ou au contraire à diminuer » ⁽⁹⁾.

Ces caractères opposés du mythe, le sérieux et la fantaisie, traduisent simplement le conflit qu'il y a en tout homme entre la spéculation et l'action. L'action est concrète, réelle, elle se fait au présent, elle est sérieuse. Elle n'est cependant possible qu'aidée de l'imagination anticipatrice. Mais que l'imagination l'emporte, l'action disparaît : l'homme qui imagine et rêve, n'agit pas. Pour que le mythe demeure au service de l'action, il ne peut représenter l'avenir comme tout fait, il ne peut figurer intégralement toutes les conséquences de l'action ; pour qu'il garde sa force, il doit présenter de la réalité une image simplifiée, schématisée, symbolique ou allégorique.

« Ainsi, conclut E. Bréhier, sous le regard de la spéculation, tout se dédouble et se contredit ; le monde se dédouble en monde de la connaissance et monde de la destinée ; l'image de la destinée, à son tour, tantôt s'épanouit en mythe, tantôt se concentre en action. Tel est l'embarras dans lequel se trouve mise la spéculation qui prétend n'être que spéculation » ⁽¹⁰⁾.

Cette conclusion résume clairement le problème philosophique du mythe : quand on s'efforce de comprendre ce qu'est un mythe

⁽⁷⁾ *Ibid.*, p. 374.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, p. 373.

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 378.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 381.

on est fatalement amené à remettre en question la nature de la philosophie. On est parti de l'idée que la vérité se trouve dans le discours ; mais le discours « rationalise », il a besoin de « constantes logiques » ; l'action humaine échappe à ses prises. Le mythe, lui, donne un sens à l'action ; mais il ne possède qu'une demi-vérité : il comporte du rêve et de la croyance, il n'atteint pas à l'évidence de la science ou du savoir véritable. La pensée et l'action demeurent opposées dans un dualisme insurmontable ; on a, d'une part, l'abstrait, l'élément stable, et de l'autre le concret, le changeant, l'imprévisible, la liberté.

Par là s'annoncent les recherches ultérieures. Ne pourrait-on réconcilier la vie et la spéculation ? Une philosophie ne se doit-elle pas de rendre compte de tout l'homme, et en particulier du sens de sa vie ? Peut-elle considérer les croyances comme des corps étrangers, dont elle n'a pas à se soucier ? Ne doit-elle pas englober le mythe, — quitte à admettre un fondement non évident, une croyance de base ? C'est ce que l'on tentera de réaliser dans les théories plus récentes.

* * *

Ce qui caractérise les nouvelles théories que nous allons rencontrer, c'est qu'on y abandonne le postulat épistémologique qu'adoptaient spontanément les anciennes théories. Pourquoi dans ces dernières comprenait-on le mythe comme une absurdité, comme une allégorie ou un symbolisme ? Parce qu'on était convaincu de posséder la vérité, la vérité absolue, soit en science, soit en philosophie, soit dans une dogmatique religieuse. Cette vérité absolue voisinait assurément avec des plages de mystère : le philosophe, qui sait à quelles conditions se conquiert la vérité, n'hésite pas à reconnaître son ignorance là où l'ignorance est invincible, à se contenter de probabilités là où l'objet refuse de lui livrer son secret. La plus belle conquête de l'esprit est peut-être la capacité de discerner les conditions de la certitude, de l'opinion, de la docte ignorance. Cette conquête est réservée à l'âge mûr : l'homme devient maître de soi en devenant critique.

C'est cette conviction épistémologique fondamentale que l'on rejette dans les théories plus récentes. On y voit un préjugé, une naïveté, une attitude dogmatique, un réflexe bourgeois : l'homme s'y révèle sûr de lui, propriétaire de la vérité, intolérant, imposant

sa vérité aux autres, disputeur et fauteur de guerres. Se défaire de ce préjugé, c'est avant tout témoigner d'un respect infini pour l'homme, pour tout homme quel qu'il soit, c'est vouloir à tout prix dialoguer, comprendre avant de juger, aborder quiconque non seulement avec tolérance mais avec sympathie, avec humilité même, c'est avoir le sens de ses limites même lorsqu'il s'agit des convictions les plus profondes, c'est refuser de confondre « habituel » et « évident », c'est d'un mot adopter la véritable attitude critique.

Positivement, cela signifie que l'on va s'efforcer de « comprendre » le mythe sans le condamner d'avance, sans le juger au nom d'une vérité que l'on posséderait déjà. D'emblée, on voudra au contraire considérer le mythe comme autonome, valable en son ordre et à sa manière, expressif d'une intentionnalité *sui generis*. Il s'agira donc d'abord de décrire la pensée mythique, de la présenter telle qu'elle est pour celui qui la vit, afin de découvrir l'intentionnalité qui la porte. On ne soulignera pas le caractère « irréel » du mythe ; on se demandera plutôt quelle sorte de réalité il dévoile.

Par là même, on mettra en question la notion de vérité qui nous est familière. On situera à leur place les convictions qui paraissaient absolument fondées : elles devront coexister pacifiquement avec le mythe dans l'univers du dialogue ; il faudra donc les relativiser, leur retirer le monopole de la vérité qu'elles croyaient détenir. Finalement, cela revient à instaurer une nouvelle notion de vérité, qui s'accommode à la fois de ce que jadis on appelait vérité, et de ce qu'on appelait opinion, erreur ou absurdité.

Ce changement de perspective, on s'en doute, est l'œuvre d'une multitude de penseurs, le fruit d'un grand nombre de travaux d'ordres divers. Le matériel dont on se sert n'est plus simplement le mythe-récit ; au delà du discours qui exprime le mythe, on étudie le comportement dont ce discours n'est qu'un témoin. On postulera que le mythe exprimé s'apparente, par l'obscurité ou l'absurdité de son sens apparent, à d'autres attitudes humaines, elles aussi, à première vue du moins, mystérieuses ou dénuées de sens : les rites religieux, les rêves, la démence, le jeu. Plus que le mythe littéraire, on étudiera la fonction mythogénique. Et dans toutes ces activités apparemment insensées, on recherchera malgré tout un certain sens, une certaine vérité. Un sorcier, un rêveur, un paranoïaque, un créateur de mythes, est et reste un homme : agirait-il, parlerait-il de façon totalement déraisonnable ? Il doit y avoir une raison de la

déraison, une intelligibilité au sein de la folie, un sens du non-sens, une logique dans la magie : un aliéné ne dit pas n'importe quoi, un mythe ne peut exprimer n'importe quoi.

L'interprétation des mythes est ici, plus encore que dans la théorie symbolique, une tâche qui intéresse la philosophie ; elle fournit peut-être l'image-type de ce qu'est une clarification philosophique. La philosophie ne remplace plus le mythe, elle ne s'y surajoute plus, elle en vit, s'en nourrit, elle le « pense », le réfléchit ; entre elle et lui, il n'y a plus l'opposition de deux tous hétérogènes, mais l'union intime de la réflexion et de l'irréfléchi.

Dans ce vaste mouvement de revalorisation du mythe et de renouvellement de la notion de vérité, nous distinguerons trois types d'interprétations : la théorie phénoménologique, la théorie psychanalytique et la théorie existentielle du mythe. Ces trois théories correspondent à celles que nous avons déjà rencontrées ; si elles s'en distinguent, c'est par le nouveau matériel qu'elles soumettent à l'examen et par le nouvel idéal épistémologique qu'elles poursuivent. Dans chacune de ces théories nous épinglerons seulement quelques noms ; notre souci, rappelons-le, n'est pas d'être exhaustif ou original, mais uniquement d'apporter quelque clarté.

Théorie phénoménologique

Dans la théorie « phénoménologique », qui reprend, approfondit et transforme l'ancien tautégorisme, le premier nom qu'il faut citer est celui de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) ; à vrai dire, c'est plutôt un précurseur des nouvelles théories, un témoin du passage de l'ancienne attitude à l'attitude contemporaine à l'égard du mythe.

Lévy-Bruhl ne s'intéresse pas aux mythes littéraires anciens, mais à la façon de penser, d'agir, de vivre des « primitifs » d'aujourd'hui. Ce terme de « primitifs » est sans doute mal défini ; dans le langage courant, il désigne les peuples que n'a guère atteints jusqu'à présent la civilisation occidentale. « Primitif » est-il synonyme de « mythique » ? Là encore, on est bien embarrassé pour répondre catégoriquement. Une chose semble certaine, c'est qu'il y a entre les deux des analogies. Jusqu'où vont-elles ? Nul ne pourrait le dire avec précision. Mais on n'innove pas fort en cherchant à éclairer le mythe par les contes et les légendes des primitifs ; et l'entreprise mérite d'être tentée, puisqu'on peut mieux con-

naître ces derniers que les mythologies anciennes, on peut les replacer dans l'ensemble du comportement de ceux qui en vivent ⁽¹⁾.

Dans l'œuvre de Lévy-Bruhl, qui s'étend de 1910 à 1939, on remarque aisément une évolution significative: il passe d'une condamnation pure et simple du comportement primitif à un étonnement plein de réserve et de respect, étonnement qui éclora chez ses successeurs en une réappréciation positive de la conscience mythique.

Au début de ses réflexions, Lévy-Bruhl identifie « civilisé » et « positiviste ». Le civilisé, c'est l'homme capable d'observer objectivement des faits et de découvrir entre eux des relations stables ; dans les idées, il veut de la « logique », de la cohérence. Le primitif n'a rien d'un philosophe positiviste: il croit à des réalités invisibles qui échappent à toute observation, il méconnaît la loi de non-contradiction et le raisonnement causal. Lévy-Bruhl apporte des milliers d'exemples de cette mentalité: le primitif admet sans difficulté qu'une chose se trouve au même moment à deux endroits différents, il réduit les causes naturelles à de simples occasions, il recourt à une causalité transcendante, il voit dans la maladie et la mort l'effet du pouvoir maléfique des esprits ou des sorciers... Comment dénommer cette mentalité primitive ? D'abord, elle est « prélogique », puisqu'elle accepte des contradictions, puisqu'elle rejette la causalité phénoménale. Positivement, on peut la dire « mystique », résultat d'une tendance « affective » plutôt que cognitive ; elle est tournée vers des réalités invisibles, « surnaturelles » ; la loi fondamentale du monde primitif est la loi de « participation »: si le primitif identifie deux choses distinctes, s'il établit des liaisons de causalité surnaturelle, c'est qu'à ses yeux les choses sont mystérieusement unies entre elles, participent l'une de l'autre. — Le terme « prélogique » implique un jugement de valeur ; en l'employant, Lévy-Bruhl condamnait le comportement primitif au nom de la pensée rationnelle comme le tautégorisme condamnait le mythe littéraire.

Mais, poursuivant ses recherches avec une remarquable honnêteté, Lévy-Bruhl est bientôt contraint de corriger ses conclusions.

⁽¹⁾ On lira avec intérêt Gabriel GERMAIN, *Genèse de l'Odyssee. Le fantastique et le sacré* (Paris, 1954) où l'on compare les légendes d'Homère à celles que l'on raconte encore aujourd'hui chez des peuples apparemment sans contact avec la littérature grecque; les thèmes mythiques sont semblables, de part et d'autre.

surtout quant aux deux points suivants. D'abord, l'opposition de la mentalité « logique » et de la mentalité « mystique » n'est pas aussi radicale qu'il paraissait au premier abord : beaucoup d'affirmations des primitifs nous semblent inacceptables, mais elles ne sont pas « contradictoires », elles ne renferment pas d'incompatibilité « logique » ; nous les rejetons car elles énoncent une impossibilité « physique », une exception aux « conditions générales de l'expérience hors desquelles rien ne peut être réel pour nous » ⁽²⁾ ; mais elles ne sont pas impensables, absurdes. De plus, la différence entre le « civilisé » et le « primitif » est plutôt une différence de degré. Comme nous, le primitif est capable d'observer des faits et d'établir entre eux des relations, il peut faire œuvre technique ou scientifique, du moins à un niveau élémentaire : « du point de vue strictement logique aucune différence essentielle n'est constatée entre la mentalité primitive et la nôtre » ⁽³⁾. Inversement, le primitif n'a pas le monopole de la saisie « mystique » : celle-ci répond à une tendance qui existe en tout homme, elle persiste chez le civilisé, bien qu'elle y soit sans cesse contrariée par la raison ; c'est ce qui explique d'ailleurs le charme que gardent les mythes pour celui en qui la raison refoule habituellement la tendance mystique : « En un instant, d'un seul bond, les tendances refoulées regagnent le terrain perdu. Quand nous écoutons ces contes, nous abandonnons voluptueusement l'attitude rationnelle, nous ne sommes plus soumis à ses exigences. Nous n'ignorons pas qu'il faudra la reprendre tout à l'heure, ni même que nous ne la quittons pas pour tout de bon ; si ce devait être sérieux, nous y regarderions à deux fois. Mais tel quel, ce relâchement, tout le temps qu'il dure, nous flatte au plus profond de nous-mêmes. Nous nous sentons redevenir semblables aux hommes qui jadis (comme aujourd'hui encore en tant de régions), regardaient la partie mystique de leur expérience comme aussi réelle, et même plus vraiment réelle, que la positive. C'est plus qu'une récréation. C'est une détente. La jouissance qu'elle nous procure va bien au delà du simple amusement » ⁽⁴⁾. Bref, « il y a une mentalité mystique plus marquée et plus facilement observable chez les 'primitifs' que dans nos sociétés, mais présente dans tout esprit humain » ⁽⁵⁾.

⁽²⁾ *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, 1949, p. 66. Cfr aussi p. 9.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 70.

⁽⁴⁾ *La mythologie primitive*, 5^e éd., 1936, p. 318.

⁽⁵⁾ *Les carnets*, p. 131.

Ainsi, au terme de sa longue réflexion, Lévy-Bruhl reconnaît en chaque homme, bien qu'à des degrés divers, deux tendances, deux expériences, auxquelles répondent deux réalités : il y a le réel que l'on perçoit, il y a le réel auquel on croit ; dès l'origine, « l'homme a eu la révélation que la réalité est telle qu'il la voit, et qu'en même temps il en existe une autre ou, pour mieux dire, que la réalité à lui donnée est à la fois ce qu'elle est et autre qu'elle n'est » ⁽⁶⁾. Lévy-Bruhl renonce à juger l'expérience mystique du surnaturel au nom de l'expérience positive et de la raison scientifique ; il la respecte, la décrit, s'en étonne, mais refuse de la condamner : il la juxtapose, sur pied d'égalité, à l'expérience rationnelle.

Que ce respect soit méritoire de la part d'un positiviste, l'évolution même de sa pensée en témoigne. Il est cependant conforme à la méthode d'objectivité du positivisme, qui veut « laisser parler les faits ». Il prépare les voies à une phénoménologie qui serait, comme le voulait Husserl, le véritable positivisme.

La réflexion sur le mythe ou sur le comportement des primitifs fait surgir également le problème de la nature de la philosophie. Car le mythe n'est plus, comme dans la théorie symbolique, une sorte d'opinion ou de probabilité concernant l'action humaine, il est une certitude, une nouvelle manière de comprendre l'objet même de la pensée rationnelle. Comment concilier l'attitude mythique (ou « mystique », selon la terminologie de Lévy-Bruhl) et l'attitude rationnelle ? Cette question, toute l'œuvre de Lévy-Bruhl la pose, mais nulle part elle n'en fournit le moindre élément de solution.

De nombreux auteurs, pour la plupart historiens des religions, prolongent les recherches de Lévy-Bruhl. Ils veulent décrire le comportement mythique, le rendre intelligible en dégageant l'intentionnalité qui le sous-tend ; ils veulent en outre en apprécier la valeur, le comparer au comportement rationnel. Dans ces deux tâches, ils aboutissent à des résultats semblables à ceux de Lévy-Bruhl et se heurtent aux mêmes difficultés que lui.

C'est surtout à la première de ces deux tâches qu'ils s'intéressent ; c'est d'ailleurs ici qu'ils réussissent le mieux et que leurs travaux paraissent le plus concordants. Cet accord, à première vue surprenant, tient d'abord à l'esprit qui anime leurs recherches : esprit

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 135.

d'objectivité, de soumission aux faits sans idée préconçue, de compréhension sympathique ; attitude que Lévy-Bruhl appelait « positiviste », mais qu'on appelle maintenant « phénoménologique ». Plus profondément, l'accord dans les résultats tient au fait que tous les auteurs exploitent une même hypothèse de travail, cherchent l'eidos du comportement mythique dans une même direction : ils s'efforcent de comprendre la conscience mythique comme une conscience de nature *religieuse*. Qu'on lise Ernst Cassirer ⁽⁷⁾, Gérard van der Leeuw ⁽⁸⁾, Maurice Leenhardt ⁽⁹⁾, Mircea Eliade ⁽¹⁰⁾, pour ne citer que quelques noms, on verra qu'ils attribuent au comportement mythique les mêmes caractéristiques.

Soulignons les deux caractéristiques les plus importantes. La première, c'est que l'intentionnalité de base du comportement mythique est celle du Sacré. Notion spécifiquement religieuse et extrêmement complexe, le Sacré est ce qui provoque l'effroi, le saisissement, l'horreur, mais il est aussi le mystérieux, l'incompréhensible, le merveilleux, le sublime, le saint, le numineux ; il est d'ordre « irrationnel », ce qui ne signifie pas « informe » ou « stupide », mais ce « qui se soustrait par sa profondeur à l'explication rationnelle » ⁽¹¹⁾, ce qui ne peut être clairement saisi par notre entendement, ce qui n'est pas exprimable par des concepts familiers et définissables, mais qui pourtant se manifeste dans des « hiérophanies ».

Dans cette intentionnalité fondamentale, ce qui fournit au comportement mythique son aspect spécifique, c'est la notion de temps. Le temps mythique n'est pas, comme le temps astronomique, une durée homogène et mesurable ; c'est une durée qualitativement différenciée. Notre temps actuel prend un sens et trouve sa justi-

⁽⁷⁾ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, tome II : *Das mythische Denken*, Darmstadt, 1923.

⁽⁸⁾ G. VAN DER LEEUW, *La structure de la mentalité primitive*, Paris, 1932 ; *L'homme primitif et la religion. Etude anthropologique*, Paris, 1940 ; *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1955.

⁽⁹⁾ M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947.

⁽¹⁰⁾ M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949 ; *Images et symboles*, Paris, 1952 ; *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957.

⁽¹¹⁾ R. OTTO, *Le Sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, 1949, p. 93. La première édition allemande est de 1917.

fication dans un « temps primordial », dans le Grand Temps : celui-ci ne se situe pas simplement « avant » notre temps, c'est un temps an-historique, qui sert de modèle au temps de l'histoire. En conséquence, les événements actuels ne prennent valeur que dans la mesure où ils « répètent » ce qui s'est passé *in illo tempore* : ils réactualisent, commémorent et rendent à nouveau présent ce qui s'est fait alors. — L'intérêt de cette seconde caractéristique, c'est qu'elle permet de souder ensemble le mythe-comportement et le mythe-récit. « Le mythe est senti et vécu, avant d'être intelligé et formulé. Il est la parole, la figure, le geste, qui circonscrit l'événement au cœur de l'homme, émotif comme un enfant, avant que d'être récit fixé » ⁽¹²⁾. « Un mythe est un fait qui doit se répéter... La répétition primitive, mythique, c'est la reproduction. C'est pourquoi l'exactitude dans la répétition est de toute première importance. Il faut que ce qui s'est passé une fois, se passe exactement de la même façon. Ce qui a lieu à l'heure présente doit 'participer' à ce qui a eu lieu jadis une seule fois » ⁽¹³⁾. Tout phénomène actuel doit se justifier par recours au mythe. Inversement, le mythe n'est pas pur récit ; c'est au contraire « une chose complètement pratique. On raconte le mythe en le couchant dans des formules d'exorcisme et ce faisant on crée la situation à nouveau. On les condense en des formules brèves pour pouvoir toujours les porter sur soi. Le mythe n'est pas un objet de lecture ou matière à méditation, mais il est destiné à prendre vie, à acquérir une activité actuelle par la récitation. Le mythe ne signifie quelque chose qu'à partir du moment où on le raconte, où on le récite. C'est alors que l'événement originel entre en activité » ⁽¹⁴⁾. On pourrait dire que le récit mythique doit être célébré « liturgiquement » ; ou encore que toute activité ne prend son sens qu'en devenant un « rite ». Ce n'est que dans la forme du récit que le Grand Temps apparaît come un temps préhistorique ou eschatologique ; en réalité, il figure l'éternité.

A partir de ces deux caractéristiques fondamentales, on peut comprendre les autres traits distinctifs du comportement mythique. Par exemple, il y aura, parallèlement au Grand Temps, un Grand Espace, où jouent les catégories de proche et de lointain, de familier

⁽¹²⁾ M. LEENHARDT, *Do Kamo*, pp. 248-249.

⁽¹³⁾ G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif*, p. 105.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 107. (Cfr aussi la remarquable analyse de Georges DUMÉZIL, *Temps et mythes*, in *Recherches philosophiques*, vol. 5 (1935-36), pp. 235-251).

et d'étrange ; le sanctuaire ou le temple seront le prototype de l'espace sacré. De même, on comprendra le sens de la fête, où hommes et choses communient et retrouvent une unité originelle ; dans l'univers mythique, on ne distingue pas comme nous le faisons l'« ordre naturel », soumis au déterminisme, et la « liberté » ou l'« histoire ». « La mentalité primitive considère comme historique ce qui pour nous rentre dans la nature, et considère comme naturel ce qui pour nous appartient à l'histoire. Pour elle il ne va pas de soi que les saisons alternent, que la lumière et l'obscurité se suivent ; le secours de l'homme est indispensable et ce, au moyen de rites ; il est obligé de répéter ce qui s'est fait à l'origine, et sans cela la vie ne continuerait pas. D'autre part, le primitif ne peut considérer nos actes comme tout à fait arbitraires, comme des actes qu'il nous serait loisible de ne pas poser. La culture, aussi bien que la nature, est soumise à la nécessité de la répétition de ce qui une fois a eu lieu auparavant » ⁽¹⁵⁾.

On conviendra que cette description « phénoménologique » du comportement mythique prolonge, en l'enrichissant, la recherche inaugurée par Lévy-Bruhl. En dégageant l'intentionnalité qui sous-tend la pensée mythique, en analysant les diverses manières dont elle s'exprime, on s'aperçoit que le mythe est une structure d'expérience, et que cette structure est « intelligible », elle unit de façon cohérente des éléments à première vue hétérogènes ; en outre, le mythe-récit est intégré dans un ensemble plus vaste : par là, il reçoit lui-même un sens nouveau.

Comme telle, cette description phénoménologique ne soulève guère de questions, sinon celle de savoir quel en est exactement l'objet. Ce que l'on a décrit, est-ce la conscience « mythique » ou du moins une forme vraiment originale de conscience ? — En quoi se distingue-t-elle de ce qu'on nomme communément la conscience « religieuse » ? Aux yeux d'un Cassirer, religion et mythe sont des formes structurelles nettement différenciées : le mythe identifie signe et signifié, la religion dépasse le mythe précisément en saisissant le signe comme référence à un signifié distinct de lui. — En outre, le mythique recouvre-t-il le « primitif » ? Pour van der Leeuw, le mythique n'est qu'un aspect de la mentalité primitive, il désigne uniquement la manière dont le primitif conçoit et vit le temps ; la participation, l'expérience et la pensée magiques sont « primitives »,

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 104.

mais non « mythiques ». — On garde cependant l'impression que nos auteurs s'accordent fondamentalement sur la description du mythe ; les nuances qui les séparent paraissent relever plutôt de l'ordre de la terminologie. Laissons donc pour l'instant cette difficulté, quitte à la reprendre plus loin.

Mais, la description achevée, une question capitale demeure ouverte : quelle valeur faut-il reconnaître au mythe ? Accordons qu'on a dégagé correctement le sens du mythe ; mais a-t-on dégagé un sens valable, normatif, irréductible, bref une *vérité* ? Et comment peut-on s'en assurer ? Quelle épistémologie permet de l'affirmer ?

A l'exception de Cassirer, qui est de tendance néo-kantienne, les auteurs que nous avons cités tiennent à revaloriser le mythe, à en manifester non seulement le sens, mais la vérité. Comment le font-ils ?

Il semble qu'ils s'appuient sur une conviction impliquée dans la méthode de description « phénoménologique ». Par cette méthode, en effet, on entend non seulement s'en tenir aux faits objectifs, mais atteindre un *eidos*. Or l'*eidos* d'un comportement humain effectivement vécu a nécessairement valeur pour l'homme ; il révèle quelque chose d'essentiel à tout homme, dont nul homme ne peut légitimement se désintéresser. A vrai dire, nos auteurs ne thématisent jamais cette conviction, mais elle paraît sous-jacente à leurs arguments.

Ces arguments sont de deux ordres. Le premier consiste à souligner le caractère *vécu* du mythe, à l'encontre de l'ancienne théorie tautégorique. Celle-ci, on s'en souvient, n'envisageait que le mythe-récit, elle l'interprétait de manière littérale et finalement le condamnait comme une absurdité, une erreur ou une fable. Mais voici que l'ethnologie a révélé l'existence de sociétés où le récit mythique est principe d'action : « les éléments fabuleux que l'on croyait relégués dans les vieux mythes, se rencontraient vivants et agissants, crus et vécus par des hommes vivants » ⁽¹⁶⁾. Aux yeux de nos phénoménologues, cette découverte entraîne une réappréciation du mythe. Sur quoi repose ce lien de conséquence ? On nous montre, assurément, que le récit est réactualisé dans des actes rituels ; mais ne pourrait-on dire qu'il importe plus que jamais que le récit soit *vrai*, que sa signification tautégorique soit valable, pour que les rites qui l'incarnent aient quelque valeur ? Nos auteurs ne soulèvent pas

⁽¹⁶⁾ M. LEENHARDY, *Do Kamo*, p. 243.

cette question. Ce qui les frappe, c'est que les mythes sont « vivants et agissants », objets d'une croyance effective ; leur méthode les contraint, semble-t-il, à respecter toute croyance, quelle qu'elle soit, dès qu'il s'agit de la croyance effective d'un homme vivant aujourd'hui ; respecter une croyance, c'est admettre sa prétention à la vérité, sans en rechercher d'autre justification. Remarquons, pour préciser davantage, que dans la même perspective on pourrait respecter le mythe-récit, en supposant qu'il exprime la pensée effective d'un homme ; une interprétation tautégorique pourrait ainsi engendrer, au lieu d'une condamnation, une valorisation du récit mythique. Si nos auteurs ne s'inclinent que devant une croyance vécue, et non devant une opinion simplement énoncée, c'est finalement parce qu'ils reconnaissent implicitement le primat du vécu sur le pensé, celui-là servant de fondement à celui-ci.

Le second argument prolonge le premier. Il consiste à montrer que le comportement mythique se retrouve *en tout homme* et qu'il appartient dès lors à l'essence même de l'homme. Tous nos auteurs y insistent : l'âge mythique n'a pas été remplacé, comme le croyait A. Comte, par l'âge rationnel ou positif ; il persiste chez l'homme moderne. Certes, il se rencontre avec une netteté particulière chez les « primitifs » (au sens, mal défini d'ailleurs, de l'ethnologie) ; également chez les enfants, chez les aliénés. Mais on le retrouve aussi chez le civilisé normal : la religion, la poésie, l'histoire (celle-ci exigeant, de par sa nature même, un mythe de genèse et un mythe d'eschatologie), ont une parenté manifeste avec la mentalité mythique. Le mythique n'est pas une *étape* de l'évolution de l'humanité, mais plutôt un *étage* dans les niveaux de la conscience humaine. Jamais l'homme ne pourra s'affranchir complètement du mythe, « car des notes essentielles au comportement mythique — modèle exemplaire, répétition, rupture de la durée profane et intégration du temps primordial — les deux premières au moins sont consubstantielles à toute condition humaine ». Sans doute, l'homme moderne feint d'ignorer ce que son attitude garde de mythique ; mais il suffit d'analyser son attitude à l'égard du temps pour y « découvrir le camouflage de son comportement mythologique » ⁽¹⁷⁾.

La conclusion qui ressort de ces deux arguments est que le mythe constitue une structure originale de l'expérience ; aussi faut-il en accepter la valeur telle qu'elle se donne, il faut en reconnaître

(17) M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 28 et 31.

la vérité. En d'autres mots, il faut admettre que les objets mythiques sont *réels*. Ce ne sont pas des personnifications, des fruits de notre fantaisie, des symboles créés par notre esprit. — Le mot « personnification », explique van der Leeuw, « appartient à cette catégorie de mots qui sont commodes pour nous débarrasser de ces choses que nous ne comprenons pas, ou plutôt que nous ne désirons pas comprendre. N'est-il pas évident qu'Artémis dans le mythe grec n'est pas la 'personnification' de la chasse, ni de la virginité, mais qu'elle est une réalité vivante, que l'on a vue et appris à connaître, non pas la forme poétique d'une idée, mais une figure ? N'est-il pas évident aussi que le Christ dans le mythe chrétien n'est pas la 'personnification' de la charité ou de l'amour du sacrifice ? Tous les croyants protesteront, s'ils entendent soutenir une telle thèse : le Christ n'est pas une Idée revêtue de vieilles défroques poétiques, il n'est pas une statue allégorique poussiéreuse, il est un Corps vivant » ⁽¹⁸⁾. — De même, ajoute cet auteur, la réalité mythique n'est pas le produit de la fantaisie. Elle procède de l'imagination, à la condition d'entendre par « image » cette réalité vivante et mouvante que nous essayons d'exprimer tant bien que mal dans nos concepts. — Enfin, dans le symbolisme mythique, il faut bien voir que l'être et la signification se confondent entièrement : le signe s'identifie à la réalité signifiée ; ainsi, à la différence de la théologie libérale, « la théologie 'primitive' enseigne que le pain et le vin 'sont' le corps et le sang du Christ » ⁽¹⁹⁾.

D'ailleurs, au nom de quoi pourrait-on contester la vérité de la structure mythique ? Au nom de la structure « rationnelle » ? Mais celle-ci est simplement la structure occidentale, la nôtre ; de quel droit prétendre que « la pensée et l'expérience humaine ne peuvent avoir qu'une seule forme, celle qui nous est familière » ⁽²⁰⁾ ? « Si... nous ne voulons pas nous concentrer naïvement sur nous-mêmes, nous ériger en norme, et mesurer à cette image idéalisée de nous-mêmes toute autre nature humaine, nous devons reconnaître la possibilité de plusieurs normes. L'enfant n'est pas un homme n'ayant pas encore atteint son plein développement, mais c'est une certaine espèce d'homme ; l'Oriental n'est pas un homme ayant jusqu'ici négligé d'atteindre le degré d'humanité absolu dans la vie occiden-

⁽¹⁸⁾ G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif*, p. 113.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 45.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 13.

tale, mais c'est une autre espèce d'homme. Le membre de la tribu primitive n'est pas un homme resté en arrière sur la voie conduisant à l'existence humaine complète, mais il vit la vie humaine à sa façon. Même un homme psychiquement 'anormal', bien qu'il soit peut-être 'malade', a une manière à lui d'exister, que nous devons absolument prendre au sérieux comme étant une des manières possibles d'être homme. Nous arrivons ainsi à *plusieurs structures de l'existence humaine* qui, toutes, fonctionnent selon leurs propres lois. Et ces structures ne sont pas des indices d'espèces humaines déterminées nous permettant de dire : dans l'île de Sumatra règne la structure primitive, à la Salpêtrière la structure schizophrène, aux Indes la structure orientale, dans les écoles Montessori la structure puérile. L'esprit humain, au contraire, participe, à tour de rôle, de toutes ces structures, parfois simultanément quoiqu'à des degrés différents » ⁽²¹⁾. « Mens non omnibus una, nec diversa tamen » ⁽²²⁾.

Chaque structure est vraie à sa manière. Aucune n'est privilégiée. Aucune n'a le droit de juger les autres. Mais la question demeure : comment diverses structures peuvent-elles coexister ? Dans la mesure où elles s'opposent, elles semblent incompatibles : à quelle instance recourir pour arbitrer leur conflit ? C'était, on s'en souvient, la question laissée ouverte par Lévy-Bruhl. Nos phénoménologues ne réussissent pas davantage à la résoudre. — D'après Leenhardt, mythe et rationalité sont des modes complémentaires de la connaissance humaine ; ils se retrouvent, bien qu'en des proportions différentes, aussi bien dans la mentalité archaïque que dans la mentalité moderne. Il faut les respecter tous deux. S'en tenir à la seule rationalité, c'est négliger le monde proprement humain, la religion, la poésie ; c'est s'enfermer dans la logique et la technique, ce qui ne peut conduire qu'au dégoût et à la mort : « quoi de plus logique que l'organisation de la guerre dite totale ? » ⁽²³⁾. Inversement, s'en tenir au seul mythe mène aux aberrations et à la stagnation que l'on constate chez les primitifs. Connaissance objective et connaissance affective doivent donc se compléter mutuellement. Comment ? Leenhardt ne le dit pas et serait sans doute fort en peine de le dire. — G. van der Leeuw, lui aussi, pose la question mais omet d'y répondre. La question, c'est de rechercher ce qu'est

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 159.

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. VIII.

⁽²³⁾ M. LEENHARDT, *Do Kamo*, p. 254.

l'homme, en prenant « au sérieux » les prétentions que le mythe fait valoir à la vérité, « tout autant que les nôtres »⁽²⁴⁾. Mentalité primitive et mentalité moderne sont entrelacées de manière inextricable dans tout individu ; « la différence sans doute la plus saillante entre nous et les non-civilisés, c'est que nous avons conscience de cet entrelacement d'éléments divers, que nous nous apercevons de leur diversité et de leur incompatibilité, que nous savons qu'il y a un conflit de la science et de la religion, de l'art et de la morale, du rêve et de la pensée claire, de la logique et de l'inspiration, tandis que les primitifs, dans le sens du mot le plus strict, ne s'en aperçoivent que très peu. C'est notre gloire et notre souffrance d'avoir pleine connaissance de la différenciation en même temps qu'un désir très vif d'unité »⁽²⁵⁾. A cette question bien posée, van der Leeuw se contente d'esquisser, en guise de réponse, le schéma d'une anthropologie qui tient compte des éléments à concilier : la « conscience » émerge de « l'indissociation prénatale de l'homme et de l'univers » avant de sombrer dans cette autre indissociation « qui débute à la mort »⁽²⁶⁾.

Cette réponse est-elle satisfaisante ? Concédonsons qu'elle trouve dans l'homme, qui est à la fois chair et esprit, le fondement de la diversité de ses structures, de l'irréductibilité du mythe et de la rationalité. Mais une réponse adéquate ne devrait-elle pas surmonter cette diversité, — non pas en optant pour un des deux termes dont la tension constitue l'existence humaine, mais *en se tirant elle-même au clair* ? Cette dernière tâche, n'est-elle pas le privilège de ce qu'on a coutume d'appeler « philosophie » ?

Ainsi, la question que laisse en suspens la théorie phénoménologique du mythe est celle de la nature même de la philosophie. Celle-ci pourrait non seulement situer l'un par rapport à l'autre mythe et rationalité (au sens étroit de raison scientifique et technique), mais aussi se comprendre elle-même comme une entreprise qui ne relève ni du mythe ni de la raison (ainsi entendue), et qui révèle par là une nouvelle dimension de l'homme.

Dans l'ensemble, la théorie phénoménologique demeure dans la perspective de l'ancien tautégorisme ; elle approfondit celui-ci de manière remarquable en s'intéressant, au delà du mythe-récit,

⁽²⁴⁾ G. VAN DER LEEUW, *L'homme primitif*, p. 16.

⁽²⁵⁾ ID., *La structure de la mentalité primitive*, pp. 30-31.

⁽²⁶⁾ ID., *L'homme primitif*, p. 170.

au comportement qui lui donne son sens ; si elle aboutit dans ses conclusions à des résultats radicalement opposés à ceux du tautégorisme, c'est parce qu'elle s'appuie sur des postulats épistémologiques opposés : au lieu de juger le mythe au nom d'une vérité qu'on posséderait déjà, elle le décrit en admettant d'avance qu'il est vrai ; toutefois, pas plus que le tautégorisme, elle ne tire au clair le présupposé épistémologique sur lequel elle se base.

Théorie psychanalytique

Comme la théorie phénoménologique prolonge le tautégorisme, la théorie psychanalytique prolonge l'allégorisme. On y reprend une affirmation que nous avons déjà souvent rencontrée, à savoir que le mythe répond, non à une intentionnalité cognitive et spéculative, mais à un besoin irrationnel, à un « sentiment », à une « affectivité ». Cette affirmation est, cette fois, élaborée de façon systématique et rigoureuse, grâce aux travaux de Freud et de son école. Si, à la différence de l'ancien allégorisme, elle ne mène plus fatalement à une condamnation expresse ou larvée du mythe, mais peut conduire aussi à une réappréciation positive, ce n'est pas en raison de la nouvelle méthode dont on se sert ou de la précision qu'on exige ; c'est simplement, nous semble-t-il, en raison des thèses épistémologiques que l'on admet par ailleurs. Entre le fondateur de la psychanalyse et ceux qui s'inspireront ultérieurement de ses travaux, la différence nous paraît à cet égard significative.

Le « matériel » examiné est très vaste ; on ne néglige pas les anciennes mythologies, on y ajoute plutôt d'autres formes d'expression des cultures anciennes (monuments, sculptures, peintures), on recourt à l'étymologie et à la linguistique ; mais on envisage plus directement le comportement de l'enfant, les rêves et les rêveries de l'adulte, les maladies mentales (névroses, obsessions, délires, hallucinations).

Deux points retiendront notre attention : d'abord, les résultats de ces recherches ; ensuite, la méthode utilisée et ses rapports avec la réflexion philosophique.

Le résultat global des recherches psychanalytiques, c'est qu'elles soulignent bien plus qu'on ne l'avait fait auparavant la complexité de la réalité humaine. L'homme n'est pas une conscience cartésienne, autonome, doublée d'un corps-machine ; à la source de ses

opérations, il y a un « inconscient » ; mieux que la conscience, l'inconscient appartient à l'« essence » de l'homme, il est un « principe », une « archè ». Faisons taire la conscience lucide, relâchons notre attention ; laissons parler l'imagination, le sentiment, l'affectivité : nous constatons que chez tous les peuples, à toutes les époques, sous toutes les latitudes, ils parlent un même langage. Et ce langage est celui du mythe. On soupçonne par là que les mythes, — ou du moins les thèmes mythiques fondamentaux, les « my-thèmes » ou les « mythologèmes », — nous sont connaturels ; ils ressemblent à des schèmes à priori, à des concepts premiers, à des images archaïques, primitives, originaires. Que révèlent-ils ? Le moins qu'on puisse dire, c'est qu'ils expriment l'essence concrète de l'homme, l'homme-désir ; il suffit de faire un pas de plus et l'on dira qu'ils n'expriment que l'homme seul. Sans entrer dans les détails, rappelons quelques éléments du freudisme utiles pour notre propos.

Comme on le sait, c'est par l'étude des rêves que Freud a été conduit à son interprétation des mythes. Pour lui, tout rêve est l'expression d'un désir. Les rêves clairs et cohérents, tels les rêves d'enfants, traduisent nos désirs sans ambiguïté. Mais la plupart de nos rêves sont obscurs, incohérents, absurdes ; leur « contenu manifeste » nous paraît, au réveil, impensable ; souvent, nous éprouvons une gêne, une résistance à les raconter. Quel désir expriment-ils ? En d'autres mots, quel est leur « contenu latent », quel est leur « sens » véritable ? Ce sens n'est pas leur sens « tautégorique », il est déguisé sous le sens manifeste. D'après Freud, ce déguisement est proprement le « travail de rêve » : des éléments distincts ont été condensés, compressés en un seul ; l'accent psychique s'est déplacé : ce qui est sans intérêt apparaît au premier plan et inversement ; des données abstraites sont représentées concrètement, sont symbolisées ; et tout ce travail se fait en vue d'une intention très nette : jamais notre conscience vigile n'accepterait certains désirs, ne les laisserait s'exprimer en langage clair ; le déguisement est le seul moyen par lequel ces désirs peuvent échapper à la censure de notre conscience, et encore ne le peuvent-ils que dans le rêve, c'est-à-dire quand notre vigilance est minime.

Ces désirs inavouables, d'où viennent-ils ? Sans doute, de notre nature humaine. Mais, d'après Freud, ils ne semblent éclore en nous que par suite de certaines expériences ; les plus importantes d'entre elles sont celles de notre toute première enfance, les im-

pressions indélébiles de nos premiers rapports avec nos parents. Nos premières réactions émotives ont laissé des traces dans notre psychisme ; ces traces mnésiques ont été enfouies, recouvertes par d'autres impressions, refoulées dans l'inconscient. Elles affleurent à la conscience, sous forme cachée, dans le rêve. Si elles ont causé des traumatismes, elles se manifestent après une période de latence dans les névroses. Le rêve, l'obsession, n'inventent donc rien ; ils font revivre une préhistoire personnelle.

Les mythes peuvent se comprendre si on les compare aux rêves et aux névroses. Il suffit, d'une part, d'admettre la valeur *universelle* des conclusions auxquelles mène l'observation de cas individuels ; d'autre part, de transposer à la psychologie *collective* ce que l'on a découvert en psychologie individuelle. — La première question est celle de l'induction scientifique ou, si l'on préfère, de l'intuition éidétique : ce que l'on a observé sur un grand nombre de cas peut être généralisé. Cela revient à dire que tous nous faisons, durant notre enfance, les mêmes expériences fondamentales ; notre histoire personnelle est, de ce point de vue, extrêmement banale ; le signe le plus net en est l'universalité du symbolique onirique : partout les hommes font les mêmes rêves et y utilisent le même langage ; leurs désirs fondamentaux semblent donc devoir être semblables. — Mais, en outre, on peut admettre, d'après Freud, que les traces mnésiques ne remontent pas seulement à la première enfance et ne renvoient donc pas seulement aux expériences individuelles que chacun de nous aurait faites à cette époque de sa vie, mais qu'elles remontent plus haut, qu'elles renvoient à des faits plus anciens, aux expériences faites par nos ancêtres. On peut croire à une tradition héréditaire, à une hérédité archaïque, à une transmission de génération en génération de certaines traces mnésiques. Sans doute, pour postuler pareil état de choses, pour franchir de la sorte l'abîme qui sépare la psychologie individuelle de la psychologie collective, alors que la biologie, « à l'heure actuelle, nie absolument l'hérédité des qualités acquises », il faut une certaine audace. Mais, sous peine de ne rien comprendre, « l'audace est ici indispensable » ⁽¹⁾. — Les mythes et les religions traduiraient en langage imagé une proto-histoire, l'histoire de l'enfance de l'humanité. Ce qui s'est passé dans cette période reculée, c'est simplement ce qui se passe encore

⁽¹⁾ *Moïse et le monothéisme* (« Les Essais », 28), Paris, Gallimard, 1948, pp. 152, 153.

dans l'enfance de chaque individu. Le plus bel exemple nous en a été laissé par l'*Oedipe-Roi* de Sophocle : Oedipe qui tue son père et épouse sa mère ne fait que réaliser un des vœux de notre enfance. Si cette tragédie nous émeut, c'est en raison « de la matière toute particulière » sur laquelle elle s'exerce : le poète « nous oblige à regarder en nous-mêmes et à y reconnaître ces impulsions qui, bien que refoulées, existent toujours » ⁽²⁾. Le judaïsme fournit un autre exemple ; d'après Freud, on ne le comprend que si l'on admet « que les hommes ont toujours su qu'ils avaient un jour possédé et assassiné un père primitif » ⁽³⁾. Comme le mythe, la religion dévoile une certaine vérité : elle est « vraie *historiquement* et non pas *matériellement* » ⁽⁴⁾. Ainsi, par exemple, un des effets obsédants dus aux impressions les plus précoces de l'humanité est le concept d'un Dieu unique et tout-puissant : « il s'agit là, il est vrai, d'un souvenir déformé, mais malgré tout réel... Dans la mesure où il est déformé, on peut l'appeler *démence* ; dans la mesure où il apporte quelque lumière sur le passé, on doit l'appeler *vérité*. La *démence* des psychopathes elle-même renferme une parcelle de vérité et la conviction du malade s'établit sur cette parcelle pour au delà se répandre sur toute la construction *démentielle* » ⁽⁵⁾. *Démence*, *rêve*, *mythe* et *religion* se rejoignent : pour Freud, ils expriment à leur manière que « l'essence profonde et éternelle de l'homme est constituée par les émotions de la toute première enfance » ⁽⁶⁾.

⁽²⁾ *La science des rêves*, Paris, 1950, p. 198.

⁽³⁾ *Moïse*, p. 154.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 194.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 195.

⁽⁶⁾ *La science des rêves*, p. 186. — Les résultats auxquels aboutit C. G. Jung sont plus optimistes que ceux de Freud. Chez Jung, en effet, la libido freudienne s'élargit, elle devient une force instinctuelle originellement indifférenciée, capable de revêtir diverses formes. Cette force est identique en chacun de nous, non pas parce qu'elle résulterait d'expériences individuelles semblables, mais parce qu'elle est une disposition *innée* et virtuellement *structurée* : Jung appelle cette force l'« inconscient collectif » et ses structures les « archétypes ». Lorsque surgit un conflit instinctuel, l'homme peut tenter de s'en libérer illégitimement : il se forge l'illusion que le conflit est inexistant, il le projette dans des formes extérieures irréelles ; ce n'est que lors de pareils refoulements que, d'après Jung, il y a *régression* vers le passé psychique. Mais il est une manière normale, naturelle, spontanée, de surmonter un conflit intérieur, sans aucun refoulement ; c'est de susciter de nouvelles formes symboliques, dont la valeur psychologique est supérieure aux formes antérieures : telles sont les créations artistiques, spirituelles, religieuses. La conscience naïve croit à l'existence réelle des formes symboliques

Dans cette interprétation freudienne, il est intéressant de rechercher comment se découvrent ces émotions de l'enfance et le besoin fondamental qui les sous-tend. Comment se fait l'exégèse d'un comportement, quelles règles d'herméneutique y applique-t-on ?

Le comportement étant le résultat d'un « travail » de déguisement, de déplacement, de condensation, il s'agit d'en faire l'« analyse » ; étant un « complexe », il s'agit d'en découvrir les éléments « simples ». Essentiellement, on demandera au sujet de s'abandonner au flux de ses souvenirs, associations, émotions, de les confier sans arrière-pensée à l'analyste. Par ce dialogue, se créera une situation nouvelle qui « répétera » à sa manière les difficultés anciennes ; celles-ci ne sont pas seulement tirées de l'oubli, mais réactualisées, revivifiées, quoique dans un autre contexte ; grâce à ce transfert, le sujet peut reconnaître leur sens, les accepter au lieu de les refouler, donc les intégrer dans sa vie ; par là, il se libère de son passé, il s'en purifie, il instaure un nouveau sens qui assume le sens latent du passé. Comme on l'a souvent souligné, la réussite de la cure psychanalytique ou l'exactitude de l'interprétation est attestée par le sujet lui-même ; c'est lui qui découvre que le sens latent est bien le vrai sens de son comportement ; il déclare : « Je l'ai toujours su ». Le sens vécu est reconnu et assumé, il est devenu sens réfléchi, il affleure à la conscience claire.

Peut-on dégager l'épistémologie présupposée par cette interprétation ? Freud ne l'a pas dégagée lui-même ; il était médecin, et non philosophe. Il s'est occupé de cas pathologiques, il a découvert une thérapeutique. On montrerait sans difficulté que, s'il innove en recherchant à des maladies psychiques des causes d'ordre psychique, son type de pensée est « causaliste », « scientifique ». En outre, s'il a entrepris dès 1897 son auto-analyse, s'il l'a poursuivie toute sa vie durant (y consacrant la dernière demi-heure de chaque journée), il n'a jamais mis en question une évidence fon-

ainsi créées ; le psychologue n'a pas à juger cette croyance qui échappe à ses méthodes ; du point de vue limité qui est le sien, il peut reconnaître l'utilité psychologique des métamorphoses de la libido et examiner, non leur vérité « métaphysique », mais leur vérité « symbolique » ; il peut admettre, comme hypothèse de travail, l'idée d'une téléologie du psychisme humain. (Cfr JUNG, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. Yves LE GAY, Genève, 1953, pp. 127-134, 380-388). Nous ne nous attardons pas davantage à la théorie de Jung, car elle demeure « neutre » au plan épistémologique où nous nous tenons.

damentale, à savoir que, même dans la vie mentale, la santé se distingue de la maladie, le normal de l'anormal ; c'est au contraire cette évidence qui justifiait ses recherches. Or pareille évidence implique, au plan de l'épistémologie, non seulement que la vérité se distingue de l'erreur, mais que celui qui possède la vérité sait qu'il la possède et peut en rendre raison. Toute l'œuvre de Freud témoigne de l'objectivité, de la précision qu'il exigeait des affirmations « scientifiques », même en psychologie pathologique. Aussi ne peut-on pas ranger Freud au nombre de ceux qui ont vraiment « revalorisé » le mythe. Sans doute, à ses yeux, le rêve, le mythe, la religion, ont un certain sens ou une certaine valeur : comme le rêve protège le sommeil en réalisant de façon symbolique des désirs insatisfaits, le mythe et la religion, névroses collectives, permettent de faire l'économie d'une névrose individuelle. Mais autant dire qu'ils n'ont pas vraiment en eux-mêmes de sens ou de valeur, mais qu'ils constituent, *pour qui sait les interpréter*, une matière de choix : notre connaissance de l'homme se trouve considérablement enrichie, non par le rêve ou le mythe, mais par l'interprétation scientifique du rêve ou du mythe. Ajoutons qu'en rapprochant mythe et religion, Freud n'a pas davantage revalorisé le mythe ; il a plutôt dévalorisé la religion en la considérant, elle aussi, comme un produit de la conscience pathologique.

Ne peut-on en conclure que l'interprétation freudienne mérite d'être appelée une interprétation allégorique de type psychologique ? A première vue, cette conclusion semble injustifiée ; ce qui frappe d'abord, en effet, c'est la différence entre l'interprétation freudienne et l'allégorie classique. Différence dans la matière soumise à l'examen : Freud fait l'exégèse, non d'un simple discours, mais d'un comportement, de la conscience mythique, névrotique, religieuse. Différence dans les principes d'explication : s'il distingue deux sens, un sens manifeste et un sens latent, il n'y voit pas deux significations d'ordre cognitif, mais deux significations d'ordre affectif, l'une déguisée, l'autre démasquée. Différence, enfin, dans la méthode : il ne s'agit plus de retrouver sous des figures une vérité spéculative connue par ailleurs, mais d'amener un sujet concret à abattre le masque par lequel il se trompe lui-même et à se reconnaître sous son vrai visage ; cette conversion s'opère par un dialogue : l'analyste n'intervient pas en troisième personne, mais en deuxième personne, il reflète, il suggère, il ne sait rien d'avance, il écoute et encourage ; le sujet se remémore, comprend et accepte,

il accède ainsi à la conscience de soi. Peut-on parler d'allégorie entre un sens vécu et un sens compris ? Il semble que non.

Mais on pourrait présenter les choses autrement. On pourrait insister moins exclusivement sur la *technique* psychanalytique, souligner davantage la *doctrine*, réfléchir au lien intime qui unit doctrine et technique, comprendre que celle-ci n'est que la mise en pratique de celle-là ; en conséquence on rapprocherait étrangement connaissance de soi et science de l'homme (en général). En vérité, le freudisme vise-t-il uniquement à opérer, chez un seul et même sujet, le passage d'un sens vécu à un sens compris ? N'est-il qu'une thérapeutique qu'on s'applique à soi-même, avec l'aide d'un analyste ? D'où vient que cette technique a des prétentions universalistes ?

Si l'on tient compte de l'évidence première de Freud, concernant la distinction entre le normal et le pathologique, on a l'impression que deux forces habitent l'homme, l'affectivité et la raison. Dans le rêve, la névrose, le mythe, l'affectivité l'emporte sur la raison ; chez l'homme normal ou chez le malade guéri, elle est bridée, censurée, harmonisée avec la raison ; la guérison des malades s'opère par un dialogue, c'est-à-dire par un discours tout pénétré d'affectivité. Mais tout homme normal n'est pas nécessairement un malade guéri ; la connaissance de soi, qui est le résultat propre de la thérapeutique, implique une connaissance de l'homme en général ; réciproquement, la science de l'homme fournit les principes de la connaissance de soi : cette science de l'homme, l'analyste la possède déjà « en troisième personne », avant d'offrir son aide au malade, et dans le dialogue il l'applique à un comportement qu'il peut saisir bien qu'il n'en soit pas le sujet. Si le freudisme, comme thérapeutique à subir, n'intéresse que les malades, il intéresse les bien portants comme doctrine et comme thérapeutique à pratiquer. Le critère de validité de cette technique, le critère de vérité de cette doctrine, c'est la guérison effective des malades, la constatation qu'ils font du lien entre le sens vécu et le sens compris, constatation qu'ils expriment par les mots : « Je l'ai toujours su ». La guérison joue donc ici le rôle de l'expérience réussie dans toute science d'observation ; après avoir obtenu un nombre suffisant de résultats positifs, Freud peut déclarer bonne sa technique, vraie sa doctrine : il atteint l'universalité caractéristique de la science. Mais là où ce critère est inapplicable, la doctrine est ramenée au rang d'une hypothèse. Or n'est-ce pas le cas

pour le monde des mythes ? A quelle expérience recourir pour vérifier l'interprétation ? La théorie psychanalytique du mythe ne paraît pas s'imposer avec plus de force que les anciennes théories allégoriques ⁽⁷⁾.

On sait que le freudisme a été diversement compris. Ce n'est pas notre propos de retracer l'histoire de son évolution ; nous voudrions cependant signaler deux interprétations de la pensée de Freud, qui nous paraissent éclairantes au point de vue épistémologique et qui donnent deux significations très différentes à son allégorisme.

La première interprétation, à vrai dire, se rencontre plutôt sous la forme d'une mentalité diffuse que d'une doctrine nettement définie. Ramenée à ses éléments essentiels, elle consiste à tenir toute valeur non-vitale pour une manifestation déguisée d'un inconscient infantile ou ancestral. Tout se passe comme si l'on y abandonnait l'évidence première de l'épistémologie de Freud, à savoir la distinction nette entre le normal et l'anormal, ou encore le primat de la raison sur l'affectivité. La psychopathologie freudienne devient une théorie du psychisme normal, l'analyse du comportement maladif va servir de modèle pour une exégèse de la conscience humaine en général. Un homme bien portant est un malade qui s'ignore ; à son insu, il porte en lui les germes de bien des maladies : aucune exception n'est à faire pour les maladies mentales. La vie quotidienne en fournit déjà l'indice : « oubli de mots, lapsus, erreurs de lecture et d'écriture, oubli d'impressions et de projets, méprises et maladresses, actions symptomatiques et accidentelles, actes manqués, croyance au hasard et superstition » ⁽⁸⁾, tout cela nous rapproche des maladies plus graves, obsessions, névroses, démence. D'ailleurs ce n'est que dans cette hypothèse que l'on prend vraiment au sérieux toute attitude humaine, que l'on évite toute condamnation prématurée ; l'aliéné, tout comme nous, ignore sa maladie : ce n'est qu'à nos yeux qu'il agit de façon déraisonnable.

On l'aura compris, cette fois, c'est le Cogito, c'est la notion de vérité que l'on met en question. On opère un déplacement de

⁽⁷⁾ Voir, par exemple, Paul DIEL, *Le symbolisme dans la mythologie grecque. Etude psychanalytique*, Paris, Payot, 1952 ; *La divinité. Etude psychanalytique*, Paris, PUF, 1950.

⁽⁸⁾ Sous-titre de S. FREUD, *Psychopathologie de la vie quotidienne*.

ce qui est tenu pour « raison ». Au lieu de rechercher les vraies « raisons » dans les principes logiques et les déductions à priori, on les recherchera dans ce que jadis on appelait l'irrationnel, dans la zone obscure, inconsciente ou préconsciente de l'homme. Les vieilles « raisons » seront considérées comme des préjugés, des travestissements, des déformations, des obnubilations, des alibis ; l'ancien irrationnel, le prélogique, l'affectif, sera élevé au rang de source, de fondement, d'origine de tout savoir vrai. Le Cogito voudra dire autre chose que ce qu'il croit signifier ; la conscience devient le phénomène chiffré de l'inconscient.

Le déchiffrement de la conscience conduit ainsi à un allégorisme d'un nouveau type. Alors que l'ancien allégorisme n'était qu'un tautégorisme camouflé, ce nouvel allégorisme mérite pleinement son nom. Il ne s'agit plus de découvrir, sous un sens apparent, un sens caché parfaitement connaissable par ailleurs, de même nature que le premier et répondant à la même intentionnalité spéculative. Il s'agit cette fois de déceler, sous la conduite du sens apparent, un autre sens, différent *toto caelo* du premier, répondant à une autre intentionnalité ; ce nouveau sens n'est pas imposé du dehors, il est bien le sens *de* ce qui apparaît, mais il en est le sens profond.

On ne s'étonnera pas si un freudisme ainsi interprété en arrive à réapprécier le mythe. Toutes les expressions conscientes sont désormais des allégories de l'inconscient ; elles participent toutes à ce que l'on considérait auparavant comme le privilège exclusif du mythe, du rêve, de la démence : elles ont deux sens, un sens manifeste et un sens caché. Si le déguisement de l'inconscient est précisément dû à l'intervention de la conscience, l'écart entre ces deux sens sera d'autant plus grand que l'expression allégorique relèvera davantage de la conscience. Le mythe traduira donc l'inconscient avec moins d'ambiguïté que ne le font les pensées claires, son déguisement sera plus facile à percer que le leur. A la limite, on dira même que les éléments fondamentaux des mythes, les « mythèmes » ou les « mythologèmes », constituent un symbolisme primitif, un langage originaire de l'inconscient.

On ajoutera que l'herméneutique des mythes peut se présenter comme le type de l'interprétation de toutes les expressions conscientes, ou de l'entreprise philosophique en général. Philosopher, dira-t-on, c'est rechercher dans l'ordre du vécu un fondement à ce que la « raison claire » admet comme allant de soi. C'est mettre en question les évidences familières, chercher plus profondément

leur sens vrai ; c'est découvrir sous tout langage, sous toute spéculation, l'affectivité qui en est la motivation ultime ; c'est dénoncer, sous toute prétention à la vérité, l'expression d'un besoin, la satisfaction d'un désir.

Mais cette herméneutique soulève une question fondamentale : comment peut-elle s'interpréter *elle-même* ? Quel est le Salomon qui tranchera, à ce niveau, le débat entre la raison spéculative et l'affectivité ? Une allégorie n'est concevable que si *une* affirmation au moins est tautégorique ; il n'y a duperie que si quelque part au moins il y a sincérité ; il n'y a de masque que s'il y a au moins un visage. Comment éviter, dans cette interprétation, l'écueil du psychologisme ? Un langage peut-il être dit vrai du seul fait qu'il trahit le seul sujet qui parle ⁽⁹⁾ ?

Cette difficulté fondamentale a été remarquablement mise en relief par Paul Ricoeur. Rappelons l'essentiel de ses critiques ; par là, nous comprendrons mieux comment la seconde interprétation du freudisme se distingue de la première.

D'après P. Ricoeur, le résultat positif du freudisme, c'est de nous avoir convaincus que la conscience humaine n'est pas, comme le croyait Descartes, pure lumière, transparence sans ombre, spontanéité et liberté radicales ; en nous l'affectivité ou le besoin, l'émotion, l'habitude font échec à la pure spiritualité ; elles attestent que notre conscience est, par quelque côté, corporelle, incarnée ; elles constituent une source inépuisable d'obscurité, de ténèbres, une zone de nous-mêmes qui est nous sans être nôtre. De là le sentiment « que la conscience est un texte surchargé, que la connaissance de soi est une réflexion infinie qui ne cesse point, dans sa férocité, d'abattre des masques, de dégrader un maquillage ». Mais comment comprendre ce déchiffrement de la conscience ? « Est-il possible qu'avant tout mensonge — c'est-à-dire avant toute intention de tromper l'autre — ce que je pense et veux ait un sens caché à ma conscience, un autre sens que celui que je crois lui donner ? Est-il possible, comme l'insinuent les exemples de suggestions posthypnotiques, que mes décisions soient de fausses décisions, mes raisons des motifs postiches qui *valent pour* des motifs

⁽⁹⁾ Cfr A. LÉVY-VALENSI, *Vérité et langage, du dialogue platonicien au dialogue psychanalytique*, in *La Psychanalyse*, t. I (1956), pp. 257-274. Tout langage est vrai, si « l'erreur quant à l'objet est toujours vérité du sujet » (p. 261).

inconscients que je ne puis faire comparaître en raison de quelque empêchement mystérieux ? » ⁽¹⁰⁾.

D'après Ricœur, la pesanteur de la conscience, sa non-transparence, serait due à une certaine « matière », principalement affective ; c'est par cette matière que la conscience possède une possibilité infinie de se questionner elle-même. Seule la conscience pense ; mais elle trouve dans la matière de quoi penser, de quoi alimenter sa réflexion.

Seule la conscience pense. En cela Descartes avait raison. « C'est toujours devant une conscience non dupe qu'une conscience peut se dénoncer comme dupe : pour cette dernière conscience le sens apparent et le sens caché doivent coïncider ; il faut bien que la dernière conscience critique se prenne pour ce qu'elle se donne ; si le déchiffreur est dupe de son inconscient au moment où il dénonce les artifices de l'inconscient d'autrui, la suspicion est sans fin... Je ne pense point, sinon quand je crois que je pense et... ce je pense n'a pas d'autre sens que celui que je crois » ⁽¹¹⁾.

Mais la pensée se nourrit d'une matière préconsciente, infra-perceptive, infra-mémorielle, infra-affective. Le rêve, par exemple, n'a pas, *comme tel*, un sens que l'on pourrait ultérieurement « retrouver ». Il « n'est une pensée complète qu'au réveil, quand je le raconte ; il n'est d'image complète, c'est-à-dire de représentation de l'irréel, que sur fond de réel et en forme de récit ; le rêve n'était pas ce récit, moins la qualité de conscience. Qu'était-il ? Cela est difficile à dire, puisque je ne peux en parler qu'au réveil, dans un souvenir visant mon être nocturne à partir de mon être de veille... Si maintenant le rêve rêvé, visé dans une pensée de veille, reçoit du psychanalyste un sens, ce sens latent, énoncé lui aussi dans un récit, mais dans un récit cohérent, n'était pas présent sous cette forme 'dans l'inconscient du dormeur'. Les désirs énoncés dans le langage de la veille, — la haine du père, l'amour de la mère, le retour au sein maternel, etc. — ne sont des désirs que pensés par le psychanalyste ou par le sujet lui-même quand il les adopte... La conscience nocturne, sauvée elle-même par la conscience de veille, a bien *de quoi* susciter le récit du réveil, *de quoi* susciter le thématisme post-onirique, *de quoi* susciter l'exégèse cohérente de l'analyste : mais c'est l'analyste qui pense, qui est intelligent,

⁽¹⁰⁾ P. RICŒUR, *Philosophie de la volonté*, t. I, Paris, 1949, pp. 351, 352.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 379.

et après lui son patient » ⁽¹²⁾. En bref, « la psychanalyse n'est qu'une hylétique de la conscience ; elle doit rester subordonnée à la phénoménologie de ses intentions » ⁽¹³⁾.

La conclusion pratique de cette interprétation du freudisme rejoint, semble-t-il, celle de Freud lui-même : d'après P. Ricœur, « c'est avec la plus grande prudence qu'il faut user de la psychanalyse lorsqu'elle n'a pas à faire à des productions *dérégées*, mais aux créations supérieures de la conscience. Dans le cas du rêve, de la névrose, le 'sens latent' formé par le psychanalyste au cours de l'interprétation et par le malade dans le défoulement avait une valeur de délivrance qui était la raison même de la thérapeutique analytique. De ce point de vue on peut dire que le 'sens latent' est un *meilleur* sens que le 'sens apparent' à cause de sa valeur curative. Mais devant un poème, par exemple, le sens que *forme* le psychanalyste est un moindre sens par rapport à celui que le poète a *donné* et qui se réfère aux fins esthétiques de l'œuvre d'art » ⁽¹⁴⁾.

Mais alors se pose la question décisive : comment distinguer les productions « *dérégées* » de la conscience et ses créations « normales » ou « supérieures » ? Plus précisément, va-t-on ranger les mythes dans la première de ces catégories, ou dans la seconde, et pourquoi plutôt dans l'une que dans l'autre ? A ces questions, on ne trouve pas plus de réponse chez Ricœur que chez Freud ; mais, tandis que celui-ci dévalorisait les mythes, celui-là s'efforce d'en tirer parti, comme nous aurons l'occasion de le voir plus loin.

A côté de l'interprétation courante du freudisme, qui voit dans la raison un déguisement de l'affectivité, il en est une autre qui, tout en s'écartant pareillement du rationalisme classique, n'entend pas sacrifier pour autant l'évidence rationnelle. Nous songeons à la tentative de ceux qui croient retrouver chez Freud l'inspiration de deux maîtres de l'époque contemporaine, Hegel et Husserl. D'un mot, chez Freud comme chez Hegel et chez Husserl, la compréhension n'est pas la saisie intuitive d'un donné immédiatement présent, mais la recherche d'un sens caché dans les méandres d'une histoire.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, pp. 365-366.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 380.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 380.

D'après le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit*, la conscience ne possède pas d'emblée la vérité dans la pleine possession de soi. A l'origine, la conscience humaine est une « conscience naturelle » ; elle voit mais ne se voit pas ; en connaissant, elle méconnaît ; en ce sens, « on pourrait donc parler d'une certaine inconscience ontologique de la conscience... Mais n'oublions pas que méconnaître, ce n'est pas complètement ne pas connaître ; méconnaître, c'est connaître pour pouvoir reconnaître, et pour pouvoir dire un jour : je l'ai toujours su » ⁽¹⁵⁾. La conscience n'accède à cette reconnaissance, elle ne devient conscience de soi qu'en parcourant un certain itinéraire, en entreprenant ce voyage qui s'appelle l'expérience ; il lui faudra en particulier se refléter dans une autre conscience, la transformer et se laisser transformer par elle ; ce recours à l'*alter ego* est indispensable, à telle enseigne qu'on peut dire que « l'essence de l'homme est d'être fou, c'est-à-dire d'être soi dans l'autre, être soi par cette altérité même » ⁽¹⁶⁾. Sur ce chemin interminable, dans cette dialectique sans fin, il n'y a pas, pour nous, de vérité absolue et définitive, de jugement divin que nous puissions nous approprier ; mais il y a un dévoilement progressif de la vérité. Ce dévoilement « s'effectue par l'intercommunication des consciences-de-soi humaines, par la reconnaissance mutuelle et par le langage qui se substitue au problème même de Dieu » ⁽¹⁷⁾. La vérité s'identifie au sens que « nous » pouvons dégager et « nous », c'est l'ensemble des hommes qui dialoguent, c'est « le mouvement à jamais inachevé d'une histoire », c'est « un nous qui est tel qu'on peut dire à la fin : il n'est pas sans nous » ⁽¹⁸⁾.

Comme entre Freud et Hegel, on peut relever des analogies entre Freud et Husserl. Pour ce dernier aussi, la vraie raison est latente ; elle se laisse découvrir par l'épochè, par la suspension des thèses réalisantes et objectivantes ; mieux, une genèse intentionnelle est requise pour que se dévoile progressivement un sens ; car ce sens n'est pas une entité intemporelle, un noumène, mais la reprise d'un passé en vue d'un agir ultérieur. Tant chez Husserl que chez Freud, comprendre un sens « consiste à le ramener à ses

⁽¹⁵⁾ J. HYPOLITE, *Phénoménologie de Hegel et psychanalyse*, in *La Psychanalyse*, t. III (1957), p. 19.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 25.

⁽¹⁷⁾ *Ibid.*, p. 18.

⁽¹⁸⁾ *Ibid.*, p. 32.

origines premières et à déchiffrer l'enchaînement des sens successifs qui l'ont modelé et surchargé au cours de son histoire... Un sens se révèle donc à celui qui saisit le point d'insertion des phénomènes dans l'enchaînement des sens qui se heurtent et se groupent, se repoussent et se nouent » ⁽¹⁹⁾.

Ainsi comprise, la méthode de Freud rejoint la méthode d'une phénoménologie conçue, non comme simple description éidétique, mais comme genèse compréhensive. Elle échappe dès lors aux reproches d'irrationalisme et de psychologisme ; si elle met en question les évidences « rationnelles » immédiates, ce n'est pas pour les dissoudre dans l'affectivité ou dans l'inconscient, c'est au contraire pour accéder à une vérité qui est encore de l'ordre de la raison mais, comme on dit, d'une « raison élargie ». Y a-t-il encore de l'allégorisme dans cette démarche ? Du fait que le progrès s'effectue par un recours à l'histoire, il nous semble qu'il enveloppe un allégorisme subtil, qu'on ne saurait comparer à aucun autre.

Comme l'exégèse des mythes est, dans cette perspective, la tâche propre du phénoménologue, les questions qu'elle soulève sont celles-là mêmes que soulève la méthode phénoménologique chez Hegel et chez Husserl. Nous ne pouvons nous y attarder ; signalons-en cependant l'une ou l'autre, inévitables dans une exégèse des mythes. — D'abord, si le comportement mythique doit se comprendre par son histoire, quel rapport y a-t-il entre l'histoire « intentionnelle » et l'histoire « empirique » ? Comment se soudent ici les faits et leur signification ? — En outre, si l'on veut sauvegarder l'évidence privilégiée du Cogito, ne doit-on pas élaborer une éidétique avant d'entreprendre une genèse intentionnelle ? Peut-on remonter vers le passé et y déceler des sens cachés sans partir du présent et de significations manifestes ⁽²⁰⁾ ? Or de quel *eidos* du mythe part-on avant d'en retracer l'histoire ? Par rapport à cet *eidos* initial, comme d'ailleurs par rapport au sens final et plénier, les sens cachés ne prendront-ils pas figure d'allégories ? — Enfin, une fois compris, le mythe vécu n'est-il pas définitivement dépassé, et donc dissous comme mythe ? La vérité partielle qu'il contenait n'est-elle pas récupérée intégralement dans la vérité plus large que l'on obtient

⁽¹⁹⁾ A. VERGOTE, *L'intérêt philosophique de la psychanalyse freudienne*, in *Archives de philosophie*, 1958, p. 43.

⁽²⁰⁾ Cette remarque est faite avec insistance par H. DUMÉRY, *Philosophie de la religion*, t. II, Paris, PUF, 1957, pp. 13 note 1, 82 note 1.

par sa médiation ? La philosophie dispense du mythe, si le mythe n'est qu'une étape, — étape nécessaire, sans doute, — sur le chemin de la vérité ⁽²¹⁾.

Théorie existentielle

Il est temps d'en venir à une dernière théorie, qu'on devrait appeler la théorie « ontophanique » des mythes, mais que nous désignerons d'un terme plus familier : nous parlerons de « théorie existentielle ».

Comme la théorie phénoménologique reprenait l'ancien tautégorisme, comme la théorie psychanalytique transposait l'ancien allégorisme, ainsi la théorie existentielle nous paraît prolonger l'ancien symbolisme. Ce qui la différencie de ce dernier, c'est la valeur qu'elle reconnaît aux symboles que sont les mythes. Elle n'en fait plus une connaissance approchée, inférieure en dignité à la connaissance philosophique ; elle les considère comme l'unique langage capable d'exprimer l'être.

Pour illustrer cette théorie, nous étudierons la position de Karl Jaspers. Nous l'introduirons par celle de Georges Gusdorf. Nous tenterons de l'apprécier et de la compléter grâce aux remarques critiques et aux vues nuancées de Mikel Dufrenne et de Paul Ricœur.

A vrai dire, c'est après bien des hésitations que nous nous sommes décidé à citer en premier lieu Georges Gusdorf. Nous avons hésité, parce que son ouvrage, *Mythe et métaphysique* ⁽¹⁾, en dépit de son titre prometteur et de sa très riche documentation, n'apporte guère de clarté. Mais peut-être cette confusion même sera-t-elle éclairante à sa manière, en nous aidant à mieux voir la complexité du problème.

G. Gusdorf distingue trois types de consciences. D'abord, la « conscience mythique », décrite ici avec les mêmes caractéristiques que celles qu'avait dégagées l'interprétation phénoménologique.

⁽²¹⁾ Ces questions gagnent en importance lorsqu'on rapproche religion et mythe ; la réponse qu'on y fera sera sans doute différente selon que l'on s'inspirera de la phénoménologie de Hegel ou de celle de Husserl.

⁽¹⁾ *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie* (Bibl. phil. scient.), Paris, Flammarion, 1953.

Ensuite, la « conscience rationnelle », avec ses découvertes propres : histoire, universalité scientifique, moi rationnel, monde intelligible, Dieu des philosophes. Enfin, la « conscience existentielle », qui saisit le moi concret, incarné et libre, le monde vécu, autrui, le Dieu vivant, d'un mot les thèmes principaux d'une philosophie de l'existence.

Par les nombreux exemples qui illustrent cette description, le lecteur a le sentiment que ces trois types de consciences correspondent à trois étapes du développement historique de l'humanité : la conscience mythique caractérise le primitif, la conscience rationnelle est née avec Socrate, la conscience existentielle est mise en relief par les philosophes existentialistes contemporains. Seulement, cet évolutionnisme qui rappellerait à sa manière celui d'Auguste Comte est ébranlé dès que l'on remarque que la « conscience existentielle » se rapproche de la « conscience mythique » au point de s'identifier avec elle ou presque ; elle n'est que le retour de la conscience mythique après qu'elle a été refoulée par la raison.

La question est évidemment de savoir quels sont exactement les rapports entre la conscience mythique et la conscience existentielle ou métaphysique. Cela revient à savoir quels sont les éléments *valables* dans le mythe. Apparemment, à en juger d'après son titre, c'est l'objet même de l'ouvrage, *Mythe et métaphysique* ; or, sur ce point précis, on ne trouve guère de réponse.

L'auteur se contente, en effet, de faire le procès du rationalisme, en considérant l'existence, le vécu, les valeurs, comme source de toute justification, et le mythe comme conscience originaire de l'existence. Ainsi, il montre que la pensée rationnelle a échoué dans son effort pour se constituer en discipline parfaitement autonome, sans lien avec l'existence ; l'histoire objective des historiens admet à son insu des jugements de valeur, des présupposés légendaires ; de même, la science recourt implicitement à des mythes divers, le déterminisme, l'évolutionnisme ; plus généralement, la raison est historique, elle utilise la culture, et elle dépend en outre de l'option personnelle du philosophe : « le parti de la raison est toujours un parti parmi d'autres » (p. 261). Comparée au mythe, la pensée rationnelle apparaît ainsi comme une pensée limitée et seconde ; elle se trouve toujours « dans la nécessité d'admettre un certain nombre de présupposés qui définissent et orientent l'affirmation de l'être dans le monde. Le mythe désigne ce mode de vérité qui n'est pas établi en raison, mais plutôt reconnu par une adhésion en laquelle

se dévoile une spontanéité originaire de l'être dans le monde » (p. 235). Le mode de compréhension mythique se présente « comme un comportement, ou comme un pressentiment spontané de la réalité » (p. 239) ; c'est « un sens du réel » (p. 243). A tort on en a fait le sens de l'irréel, de l'imaginaire. « L'imagination, la fonction fabulatrice, ne sert en fait que de moyen d'expression. C'est un des organes de la conscience mythique. Aussi bien faudrait-il restituer une signification plus fondamentale à l'exercice de ce pouvoir qui n'est pas seulement un mode d'irréalité, mais d'abord l'affirmation d'un dynamisme issu des origines mêmes de l'être, et dans lequel s'expriment les grands rythmes vitaux. L'imagination dessine à tout instant l'horizon de l'activité. Elle nous insère dans le monde, bien plus qu'elle ne nous en détourne... Aussi la conscience mythique ne saurait-elle être condamnée comme un ordre de l'irrationnel ou de l'arbitraire, comme une source de représentations frauduleuses qui abusent de notre confiance. Si la validation discursive fait défaut, cela ne signifie pas pour autant que le mythe ne comporte aucun critère. La force même de sa prise sur l'homme prouve qu'il doit impliquer avec lui sa preuve. La vérité du mythe est attestée par l'impression globale d'engagement qu'il produit en nous. Nous ne justifions pas le mythe, c'est lui, bien plutôt, qui nous justifie. Il éclaire une situation où brusquement nous avons conscience de nous retrouver dans une ambiance familière. La vérité du mythe nous réintègre dans la totalité, en vertu d'une fonction de reconnaissance ontologique » (pp. 248, 249).

Par nature, mythe et philosophie existentielle semblent dès lors coïncider. « Si la mythologie est une *première métaphysique*, la métaphysique doit être comprise comme une *mythologie seconde* » (p. 265). Qu'est-ce, en effet, qu'une philosophie ? « On appelle philosophie, chez tous les hommes, si simples soient-ils, les principes élémentaires traduisant la justification que se donne la personne de sa place dans le monde et de son accord avec l'univers. Fruste ou élaborée, ce que la réflexion recherche, c'est toujours un état de paix, de soi à soi, de soi aux autres et de soi au monde, — principe d'une orientation ontologique, en foi de quoi l'homme se trouve à l'aise dans son paysage. En ce sens, la fonction de la philosophie n'est pas différente de la fonction du mythe » (p. 266). La tâche propre du philosophe est l'élucidation de la condition humaine ; la philosophie doit remonter de la conscience réflexive à la conscience mythique, car celle-ci traduit le fond même de

l'homme, elle constitue « en dernier ressort, le foyer de toutes les affirmations de transcendance » (p. 285), elle « désigne l'instance suprême, régulatrice de l'équilibre ontologique de l'homme » (p. 286) ; la pérennité des mythes « atteste la pérennité même de la réalité humaine » (p. 283), leur variation reflète l'« histoire de la transcendance », l'évolution de la culture (p. 286). Le mythe est au cœur de l'entreprise philosophique, s'il est vrai que la philosophie est avant tout recherche de l'être. « L'être se justifie par soi, tandis que la raison est ce qui, justifiant tout, ne saurait se justifier soi-même. Il ne saurait y avoir d'ontologie sans recours à une conscience des valeurs qui procède d'une nécessité non réductible au simple mouvement de l'esprit. L'évidence première qui fonde toute métaphysique est donc dévoilement d'un parti-pris de l'être... Le philosophe est sans doute l'homme de la vérité, mais cette vérité est sa vérité, l'apaisement de ses inquiétudes, le chemin propre de son accomplissement. L'œuvre du penseur ne diffère pas de celle de l'artiste qui, en créant un monde nouveau, ne fait que déchiffrer péniblement le sens de sa propre destinée » (p. 268). Dans ce déchiffrement, le rôle de la pensée rationnelle est secondaire : « la nécessité logique, l'intelligibilité discursive n'apportent guère qu'une règle du jeu pour la mise en forme intellectuelle » (p. 279).

Si mythe et métaphysique s'identifient, si l'un et l'autre cherchent à élucider l'être, on peut dire aussi, en infléchissant le sens des mots, que tous deux sont œuvre de *raison*, — non d'une raison étroite, rationaliste, qui évacue l'être, mais d'une raison élargie qui le retrouve comme le fondement dernier de toute pensée. Dès lors, « le mythe n'est pas la fin de la raison, mais plutôt son commencement » (p. 284). La conscience mythique, loin d'être « un renoncement à la raison », est « un élargissement », « un enrichissement de la raison » (p. 281).

Ces formules ne recèlent guère d'ambiguïté, dès qu'on admet l'équation initiale selon laquelle le mythe est une première philosophie existentielle, la métaphysique une seconde mythologie. Mais, chose étrange, après avoir constamment identifié mythe et métaphysique, l'auteur les distingue : la métaphysique serait une mythologie *critique*, elle impliquerait l'intervention *purifiante* de la réflexion. Après avoir exalté le mythe, il écrit : « L'impérialisme du mythe expose la communauté aux plus graves dangers. Il appartient à la critique de veiller à éviter les entraînements de cet ordre... Les mythes ne doivent donc être acceptés qu'à titre indicatif et

sous bénéfice d'inventaire. La philosophie n'est nullement appelée à devenir une mythologie, une compilation des fables de tous les temps. Plutôt, il lui appartient d'accueillir le témoignage de la mythologie, et de chercher à en déchiffrer le sens... Et la raison concrète ne doit pas sonner le glas de la mythologie ; plutôt elle doit se donner pour tâche une sorte de reprise des mythes, une légitimation et une discrimination. Les mythes énoncent la matière de la réalité humaine, les valeurs à l'état sauvage, et par là ils signifient indistinctement le meilleur et le pire... Le rôle de la raison critique sera donc un rôle de purification. Elle doit faire passer l'homme, par l'authentification de ses valeurs, de la nature à la culture, c'est-à-dire à la morale » (pp. 281-284).

Comment la réflexion critique va-t-elle exercer ce rôle de discrimination, de purification des mythes ? Rien, dans l'œuvre de Gusdorf, ne permet de le soupçonner. Or là est pourtant le vrai problème. Ce n'est qu'une fois qu'on aura obtenu une réponse à ce problème que l'on comprendra pourquoi la philosophie ne peut rejeter le mythe comme l'a fait le rationalisme, pourquoi elle doit au contraire s'en nourrir, le respecter, y discerner une première expression de valeurs authentiquement humaines, une préfiguration de la métaphysique existentielle, une voie d'approche vers l'être. En fait, G. Gusdorf procède à la manière des anciennes théories : il juge le mythe au nom d'une vérité qu'il croit posséder. Certes, chez lui, ce jugement n'aboutit pas, comme dans les théories anciennes, à une condamnation du mythe, mais à un acquittement. Cependant, l'essentiel n'est pas de savoir quel est le verdict, mais ce qui le justifie.

L'intérêt de *Mythe et métaphysique*, c'est qu'en dépit de confusions nombreuses, le problème de la conciliation entre mythe et réflexion se trouve posé : « Il y a pour l'homme moderne deux aliénations possibles, l'aliénation du mythe et l'aliénation de l'intellect, deux infidélités à la condition humaine... Le problème semble donc être en fin de compte celui de la sagesse, comme expression de la réalité humaine. Il ne peut être résolu que dans la juste conscience du rôle réciproque de l'élément mythique et de l'élément réfléchi dans la constitution de l'être dans le monde. Le sens même de la raison doit être celui d'une composition des influences, d'une architecture mettant en place chacune des exigences fondamentales de la vie personnelle » (pp. 189, 190).

L'interprétation existentielle du mythe prend une tout autre allure lorsqu'elle est élaborée dans le cadre d'une ontologie qui ne se réduit pas, comme chez Gusdorf, à une anthropologie concrète. Sous le nom d'« ontologie », on peut grouper les réflexions contemporaines qui ne se limitent pas à souligner l'originalité de la réalité humaine, la liberté, l'incarnation, l'« existence », mais qui se soucient également d'une Réalité indicible à laquelle s'ordonne la liberté humaine. Cette Réalité, on la nomme la Transcendance (Jaspers), le Mystère ontologique et le Toi absolu (Marcel), l'Acte (Lavelle), l'Être (Heidegger). Elle est au delà de toutes les déterminations intelligibles ; elle est au delà du discours, de tout discours ou du moins de la prose de la vie quotidienne, de la science, de la critique, de la spéculation classique ; seule la poésie peut tenter de l'exprimer ⁽²⁾, ou, mieux encore, le silence. Elle ne peut faire l'objet d'un « savoir », d'une « doctrine » ; elle ne se révèle qu'à une « foi », une « expérience », une « intuition », une « pensée au delà de toute pensée ».

C'est dans ce cadre que l'interprétation existentielle du mythe apparaît comme une transposition, avec changement de signe, de l'ancienne théorie du symbolisme. Le monde du mythe ne définit plus le domaine du probable, voisinant avec celui de la vérité philosophique ; le mythe et le savoir deviennent tous deux des « index » orientant la liberté vers la Transcendance ; celle-ci les relativise l'un et l'autre. Comme exemple-type de cette interprétation, nous avons choisi l'œuvre de Karl Jaspers, telle que l'exposent Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur.

Pour Jaspers, philosopher c'est transcender, dépasser toute objectivité pour accéder à la Transcendance. La philosophie est l'œuvre de la liberté ; celle-ci peut tout contester, tout dissoudre, déceler dans la nature, dans l'histoire, dans la conscience en général, dans la liberté même, un au-delà auxquelles elles renvoient ; elle peut les saisir comme apparences, comme reflets, mais comme apparences et reflets de quelque chose d'autre. Les interpréter tautologiquement ou phénoménologiquement, ce serait les substantifier, terminer à ces « vis-à-vis de la conscience » l'intentionnalité de la réalité humaine. Les interpréter allégoriquement, en tenter l'exé-

⁽²⁾ En ce qui regarde le pouvoir révélateur de la poésie, l'ouvrage français le plus suggestif, et d'ailleurs le plus fréquemment cité, est celui de G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958.

gèse, ce serait croire que l'Autre auquel elles renvoient peut être dit en langage clair, ou même simplement dit. En réalité, il faut, non les interpréter, mais les transcender, accéder par elles à une vision silencieuse. Elles constituent, pour qui sait l'entendre, le langage immédiat de la Transcendance, la « langue de l'être », le « chiffre originel » qui à la fois révèle et masque l'être.

Tandis que l'être parle un langage immédiat et ineffable, l'homme recueille pour s'exprimer des formules transmises par une tradition et conservées au sein d'une communauté ; tels sont les mythes, les dogmes religieux, les spéculations philosophiques : ils constituent une « langue humaine » qui médiatise la présence des chiffres originels. Pour parler cette langue humaine, je dois la reprendre, me l'approprier, la référer à la langue de l'être. Dououreux problème, car cette langue humaine n'a plus l'unité des chiffres originels ; elle ne se réduit pas au « fonds religieux de l'humanité », à « une sorte de constante ou de forme-mère de la religion que l'on demanderait à la sociologie religieuse d'extraire de la masse des mythes » ; elle « est déjà brisée entre plusieurs langues ; la tradition est multiple ; il n'y a pas de religion unique » ⁽³⁾. Je dois m'insérer dans la tradition, sans verser dans la superstition. Je dois m'approprier cette langue humaine, sans l'objectiver, sans l'interpréter de façon tautégorique ou allégorique. Je dois croire, et en même temps reconnaître que je ne saisis qu'une vérité partielle, admettre que d'autres saisissent d'autres significations, respecter la vérité des autres. Faux comme savoir, le mythe est toujours vrai comme langue de la Transcendance révélée ; de même, la religion est fautive comme dogme, mais vraie comme chiffre mythique ; de même encore, la spéculation philosophique est fautive comme science, mais vraie comme chiffre. Un chiffre ne peut être élucidé en lui-même ; la vérité qu'il révèle ne peut être saisie en dehors de lui.

Parmi les chiffres mythiques, il en est un qui occupe une place à part ; il est tellement proche du chiffre originel qu'il s'identifie presque à la transparence première de l'être. Ce chiffre mythique exceptionnel, c'est l'œuvre d'art, lorsqu'elle ne « représente » plus aucune figure particulière, mythique ou religieuse, Apollon ou le Christ souffrant ; elle devient alors le témoin de la Transcendance

⁽³⁾ M. DUFRENNE et P. RICŒUR, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Ed. du Seuil, 1947, pp. 300-301.

immanente pour qui le divin se trouve dans la transmutation même du réel. « La réalité même, illuminée par la Transcendance : ainsi sont les paysages et les choses pour Van Gogh : présentes et mythiques. Devant les tableaux de Van Gogh, je reconnais cette nostalgie que j'éprouve parfois devant le monde même ; j'aspire à quelque chose qui n'est pas là et pourtant cachée dans ce monde qui est là ; non pas que mon 'sens du réel' ait fléchi, atteint par quelque névrose ; non je ne manque pas de réalité, je conjure la Transcendance » ⁽⁴⁾.

On aura retrouvé, sous-tendant cette interprétation, une notion de vérité qu'on peut appeler « existentielle ». Comme chez Gusdorf, elle « a pour critère, non la contrainte intellectuelle..., mais ce que je suis au sens le plus large, ou, ce qui revient au même, le pouvoir de me faire par la liberté. Dès l'abord, l'accent est déplacé du contenu de l'affirmation sur la qualité de l'être qui affirme ; le vrai ne concerne les contenus que par irradiation du sujet à l'objet » ⁽⁵⁾. Mais, à la différence de ce qu'elle était chez Gusdorf, la liberté débouche ici sur une Transcendance ; elle échappe ainsi à l'arbitraire. On n'atteint pourtant nulle part de vérité absolue ; la vérité demeure historique et partagée entre plusieurs perspectives ; entre les diverses vérités, comme entre les libertés, il y a, à la fois, respect mutuel, dialogue, communication, mais aussi opposition, combat. Comme l'être, la vérité est déchirée, brisée, au niveau humain ; nous vivons dans un monde cassé. Nul n'a le monopole du vrai ; nul n'est le tout de l'être.

Un mot de Jaspers résume peut-être mieux que tout autre son épistémologie : « Nous avons perdu la naïveté ». Cela signifie d'abord, à l'encontre de l'ancienne épistémologie, que nous ne possédons pas la vérité, entendons : la vérité absolue, totale ; nous ne pouvons condamner ceux qui ne pensent pas comme nous. Mais cela signifie en outre, à l'encontre de l'épistémologie récente à l'œuvre dans la description phénoménologique, que nous n'atteignons pas des vérités objectives partielles ; il n'y a pas lieu de se demander, à la manière de Lévy-Bruhl ou de van der Leeuw, comment se concilient pensée mythique et pensée rationnelle, car l'une et l'autre sont dépouillées de leur caractère de croyance naïve, immédiate, bloquée sur son objet. Par ailleurs, on veut dépasser le

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 302.

⁽⁵⁾ *Ibid.*, p. 195.

subjectivisme inhérent à l'interprétation psychanalytique et à celle de Gusdorf : la vérité ne s'explique pas par l'homme seul. Toute vérité humaine est approximation, chiffre, d'une intuition fondamentale et inexprimable ; elle procède de libertés finies orientées vers une Transcendance.

L'interprétation existentielle du mythe et la notion de vérité qui y est sous-jacente font surgir, aussi bien que les théories précédentes, la question épistémologique fondamentale : comment cette conception peut-elle rendre raison *d'elle-même* ? Si les religions, les mythes, les spéculations ne sont que des voies d'approche, diverses et multiples, de la Transcendance, si elles n'ont aucune autonomie mais doivent être replacées dans le mouvement de la liberté vers un Innommable, comment comprendre l'élaboration même d'une philosophie comme celle de Jaspers ? En d'autres mots, n'a-t-on pas fait à la rationalité une part trop réduite ? Pour qu'une philosophie existentielle demeure « philosophique », ne faut-il pas concilier liberté et objectivité, existence et rationalité ?

Cette question, que nous avons rencontrée dans l'interprétation « phénoménologique » et dans l'interprétation « psychanalytique » du mythe, Dufrenne et Ricoeur la posent explicitement au terme de leur exposé de la philosophie de Jaspers. Arrêtons-nous un instant aux « réflexions critiques » qui leur sont communes ; outre leur intérêt doctrinal, elles nous permettront de mieux comprendre la position propre de chacun de leurs deux signataires.

Pour Dufrenne et Ricoeur, « une philosophie est par principe rationnelle » ⁽⁶⁾ ; elle n'est ni un journal intime, ni une confidence, ni une confession. Elle présuppose que le philosophe ne constitue pas, en dépit de son individualité et de son originalité, une « exception » radicale, mais qu'il garde une ressemblance foncière avec tout homme. Or « qu'est-ce que la raison, sinon le *semblable* qui imprègne *l'exception* ? » ⁽⁷⁾. Il n'y a pas de philosophie « sans la conviction que l'individu est le délégué de tous » ; en d'autres mots, « ce n'est jamais le philosophe seul qui persuade, mais aussi la philosophie » ⁽⁸⁾. — Cette universalité à laquelle prétend toute philosophie implique qu'il faut réconcilier liberté et objectivité, non les

⁽⁶⁾ *Ibid.*, p. 386.

⁽⁷⁾ *Ibid.*, p. 337.

⁽⁸⁾ *Ibid.*, pp. 373, 374.

opposer radicalement. La liberté dissout une certaine objectivité, celle du rationalisme et de la science, mais non toute objectivité ; si la liberté est surgissement, elle doit aussi être « œil et regard » ⁽⁹⁾. « La philosophie ne convainc que par la part de vérité dont le philosophe est le *témoin* » ⁽¹⁰⁾ ; philosopher, ce n'est pas s'approprier les chiffres, les transcender, mais les attester sans les détruire.

Souligner l'intervention nécessaire de la raison, ce n'est pas pour autant retourner au rationalisme. On ne peut méconnaître le grand mérite de la philosophie existentielle, qui est « d'avoir introduit en philosophie le pouvoir révélateur du sentiment », « d'avoir accueilli les grands thèmes de l'amitié, de la mort, de l'histoire, du corps, de la faute, du défi, de la confiance, du suicide, bref de l'homme concret » ⁽¹¹⁾. Ce qu'il faut, c'est refuser le choix entre le concret et l'universel, entre le profond et le clair, l'originel et le rationnel, la vie et le système, l'ontologie et la philosophie du sujet.

Pour Dufrenne et Ricœur, — surtout, semble-t-il, pour Ricœur, qui affectionne cette formule, — la clé de la conciliation entre l'existence et la raison se trouve dans une réflexion rationnelle dont l'existence concrète constitue le *point de départ*. Toute philosophie s'élabore « à partir d'un premier noyau d'expérience qui en est la source vivante et assure la liaison de ses parties, mais qui n'est pas d'ordre logique... C'est à partir d'une unité devinée, pressentie, reconnue par le 'cœur', que la raison tente d'exprimer... ce qui en peut être dit et qui reste incaractérisable » ⁽¹²⁾. Cette expérience originelle n'est pas, comme chez Jaspers, celle d'un monde irrémédiablement déchiré, mais d'un monde unifié, réconcilié. C'est dire qu'elle est d'essence religieuse : elle comporte « un rapport personnel avec Dieu, amorcé par la faute, constitué par le pardon, et caché au cœur de la prière » ⁽¹³⁾. La retrouver, c'est retrouver une naïveté première, un esprit d'enfance, à partir duquel sera possible « la maturité du discours » ⁽¹⁴⁾.

Cette expérience religieuse rend seule possible la philosophie :

⁽⁹⁾ *Ibid.*, p. 353.

⁽¹⁰⁾ *Ibid.*, p. 378. Nous soulignons.

⁽¹¹⁾ *Ibid.*, p. 341.

⁽¹²⁾ *Ibid.*, p. 385. Nous soulignons.

⁽¹³⁾ *Ibid.*, p. 391.

⁽¹⁴⁾ *Ibid.*, p. 393.

« la possibilité de la philosophie dépend de la primauté de la conciliation sur la déchirure : c'est l'union de l'âme et du corps qui porte tous les conflits de la nature et de la liberté ; c'est le don de l'être à la liberté qui porte le défi lui-même ; c'est enfin l'unité de création qui porte tous les rapports d'opposition entre l'être empirique et l'être en soi et toute la dialectique négative par laquelle les déterminations se surmontent dans l'absolu : la *theologia negativa* a pour point de départ et pour point d'arrivée l'omniprésence divine. Tel est, selon nous, l'acte de naissance et l'acte d'espérance de la philosophie » ⁽¹⁵⁾. La philosophie qui se constituera à partir de cette conviction vécue n'aura « pas à choisir entre le dogmatisme qui ne permet que des disciples et des ennemis et point d'amis, et le subjectivisme qui accorde à chacun sa vérité. Entre posséder la vérité et choisir sa vérité, il y a l'espérance d'avoir accédé à de la vérité » ⁽¹⁶⁾. La réconciliation obscurément vécue au point de départ est le gage de la réconciliation eschatologique qu'on obtiendra au terme ; nous, nous sommes dans l'entre-deux : l'historicité de la philosophie tient à notre incarnation et à notre culpabilité ; mais la part de vérité dont elle témoigne tient au fonds originel dont elle est l'expression.

Mikel Dufrenne et Paul Ricœur ont développé, chacun pour son compte, les remarques critiques qu'ils avaient rédigées ensemble et signées tous deux au terme de leur étude sur la philosophie de Jaspers ⁽¹⁷⁾. Signalons les éléments nouveaux qu'ils apportent.

D'abord, l'un et l'autre demeurent dans la ligne de ce que leur a appris une lecture critique de Jaspers : le mythe est un chiffre de la Transcendance, il n'a pas son sens en lui-même (comme pour la croyance naïve ou le tautégorisme), mais il révèle d'une certaine façon l'Être. Comment le révèle-t-il ? Comment discerner en lui l'élément valable ? Quel rôle la philosophie joue-t-elle dans ce discernement ?

D'un mot, le progrès que nos deux auteurs réalisent par rapport à Jaspers est le suivant : ils étendent à un élément du langage

⁽¹⁵⁾ *Ibid.*, p. 388.

⁽¹⁶⁾ *Ibid.*, p. 378.

⁽¹⁷⁾ M. DUFRENNE, *La mentalité primitive et Heidegger*, in *Les Etudes philosophiques*, t. 9 (1954), pp. 284-306. — P. RICŒUR, « Le symbole donne à penser », in *Esprit*, t. 27 (1959), pp. 60-76

humain le privilège que Jaspers ne reconnaissait qu'au seul réel et à l'œuvre d'art : ils en font un chiffre *originel* de la Transcendance, ils l'élèvent au rang de la *langue de l'être*. Cet élément exceptionnel est constitué, à leurs yeux, par les mythologèmes, c'est-à-dire par les thèmes fondamentaux des mythes. Les mythes demeurent une simple langue humaine, mais les mythologèmes deviennent le langage immédiat de la Transcendance. — Par ailleurs, si nos deux auteurs s'accordent à prolonger sur ce point la conception de Jaspers, ils n'entendent cependant pas de même manière le rôle de la philosophie.

M. Dufrenne, qui s'inspire également du dernier Heidegger, s'attarde surtout à souligner de multiples façons la distinction entre mythes et mythologèmes. Le mythe est œuvre de l'imagination empirique, invention aberrante, fabulation désinvolte ; il ressemble au conte, au rêve, à la superstition ; il est créé par l'homme. Mais au sein du mythe, il y a le mythologème, que l'homme n'invente pas mais dont il est plutôt le témoin, « qui s'impose à lui et en quelque sorte se dit à travers lui » ⁽¹⁸⁾. Il est le produit de l'imagination transcendantale, qu'il faut définir avec Heidegger « ce qui fait voir », ce qui « opère en l'homme cette synthèse primordiale par laquelle se constitue un champ où pourra se perdre un regard, et sans que l'homme en ait l'initiative » ⁽¹⁹⁾ ; de cette imagination, il faut dire « ce que Kant dit de la sensibilité, qu'elle est essentiellement réceptive » ⁽²⁰⁾, elle nous permet de nous ouvrir à une Présence. Le mythologème est l'imaginaire, l'invisible que l'imagination « n'invente pas, qui est en elle comme un *a priori*, invisible parce qu'il est le sens premier du visible, et dont l'obscurité et l'ambivalence attestent le caractère originaire » ⁽²¹⁾. On peut dire que cet invisible est *perçu*, si on ne limite pas la perception à la saisie du sens immédiat, superficiel, si on la considère plutôt comme la « patrie de toute vérité parce qu'elle recueille le sens total où l'imaginaire pénètre le réel » ⁽²²⁾. Le mythologème, enfin, est langage de l'Être, « parole absolue, parce qu'elle est du monde » ⁽²³⁾ ;

⁽¹⁸⁾ M. DUFRENNE, *La mentalité primitive*, p. 293.

⁽¹⁹⁾ *Ibid.*, p. 302.

⁽²⁰⁾ *Ibid.*, p. 303.

⁽²¹⁾ *Ibid.*, p. 293.

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 294.

⁽²³⁾ *Ibid.*, p. 290.

il faut prendre au sérieux les métaphores mythiques, car ce n'est pas nous qui les inventons et « qui imposons au monde l'intimité que nous nous découvrons avec lui » ⁽²⁴⁾ ; en elles c'est le monde qui parle. Le mythologème est vrai, car il est « l'organe par lequel l'Être se révèle » ⁽²⁵⁾ ; « la perception est vraie parce qu'elle enregistre cette parole, et ceci autant qu'elle est docile à l'imagination, d'une vérité qui est sans commune mesure, et non sans lien pourtant, comme le montrera la *Critique du jugement*, avec celle de l'entendement » ⁽²⁶⁾.

Si le mythologème est vrai, il faut dire que le mythe lui aussi est vrai, au moins à sa racine. Mais le mythe est déjà langue de l'homme, et chaque peuple traduit à sa façon le message de l'Être. Le mythe est un chiffre : nous ne pouvons plus y croire comme y croit le primitif, « il ne nous est pas demandé de restaurer les idoles » ⁽²⁷⁾ ; il y a des mythes, au pluriel, comme il y a des cultures, des individus ; à leur manière, tous les mythes sont vrais, même s'ils ne s'accordent pas. « C'est la guerre des religions qui est fausse, c'est-à-dire l'idée qu'il n'y a qu'une vérité adéquate et coextensive à l'unique monde objectif tel que le présenterait une science ou une théologie achevée. Car il y a aussi des vérités, finies comme le sujet est fini, et diverses comme les sujets sont divers, parce qu'elles ne se dévoilent qu'à un sujet, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes subjectives » ⁽²⁸⁾.

La philosophie a pour tâche de découvrir, sous les mythes, les mythologèmes. « Elle ne se propose pas d'ordonner ou de mettre en place, mais de découvrir... Découvrir, c'est assister à une découverte, au surgissement du dévoilement, c'est-à-dire au miracle du il y a... Présence dont nous avons toujours bénéficié, et c'est pourquoi nous avons toujours déjà pensé, mais en oubliant comment nous pensions, et c'est pourquoi nous ne pensons pas encore, et devons pour y venir revenir aux sources de la pensée » ⁽²⁹⁾. La philosophie est la remontée vers le fondement, vers l'expérience originelle dont dérive toute pensée, vers l'Être qui nous parle dans cette expérience.

⁽²⁴⁾ *Ibid.*, p. 291.

⁽²⁵⁾ *Ibid.*, p. 304.

⁽²⁶⁾ *Ibid.*, p. 291.

⁽²⁷⁾ *Ibid.*, p. 305.

⁽²⁸⁾ *Ibid.*, p. 294.

⁽²⁹⁾ *Ibid.*, pp. 295, 296.

Alors que M. Dufrenne souligne le mouvement régressif de la philosophie, P. Ricœur insiste sur sa marche progressive. Les chiffres originels, il les appelle *symboles* : « ce sont des significations analogiques spontanément formées et données : ainsi le sens de l'eau comme menace dans le déluge et comme purification dans le baptême, ainsi toutes les hiérophanies primitives ». Les *mythes* médiatisent ces symboles : « par exemple, l'Exil est un symbole primaire de l'aliénation humaine, mais l'histoire de l'expulsion d'Adam et d'Eve du Paradis est un récit mythique de second degré mettant en jeu des personnages, des lieux, un temps, des épisodes fabuleux ». La *spéculation*, enfin, utilise des symboles de troisième degré ; par exemple « la représentation du mal comme 'guerre' chez Héraclite, comme 'corps' chez le Platon du *Phédon*, comme 'péché originel héréditaire' chez saint Augustin »⁽³⁰⁾.

Le problème est alors de savoir comment on peut penser à partir du symbole, accéder à une intelligibilité qui soit à la fois *dans* le symbole et *au delà* de lui.

L'auteur distingue trois étapes dans cette démarche. La phénoménologie est une première étape : on s'y efforce de comprendre le symbole par le symbole ; on décrit les multiples valences d'un même symbole, on rapproche entre eux divers symboles, on relie les symboles aux rites et aux gestes ; par là, on tente de découvrir la cohérence propre du système symbolique.

L'herméneutique est une seconde étape. Elle est exigée du fait que le monde des symboles, tel que le phénoménologue le décrit, n'est finalement pas cohérent : les symboles s'opposent, tendent à se supprimer l'un l'autre. Il faut donc quitter l'attitude du spectateur désintéressé, et poser la question de la vérité : que valent ces significations symboliques, ces hiérophanies multiples, ambivalentes, contradictoires ? Dois-je croire cela, moi ? Le primitif croyait ; nous, nous ne le pouvons plus. « De toute manière quelque chose est perdu, irrémédiablement perdu : l'immédiateté de la croyance... Car nous sommes les enfants de la critique — de la philologie, de l'exégèse, de la psychanalyse — »⁽³¹⁾. La difficulté de l'herméneutique, c'est qu'il faut croire pour comprendre, et que nous ne pouvons croire sans comprendre : il nous faut donc aussi comprendre pour croire ; c'est la modalité moderne de la

⁽³⁰⁾ P. RICŒUR, « *Le symbole donne à penser* », p. 67.

⁽³¹⁾ *Ibid.*, p. 71.

croyance. Il nous faut trouver une seconde naïveté, équivalent post-critique de la naïveté première, pré-critique, perdue pour nous. Il faut donc « démythologiser », c'est-à-dire dépasser le tautégorisme, mais cependant s'avancer dans la direction qu'indique le symbole. L'herméneutique découvre le symbole « en tant que chiffre originaire du sacré »⁽³²⁾, elle oriente vers une Transcendance à laquelle il faut croire.

Enfin, il faut penser, philosopher, à partir des symboles. C'est la troisième étape. Les symboles primaires constituent un langage originaire ; ils ne se surajoutent pas à une expérience, ils ouvrent au contraire un champ d'expérience, ils rendent l'expérience elle-même possible ; sans eux, elle demeurerait vague, inexplicitée, incommunicable. La pensée philosophique doit critiquer ce langage, vérifier son caractère originaire, insubstituable ; elle pourrait le faire à la manière dont Kant concevait la déduction transcendantale : on dira que « le symbole employé comme déchiffreur de la réalité humaine est 'déduit', au sens technique du mot, lorsqu'il est vérifié par son pouvoir de susciter, d'éclairer, d'ordonner tout un champ d'expérience humaine »⁽³³⁾. Au vrai, ce n'est pas seulement l'homme que la philosophie comprend à partir des symboles, mais c'est la Réalité totale ; l'acte même du Cogito participe de cette Réalité. Une philosophie à *partir* des symboles « installe l'homme à titre préliminaire à l'intérieur de son fondement et, à partir de là, charge la réflexion de découvrir la rationalité de son fondement »⁽³⁴⁾.

Ainsi, d'après P. Ricoeur, le symbole est premier, il conduit vers une vérité qui ne pourrait être dite autrement : en lui l'homme s'ouvre au mystère et trouve la possibilité de régénérer sa parole. La philosophie intervient ensuite ; par rapport au symbole, son rôle semble comparable à celui que, dans la tradition, la théologie spéculative exerce à l'égard du donné révélé.

Conclusions

Nous n'avons pas voulu faire une étude exhaustive du problème du mythe. Nous n'avons retenu que quelques interprétations révélé-

⁽³²⁾ *Ibid.*, p. 73.

⁽³³⁾ *Ibid.*, p. 75.

⁽³⁴⁾ *Ibid.*, p. 76.

latrices d'une certaine notion de vérité ⁽¹⁾. Arrivé au terme de notre enquête, essayons d'en recueillir les résultats.

Les interprétations que nous avons rencontrées étaient, certes, divergentes ; mais nous avons choisi délibérément des interprétations-types, c'est-à-dire telles qu'elles puissent nous fournir les éléments d'une réflexion. Nous les avons classées en deux groupes : ces deux groupes se distinguent par la matière qu'ils examinent, le premier s'en tient au mythe-récit tandis que le second insère ce récit dans le vécu ; cette différence dans la matière soumise à l'examen revêt une importance exceptionnelle si le fait d'être vécu, au lieu d'être simplement dit, confère au mythe une certaine valeur de vérité : le premier groupe entend juger le mythe au nom de la vérité philosophique, le second repense la notion de vérité en fonction du mythe. Dans chaque groupe nous avons rencontré trois théories typiques, qui sont peut-être les trois seules concevables : on recherche le sens du mythe soit en lui, soit hors de lui, soit à travers lui (c'est-à-dire à la fois en lui et au delà de lui). Rien d'étonnant, dès lors, qu'elles se répondent d'un groupe à l'autre : le tautégorisme est repris dans la théorie phénoménologique, l'allégorisme dans la théorie psychanalytique, le symbolisme dans la théorie existentielle.

Si le mythe fait problème, c'est parce qu'il est d'ordre métempirique ; il ne retrace pas une histoire factuelle, mais une histoire exemplaire, éclairante pour l'action et la destinée de l'homme ; pour ce motif, il peut être célébré, actualisé dans des rites. Dans toutes les théories, le mythe est opposé à la science positive : il ne résulte ni de constatations ou d'observations précises, ni d'une explication causale valable de faits objectifs. On s'accorde donc à dire qu'il n'est pas l'œuvre de la « raison », mais le fruit du « sentiment », de l'« imagination », de l'« affectivité ». Seulement, l'accord entre les théories est ici plus verbal que réel ; c'est précisément la valeur respective de nos diverses facultés qui divise le plus profondément les deux groupes d'interprétations.

Dans le premier groupe, on croit à la valeur de la « raison »,

⁽¹⁾ Nous avons négligé pour ce motif les théories qui cherchent la signification des mythes dans leur structure « logique » (ou « symbolique », au sens de « logique symbolique »). Cfr Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958 ; E. ORTIGUES, *Mythe, image et symbole*, in *Encyclopédie Française*, t. XIX (Philosophie. Religion), pp. 19.36.15-19.38.5.

qui juge avec évidence et en dernier ressort, qui atteint une vérité définitive dont le discours est l'expression adéquate. Dans le second, on veut faire le procès de ce rationalisme ; on revalorise l'irrationnel, on remonte aux sources du discours, au vécu ; on accepte de n'atteindre que des vérités partielles et multiples.

Nous pensons que le second groupe de théories marque un progrès considérable sur le premier, mais que celui-ci contient néanmoins des éléments valables ; en d'autres mots, au lieu d'opposer l'un à l'autre ces deux groupes, nous voudrions les concilier autant que faire se peut. N'accentuent-ils pas à l'excès l'antinomie du vécu et du discours, de l'existence et de la raison ? Ne pourrait-on réduire cette antinomie, en rapprocher les termes sans toutefois les confondre ? Partons du terme « raison », qui est l'enjeu du débat ; distinguons les deux fonctions qu'elle s'attribue : d'une part, elle prétend *exprimer* le vécu et par là introduire de la clarté, d'autre part, elle veut *juger*, décider de ce qui est valable et de ce qui ne l'est pas. Ces deux fonctions, a-t-elle le droit de les exercer ?

En ce qui concerne l'*expression*, le droit de la raison nous paraît incontestable. L'homme est à la fois vie et pensée ; vie, car il est incarné, situé, en communion avec le monde et avec autrui ; vie encore, car il est libre, s'orientant lui-même vers des valeurs ; il est à ce titre « expérience », « sentiment », « affectivité ». Mais il est aussi pensée, « œil et regard », intelligence. Ces deux aspects distincts de l'homme ne sont pas opposés l'un à l'autre ; la vie est déjà conscience, mais conscience irréfléchie et silencieuse, savoir pratique, pensée engagée ; et la raison est réflexion sur l'expérience, élucidation de l'existence vécue, discours. La raison est si peu étrangère à la vie que non seulement elle exprime la vie, mais que son acte même d'expression est un acte vital, en lui-même irréfléchi, que seul un nouvel acte pourra à son tour exprimer.

Dans la plupart des théories du premier groupe, on s'intéresse trop peu à l'expérience dont tout discours tire son sens ; on ne la néglige pas complètement, mais on la réduit à une expérience sensible limitée au *hic et nunc*, ou à l'expérience « scientifique », à des « faits objectifs », à un « donné » irrécusable. Le grand mérite des théories du second groupe est d'avoir élargi la notion d'« expérience » aux dimensions de l'expérience « vécue », et cela dans deux directions. — D'une part, on fait déborder la vie perceptive au delà

de l'instant présent, on y inclut le souvenir et le projet, la mémoire et l'imagination anticipatrice. On note en outre que notre expérience initiale n'est pas une donnée strictement individuelle, informulée et informe, mais qu'elle est historique, déjà structurée, déjà exprimée, déjà valorisée par les expressions qu'on en a données avant nous et qui, pour nous, y sont en quelque sorte incorporées ; nous n'atteignons pas d'emblée « les choses elles-mêmes », car elles nous sont livrées d'abord avec le revêtement verbal qu'elles ont reçu de la culture ; si en elles-mêmes elles ne sont pas humaines, elles nous apparaissent d'abord comme humanisées. En ce sens on peut dire que les mythologèmes et les symboles constituent un langage originaire, une première structuration du monde, une première mise en forme de l'expérience initiale, qui est antérieure à *notre* réflexion. C'est à partir de ce langage que nous réfléchissons ; nous ne pouvons donc négliger les mythes, la poésie, l'étymologie, surtout lorsque nous entreprenons de tirer au clair, non pas le monde tel qu'il s'offre à notre activité technique, mais l'homme et sa destinée, l'histoire humaine dans son ensemble. — D'autre part, l'expérience vécue comporte également la saisie de valeurs ; or une valeur ne se livre pas comme un « donné objectif », elle ne se dévoile qu'à celui qui y tend ; nul ne contestera l'enrichissement qu'a entraîné pour la morale, pour la philosophie de l'art et de la religion, le retour à une expérience concrète.

Mais, s'il faut s'enquérir avec précision du vécu, ne faut-il pas maintenir aussi le pouvoir expressif et révélateur du discours ? Quand on affirme que le vécu est inexprimable, cette affirmation ne peut être prise à la lettre ; on veut dire sans doute que le vécu comme tel, c'est-à-dire avec toute la richesse qui en fait un vécu, ne se retrouve pas dans le discours. Il est clair que le discours ne s'identifie pas au vécu ; il l'exprime. Mais une expression se réfère nécessairement à du non-exprimé ; parler, c'est toujours parler *de* quelque chose. Toute expression présentifie donc une absence ; jamais elle ne se ferme sur elle-même ; elle s'ouvre au contraire sur autre chose ; elle ne dispense pas du vécu, elle y renvoie ; loin de se suffire à elle-même, elle est par essence inadéquate, inexhaustive, « abstraite ». Et pourtant, en dépit de son caractère appauvrissant (puisqu'elle n'est pas vie, mais seulement expression de la vie), elle comporte un enrichissement : elle est élucidation et discrimination. — Si les symboles mythiques constituent un langage originaire, la « langue de l'être », doit-on en conclure qu'un langage

plus abstrait manquerait l'être ? Si une première structuration du monde est utile, pourquoi une seconde le serait-elle moins ? Le vécu est complexe, sauvage ; la réflexion pourrait l'harmoniser, elle pourrait rendre cohérente l'expérience *totale*, en situer les uns par rapport aux autres les divers éléments. En particulier, elle ne pourra négliger l'expérience « scientifique » ; expérience « pauvre » si l'on veut, mais expérience tout de même et révélatrice à sa manière ; comment la concilier avec l'expérience plus « riche » que révèlent la poésie, les mythes et les religions ? N'est-il pas évident que c'est au plan de l'expression que l'on verra le mieux l'urgence de cette conciliation, puisque l'expression est précisément la clarification du vécu et qu'elle dispose d'une lumière dont est privée l'expérience comme telle ? Il en va de même, d'ailleurs, pour les divers aspects de l'expérience morale et religieuse ; c'est au plan de l'anthropologie et de la dogmatique qu'apparaissent au grand jour les divergences et les incompatibilités ; l'expérience vécue ne les contenait que de manière implicite, confuse, indistincte. Enfin, si nous réfléchissons à partir des mythologèmes, de la poésie, de la religion, nous réfléchissons également à partir des philosophies constituées ; si elles sont éclairantes, c'est parce qu'elles traduisent, elles aussi, un aspect de notre expérience ; comme l'expérience scientifique, il faut concilier l'aspect qu'elles dévoilent avec le reste de l'expérience vécue. L'homme doit sans doute vivre en paix avec lui-même et avec les autres ; mais il doit aussi vivre en paix avec son esprit : il doit harmoniser toutes les tendances profondes qui l'animent, y compris son aspiration à la clarté. En ce sens, nous dirions que l'œuvre *propre* de la réflexion est de démythiser, c'est-à-dire de dépasser le langage originaire, imagé, symbolique, pour accéder à un langage nouveau, plus tautégorique. Toute philosophie y tend ; elle y réussit plus ou moins bien ; mais on aurait tort de croire que dans certains domaines (le temps, la destinée, Dieu), elle soit condamnée à échouer radicalement. Pour qu'elle échoue, il faudrait que certaines expériences soient absolument inexprimables, ou réciproquement que certaines expressions intelligibles, telles que les concepts abstraits ou transcendants, manquent leur objet. Mais il est aisé de voir que tel n'est pas le cas. Une expression, quelle qu'elle soit, renvoie à de l'inexprimé ; on peut parler du « concret » et du « singulier » en termes « abstraits » et « universels » ; en chaque expression, il faut distinguer ce dont on parle et la manière dont on en parle. Le rationalisme a méconnu ces vérités élémen-

taires et sur ce point la pensée contemporaine n'a pas réagi contre lui : dans les deux groupes de théories, on s'entend pour assigner comme objet à la pensée conceptuelle des essences stables, des constantes logiques, on déclare inexprimables en concepts le temps, l'action, le mystère. Dès lors, le problème que le mythe pose à la philosophie n'est pas de savoir si le vécu peut s'exprimer, mais quel aspect du vécu il convient de privilégier, c'est-à-dire quelles notions on va considérer comme « premières », comme le plus éclairantes.

Si la « raison » peut légitimement exprimer le vécu, a-t-elle également le droit de le juger ?

De ce nouveau point de vue, le problème du mythe n'est plus une question de langage, mais de vérité. La vérité se trouve-t-elle dans le vécu, ou dans le discours ? La raison philosophique a-t-elle le monopole de la vérité, est-elle autonome, *voraussetzungslos*, ou bien doit-elle se fonder sans cesse sur quelque chose qui la précède, l'enveloppe, la soutient, la valorise ? C'est sur ce point que la divergence entre les deux groupes de théories semble le plus manifeste : tandis que dans les anciennes théories on admet une vérité unique, rationnellement justifiée, et on rejette dans le domaine des non-vérités, des probabilités ou des croyances, les opinions rationnellement injustifiables, dans les nouvelles théories on accepte un pluralisme de vérités qui toutes s'appuient sur une croyance.

Mais, ici encore, on pourrait rapprocher les deux groupes de théories. La vérité pourrait se trouver à la fois dans les deux termes qu'on aime opposer : il suffirait de dire que la raison juge, mais en se fondant sur le vécu. Solution verbale ? Il ne semble pas. Déjà en exprimant le vécu, la raison élucide, elle apporte ses exigences propres de clarté ; lorsqu'elle juge, elle critique les affirmations de la conscience irréfléchie, c'est-à-dire qu'elle en accepte certaines et en rejette d'autres. De quels critères dispose-t-elle pour opérer ce tri ? Son critère le plus manifeste est celui de la *cohérence* : elle n'admettra comme valables que les affirmations compatibles avec toutes les autres expressions de l'expérience ; pour introduire cette cohérence, elle établira un certain ordre d'importance entre les diverses affirmations : elle en choisira quelques-unes comme plus fondamentales, plus éclairantes, comme des « principes » par rapport auxquels les autres paraîtront secondaires, dérivées. Et comment fixera-t-elle son choix ? Essentiellement, d'après le critère

d'évidence, de saisie intuitive de « ce qui est vraiment ». — La raison n'a donc pas à justifier elle-même le vécu par des « raisons » propres, étrangères au vécu ; en ce sens, elle n'est pas autonome. Mais elle n'a pas non plus à s'incliner devant le vécu, à le refléter sans plus : ce serait se renier elle-même, annuler l'expérience du Cogito, se condamner au silence. Vouloir tout justifier, c'est l'idéal qu'on attribue au rationalisme ; faire taire la raison pour respecter intégralement le vécu, ce serait le triomphe de l'irrationalisme.

Aussi étrange que cela paraisse à première vue, c'est l'idéal rationaliste qui prévaut largement dans les diverses théories que nous avons rencontrées. Une seule théorie fait exception, la théorie phénoménologique. En principe, on s'y abstient de juger, on se contente de décrire. On prend le vécu tel qu'il se donne, on reconnaît sa prétention à la vérité. On revalorise ainsi tout comportement, celui du primitif, de l'enfant, de l'aliéné, aussi bien que celui du civilisé, de l'adulte, de l'homme normal ; mais il est un comportement qui échappe à l'examen, celui du phénoménologue en tant que tel. Par là on prétend ne pas arbitrer le conflit qu'il faut bien constater entre les divers comportements ; mais implicitement on tient cependant la description pour valable, bien qu'elle comporte des critères de validité et de nullité. On pose ainsi la question de la pluralité des vérités, on ne songe pas à la résoudre. Entendue comme simple description, cette théorie ne répond pas à l'intention philosophique minimale, qui est de rendre cohérente l'expérience humaine totale. — Dans toutes les autres théories, on juge, on tient à faire le partage entre ce qui est valable et ce qui ne l'est pas. Mais on juge différemment, selon ce que l'on accepte comme « principe », comme « évident ». À cette source fondamentale de divergences, s'en ajoute une autre, du fait que le vocabulaire demeure lié au positivisme ; dans ce dernier, sont dotés d'évidence, d'une part, des faits dûment constatés, d'autre part les liens d'appartenance ou d'inclusion logiques entre concepts : cette évidence est couramment appelée « évidence rationnelle » ou « évidence scientifique ».

Dans la plupart des théories du premier groupe, on s'en tient à cette évidence « rationnelle » étroite ; on rejette comme faux ou du moins comme fantaisiste ou simplement probable ce qui n'est pas d'ordre scientifique ; ainsi en est-il du mythe : il n'est pas l'objet d'un savoir, mais d'une croyance rationnellement injustifiée. — Dans la théorie psychanalytique, nous avons distingué diverses

orientations ; si dans l'une d'elles, on pose comme « principe » un pouvoir irrationnel qui juge même le Cogito, on admet dans les autres une raison qui juge : en ce qui regarde le mythe, on discerne ce qui en lui est vraiment révélateur de l'essence profonde et éternelle de l'homme. — Dans la théorie existentielle, enfin, on aime déclarer que l'homme moderne « a perdu la naïveté » ; on critique le mythe, on n'y croit plus comme le primitif ; mais, prenant au sérieux le dialogue, on dira que chacun atteint des vérités partielles, de la vérité, qu'il faut respecter la vérité des autres ; tous ensemble nous sommes en marche vers la vérité unique, mais nul d'entre nous ne la possède.

Ce pluralisme des vérités, tel qu'il est défendu dans la théorie existentielle, mérite qu'on s'y arrête ; il est remarquable, en effet, que c'est par la pluralité des mythes qu'on y est introduit ; par là on soupçonne que le problème des rapports entre le mythe et la vérité est finalement celui de la croyance et de la raison. Mais ce problème peut s'entendre à trois niveaux, selon l'objet de la croyance.

A un premier niveau, il s'agit de la croyance en une certaine transcendance, anonyme et diffuse. On vise l'intuition d'une réalité qui déborde ce que nous en pouvons percevoir, expérience d'une participation, d'une communion de l'homme avec autrui et avec le monde, ou encore aspiration vers des valeurs révélées par l'affectivité ou par l'imagination transcendantale. A ce niveau, la question est de simple terminologie. On peut parler ici de croyance, d'opinion originaire, d'*Urdoxa*, mais aussi bien d'évidence métaphysique ; on peut parler d'affectivité ou d'imagination, mais aussi, comme on le faisait avant le rationalisme, d'intelligence et de volonté, toutes deux facultés du réel.

A un second niveau, il ne s'agit plus d'une transcendance quelconque, mais d'un Transcendant. Y a-t-il ici croyance ou rationalité ? Il est bien difficile de le dire. Certains accepteront des preuves « rationnelles » de l'existence de Dieu ; d'autres contesteront l'« évidence » de ces preuves, ils décélèreront dans ces prétendues démarches rationnelles la présence implicite d'une « expérience religieuse », d'une saisie « mystique » ou « mythique », d'un sens du Sacré.

A un troisième niveau, enfin, il s'agit d'affirmations déterminées concernant le Transcendant, sa nature, ses interventions dans le monde et dans l'histoire humaine. Il s'agit donc des mythes pris

dans leur signification tautégorique ou, pour user d'un terme plus commode, de « dogmes ». Ici, tout le monde s'accorde à reconnaître que ces dogmes sont l'objet d'une « croyance » et que la réflexion rationnelle (au sens le plus large) est impuissante à les justifier radicalement : ils ne sont pas « évidents », mais objets de « foi ». Sont-ils dès lors à rejeter comme non-rationnels ou bien faut-il les accepter en dépit de leur caractère irrationnel ? A l'exception de la théorie phénoménologique, où l'on décrit sans prendre parti, toutes les théories rejettent la vérité tautégorique des mythes, toutes rejettent l'immédiateté de la croyance aux dogmes. Parler ici d'un « pluralisme des vérités », c'est sans doute signifier que les dogmes ne sont pas rationnellement justifiables et que nul ne peut condamner au nom de la raison ou de l'évidence philosophiques celui qui ne partage pas sa croyance ; c'est exiger le respect de toute opinion qui échappe à la compétence de la philosophie. Mais, par ailleurs, c'est aussi laisser entendre qu'au fond tous les dogmes se valent car, aux yeux de la raison, leur seul sens acceptable est celui d'un symbole : les mythes sont les expressions d'une vérité unique (la visée du Transcendant), expressions multiples et diverses comme sont diverses et multiples les cultures et les langues. Ainsi, à y regarder de près, le pluralisme des vérités ne contredit pas l'affirmation d'une vérité unique, car le terme « vérité » a tantôt une signification symbolique, tantôt une signification tautégorique. Sauf dans l'interprétation phénoménologique, la croyance immédiate est éliminée de la philosophie, aussi bien dans les théories récentes que dans les théories anciennes. Aujourd'hui comme par le passé, la philosophie n'accepte que des évidences, elle se veut rationnelle.

Peut-être même faut-il dire que la philosophie est aujourd'hui plus rationaliste qu'elle ne l'était jadis car, plus que par le passé, elle prétend aujourd'hui réfléchir sur l'expérience humaine intégrale, dire le dernier mot sur l'homme, sur le monde et sur Dieu ; ce faisant, elle néglige cependant la croyance immédiate, telle qu'elle est vécue par le croyant. Le langage courant, d'ailleurs, exprime nettement cette différence de points de vue. Pour celui qui en vit, la croyance est une *religion* ; les dogmes sont pris tautégoriquement, à titre de vérités immédiates. Pour le croyant, la religion se distingue du mythe parce qu'elle est vraie tautégoriquement tandis que le mythe ne l'est pas : aussi, à ses yeux, un mythe vrai n'est jamais un vrai mythe, c'est une religion ; pour lui, le mythe c'est la religion des autres, une religion qu'il ne partage pas et qu'il

dénonce justement comme n'étant qu'un mythe. Comme l'écrit P. Ricoeur : « Si je vis dans un mythe avec la conscience de l'avoir démasqué comme mythe, je n'ai, semble-t-il, que deux attitudes possibles : ou le rejet pur et simple, ou le pressentiment d'une révélation tronquée ou égarée que je mesure à une révélation plus complète ou plus cardinale que je ne tiens point pour mythique » ⁽²⁾. — Mais, pour le philosophe, toutes les religions deviennent des mythes, car ce qui permet de distinguer mythe et religion, à savoir la foi personnelle, échappe par principe à la philosophie. C'est dire que, si une simple description phénoménologique de la religion est possible, une philosophie de la religion qui jugerait souverainement de la valeur de la religion est au contraire impraticable. Ceci n'entraîne pas que la religion soit déraisonnable : une apologétique est possible, qui montrerait que les vérités de foi sont, non pas évidentes, mais croyables ⁽³⁾ ; une théologie est possible, qui montrerait que les dogmes ne répugnent pas à la raison, bien qu'ils la dépassent. — De ce point de vue, le problème que le mythe pose à la philosophie est celui que pose à la raison la croyance religieuse. S'il est à l'avant-plan des préoccupations contemporaines, n'est-ce pas parce qu'il traduit à la fois l'inquiétude religieuse des temps présents et la méfiance typique de l'âge moderne à l'égard de toute religion dogmatique ou constituée ⁽⁴⁾ ?

⁽²⁾ P. RICŒUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris, 1948, p. 288.

⁽³⁾ Quant aux limites dans lesquelles doit se tenir l'apologétique, cfr N. DUNAS, *Les problèmes et le statut de l'apologétique*, in *Rev. Sc. phil. théol.*, t. 43 (1959), pp. 643-680. Epinglons cette remarque : « Si sévère que l'on puisse être, on sous-estimera toujours les conséquences désastreuses qu'a eues pour l'apologétique la hantise d'une crédibilité strictement rationnelle considérée comme susceptible de démontrer *more geometrico*, par des arguments métaphysiques, physiques et historiques, apodictiques, la 'vérité' de la religion chrétienne et de l'Eglise catholique. On lui doit le ton péremptoire, l'assurance naïve de ces traités truffés de *facile demonstrari potest*, d'*evidenter apparet*, dont la lecture nous est aujourd'hui insupportable, pour ne rien dire de leur inefficacité. Aussi faut-il se réjouir de voir les auteurs récents revenir à une vue plus modeste et plus saine des choses » (p. 644).

⁽⁴⁾ « Dans la mesure où notre civilisation est athée (non point a-religieuse, mais simplement ne reconnaissant pas de divinité formelle adorée comme telle), le mythe aujourd'hui ne revêtira pas le masque de quelques dieux agissants... Le sentiment religieux peut évidemment se concentrer sur tout autre chose que la divinité formelle... Aujourd'hui l'homme se manifeste plus religieux que jamais, tout en étant fort sceptique à l'égard des religions instituées » (J. ELLUL, *Mythes modernes*, in *Diogène*, fasc. 23 (1958), pp. 31-32).

Nous n'avons abordé que certains aspects du problème du mythe. Lorsqu'on les détaille, ils se ramènent à des problèmes que la philosophie étudie depuis toujours. Faut-il en conclure que le problème du mythe ne constitue pas un problème original ? Doit-on contester l'existence d'une « conscience mythique », c'est-à-dire d'une manière spécifique de vivre, d'énoncer, de structurer, de s'orienter vers des valeurs ? Faut-il contester corrélativement l'existence d'un « monde mythique » ? Nous croyons que la conscience mythique est cette conscience encore indifférenciée où nous distinguons aujourd'hui une conscience religieuse, une conscience morale, une conscience métaphysique, une conscience esthétique, une conscience imageante ; elle n'est pas la conscience humaine totale, car en elle ne se retrouvent ni la conscience perceptive observante, ni la conscience rationnelle. Cette dernière n'est pas séparée des autres formes de conscience, elle a précisément pour fonction de différencier la conscience totale, de la clarifier et de la purifier en l'exprimant et en la critiquant ; elle devient proprement *philosophique* dès qu'elle se juge aussi *elle-même*. L'originalité du problème du mythe, c'est qu'il nous force à revenir aux sources, à vérifier le bien-fondé des distinctions opérées par la conscience rationnelle ; d'un mot, il pose la question de la nature, de la valeur et des limites de la réflexion philosophique.

Georges VAN RIET.

Louvain.