

# La puissance des mythes<sup>1</sup>

Bernard Baas<sup>2</sup>

Juin 2020

Je ne résiste pas à l'envie de vous dire ma joie (après notre vécu confiné) de donner à « Ephéméride 9 » le texte de l'intervention de Bernard Baas, conférence de l'Asserc qui devait avoir lieu le 27 mars 2020.

Nous avons une amitié de plus de 60 ans, qui résiste à bien des coups du réel. L'amitié n'est pas seulement le culte de moments de complicité mais c'est aussi un respect sans limites (!) du périple de l'autre, une conflictualité de nos discours.

Reportez-vous à ces nombreux écrits qui font de lui un philosophe original et enseignant, mais il sait aussi travailler entre les différents discours, lui qui a (en prime !) une formation analytique éclairante, même s'il ne tient pas à la dénomination d'analyste.

Il m'a soutenu dans nombre d'activités que j'ai pu mettre en place et je constate d'ailleurs que la fête continue.

« Il a l'air de continuer à me supporter » et il suit son propre travail.

*Jean-Richard Freymann*

## **Introduction**

On a souvent désigné l'enfance de l'humanité comme « l'âge des mythes » (ainsi A. Comte parlait-il de « l'âge théologique »). Pour rendre compte des phénomènes (naturels et sociaux), pour expliquer leur cause et y trouver un certain ordre, les hommes auraient d'abord eu recours à la pensée mythique qui impute ces phénomènes aux volontés et aux

---

<sup>1</sup> Ce texte est ici proposé en remplacement de la communication programmée (sous le titre « Philosophie et mythe ») pour le vendredi 26 juin 2020 au Séminaire de Jean-Richard Freymann sur « Fantômes et mythes ». Il a été initialement publié dans B. Baas, *Problématiques philosophiques*, Paris, éd. H&K, 2010, pp. 173 à 187.

<sup>2</sup> B. Baas, Docteur en philosophie, agrégé de l'Université, professeur honoraire de chaire supérieure.

<sup>3</sup> En effet, le signe linguistique, même si on peut le dire « symbolique » en un sens large, est plus libre que ce qu'est, en toute rigueur, un symbole. Car, dans le symbole, quelque chose fait le rapport entre le symbole et ce qu'il symbolise (le lion symbole du courage, le renard symbole de la ruse, le triangle symbole de la Trinité...) et donc impose ainsi un lien de dépendance ; en revanche, il n'y a strictement rien de commun entre le signe (le mot) et la chose (« renard » n'a rien de commun avec le renard, pas plus que « *Fuchs* » ou « *fox* »), de sorte que le signe, émancipé de tout lien de nécessité avec la chose, est plus libre que le symbole : « En tant que signifiante, l'intelligence fait preuve, par conséquent, d'un arbitre [*Willkür*] et d'une maîtrise plus libres dans »

<sup>2</sup> B. Baas, Docteur en philosophie, agrégé de l'Université, professeur honoraire de chaire supérieure.

caprices des dieux. La pensée mythique serait ainsi une pensée magique procédant d'une sorte de naïveté infantile. Considéré du point de vue de la science moderne (et de son exigence d'explication mathématico-mécanique des phénomènes), il n'y a là qu'une illusion de savoir ; le mythe est impuissant à dire la vérité, parce que la pensée mythique (comme pensée « pré-logique », selon l'expression de Lévy-Bruhl) est impuissante à la connaître.

Reste que ces mythes ont fondé les civilisations, y compris la civilisation de la sagesse comme savoir vrai (la Grèce). C'est au nom des dieux et de leur rapport avec eux, tels que les relatent les mythes, que les hommes ont entrepris de fonder des cités, de se donner des lois, de développer les arts... Les mythes ont ainsi puissance de faire d'une collection d'hommes un peuple civilisé. Comment expliquer que ce qui semble relever d'une naïveté impuissante à connaître le vrai peut avoir la puissance d'engendrer une civilisation ? Quelle est la puissance des mythes ?

## ***Première partie : La puissance persuasive des mythes***

### **1. Le mythe comme fiction partagée par une communauté**

#### ***a. Le mythe comme fiction***

Le mythe est un récit : il raconte une ou des histoires relatives aux dieux, aux hommes ou aux relations entre les dieux et les hommes. Toutefois, il est distinct de l'historiographie : pas seulement parce qu'il fait place aux dieux, alors que l'historiographie ne s'intéresse qu'aux hommes ; mais surtout parce que le mythe est une fiction, alors que l'histoire comme historiographie entend rapporter des faits avérés. Du reste, la science historiographique s'est constituée contre les mythes : discours vrai contre discours fictif (Thucydide n'est pas Homère). Pour autant, toute fiction narrative n'est pas appelée « mythe » : un roman ou une nouvelle racontent bien des « histoires » ? mais elles les donnent pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire des fictions, sans intention de les faire passer pour vraies. Les mythes, en revanche, sont supposés appeler la croyance en la réalité des faits rapportés (ainsi la vie du Christ dans les *Évangiles*). Toutefois il ne suffit pas qu'une histoire fictive soit donnée pour vraie pour qu'on puisse la qualifier de mythe. Certes, celui qui ne cesse de raconter des histoires fausses pour tromper son auditoire est appelé un mythomane ; mais c'est seulement par analogie avec le statut fictif des mythes : un mensonge n'est pas un mythe (il ne suffit pas de mentir pour être Hésiode ou Homère).

## ***b. Mythe et communauté***

Le mythe est donc un récit fictif auquel adhère une communauté d'hommes. Cette dimension communautaire est ici essentielle : on ne saurait qualifier de mythe une croyance simplement individuelle (là encore, c'est seulement par analogie que la psychanalyse parle du « mythe individuel du névrosé », c'est-à-dire de sa manière bien à lui de se représenter les événements familiaux de son enfance) ; le mythe est toujours mythe d'une communauté. C'est pourquoi on désigne les mythes par la communauté à laquelle ils se rapportent : les mythes grecs, germains, chrétiens, hindouistes... cela n'indique pas seulement leurs origines géographiques ; cela montre aussi et surtout quelle était ou quelle est la communauté pour laquelle ces mythes constituaient ou constituent une référence commune. En tant que référence commune, les mythes participent à la formation et à la conservation du lien social : ils produisent la figure des dieux et des héros que la communauté admire et auxquels elle se réfère comme à des valeurs que tous les membres de cette communauté sont supposés partager (les héros de la guerre de Troie, la sainteté du Christ). Ces figures ont ainsi statut d'idéal commun. Et telle est bien la puissance première du mythe : il est un récit fictif dont les figures (divines et-ou humaines) sont assez fascinantes et assez admirables, pour inspirer les actions des membres d'une communauté.

## **2. La critique platonicienne des mythes**

### ***a. La crédulité des destinataires du mythe***

Cette puissance du mythe fait aussi son danger ; car, par les artifices de la fiction (personnages pathétiques, actions surnaturelles, objets merveilleux...), il peut aussi bien produire des figures fascinantes qui ne sont toutefois pas dignes d'admiration. Autrement dit : un récit fictif peut charmer et séduire par les moyens du merveilleux ; et cela ne suffit pas à assurer la valeur des figures qu'il promet. C'est ainsi qu'Épicure jugeait fondamentalement impies les mythes communément acceptés, parce qu'ils donnaient des dieux une image indigne de l'idée que la raison peut et doit se faire de la divinité : si les dieux sont immortels, c'est qu'ils se suffisent à eux-mêmes ; ils ne sauraient donc se mêler des affaires humaines, ni réclamer les prières et les offrandes par lesquelles les hommes tentent illusoirement d'obtenir leur faveur (voir *Lettre à Ménécée*, DL. 123-124). C'est donc le discours de la raison qui dénonce ici le mythe comme puissance d'illusion et, du même coup, comme puissance

d'assujettissement, puisque les hommes aliénés à de tels mythes perdent toute capacité de juger ce qui est effectivement bon pour leur existence. De même la vulgate marxiste n'a cessé de dénoncer dans les mythes une formation idéologique – « l'opium du peuple » – dont la fonction première est d'encourager la masse laborieuse exploitée à la résignation en lui promettant pour l'au-delà les biens qui lui sont refusés en ce monde.

Cette critique des mythes avait été initiée principalement par Platon (*République* II, 376e-383a) : il faut interdire aux mères et aux nourrices d'abîmer le caractère des enfants par des mythes qui ne sont que des fables mensongères sur les dieux. Car la raison impose de penser la perfection divine de telle sorte que les dieux ne sauraient se quereller, se tromper, commettre des adultères et des crimes. On doit donc réprover les mythes qui produisent de telles images ; et notamment ceux qui racontent les métamorphoses des dieux, car un dieu, en tant que parfait, est nécessairement immuable. C'est dire que Platon réproue ici l'essentiel du fond mythique des Grecs : il en dénonce tout à la fois le statut fictif et le danger moral, en se référant précisément à un certain nombre de passages d'Hésiode, d'Homère et d'Eschyle, comme il l'avait déjà fait dans l'*Hippias mineur* où il montrait qu'il n'y avait aucune leçon de vertu à espérer tirer du récit homérique de la guerre de Troie. Mais que cette critique s'ouvre par l'évocation de l'influence des mères et des nourrices sur les enfants montre que le danger des mythes tient à ce qu'ils s'adressent à des esprits faibles et crédules, c'est-à-dire à des esprits incapables d'un jugement rationnel. Autant dire que leur puissance tient surtout à l'impuissance rationnelle de leurs destinataires.

### ***b. La persuasion par l'imaginaire***

La critique de Platon institue ainsi l'opposition du *mythos* et du *logos*. S'ils sont distingués et opposés, c'est que *mythos* et *logos* ont en commun de viser un certain idéal, c'est-à-dire la figure d'une perfection qui dépasse l'imperfection des simples hommes, mais qui est en même temps pour eux le signe d'une perfection à laquelle ils puissent se référer pour comprendre leur propre imperfection et même à laquelle ils puissent tendre. Le mythe, tout comme le discours philosophique, a donc une puissance d'idéalisation. Mais cette puissance ne s'exerce pas de la même manière dans *mythos* et dans *logos* ; voilà pourquoi il faut radicalement les distinguer. En effet, le mythe est un récit qui procède par description empirique de personnages, d'actions et de situations ; il est donc fait essentiellement d'images sensibles. La faculté à l'œuvre dans le mythe est ainsi l'imagination : c'est elle qui produit les images dont est fait le mythe ; et c'est à elle que s'adressent les récits mythiques.

Elle s'oppose en cela au discours du *logos*, c'est-à-dire au discours logique-conceptuel, au discours de la raison. Le mythe vient de et s'adresse à l'imagination ; le *logos* vient de et s'adresse à la raison.

Les « figures » que donnent à « voir » le mythe sont toujours des personnages singuliers, dans des situations concrètes particulières. En revanche, le discours philosophique vise l'universel : ce que ce discours donne à « voir » à « l'œil de l'âme », ce sont les idées (« *eidos* » est une métaphore du visible), c'est-à-dire la « forme » intellectuelle d'une signification générale. La pensée logique cherche ainsi à définir l'idée générale, donc universelle, du courage et non l'image singulière d'un individu courageux (un héros) ou d'une action courageuse ; c'est ce que Socrate exige de ses interlocuteurs, dans le *Lachès*. De plus, les images sensibles dont est fait le mythe produisent dans l'imagination du spectateur des effets sentimentaux : on est impressionné par la puissance de Zeus, on participe au désir de vengeance d'Achille, on pleure avec Orphée la disparition d'Eurydice, on prend pitié devant la détresse d'Antigone... Le récit mythique produit alors un effet d'identification au personnage, de sorte que, par imitation, on reproduit pour soi les sentiments qui sont supposés animer les personnages du mythe. Le mythe appelle ainsi l'imagination à participer aux états d'âme des figures singulières ; en revanche, le discours philosophique exige de la raison qu'elle participe des idées, dans leur signification générale.

Cette critique de la puissance des mythes par Platon procède donc de sa critique générale de la persuasion qui a pour fin d'assujettir son destinataire et non de l'élever à la connaissance du vrai et du bien. Et c'est pourquoi Platon montre que les faiseurs de persuasion (les sophistes, les rhéteurs, les poètes) sont toujours de grands amateurs de mythes. S'ils usent des mythes dans leurs discours, c'est parce que le mythe a cette puissance persuasive qui est une puissance d'influence indépendante de tout souci de vérité et de vertu.

### ***c. Le merveilleux***

Cette puissance d'influence tient aussi à la force de fascination qu'exerce le merveilleux mythique. Le merveilleux désigne tout ce qui excède l'habituel ; c'est l'extraordinaire : une force surhumaine (Héraklès), un pouvoir surnaturel (les métamorphoses de Zeus), une apparition éblouissante (la beauté d'Artémis), etc. Le merveilleux est ainsi ce qui étonne, c'est-à-dire ce qui frappe l'imagination précisément parce que la raison est incapable de comprendre. Or, comme le rappelle Aristote, « le mythe est un assemblage de merveilleux » (*Métaphysique*, I, 2, 982b). Et pour autant que la philosophie recherche la

connaissance, elle ne peut que prendre pour objet de sa réflexion de telles « merveilles » : « voilà pourquoi l'amour des mythes est en quelque sorte amour de la sagesse » ; littéralement : « le *philomythos* est aussi *philosophos* » (*ibid.*). Cette proposition signifie, pour Aristote, que la dimension merveilleuse du mythe fait prendre à son destinataire conscience de sa propre ignorance, de sorte qu'il se met alors à chercher la vérité.

Mais Platon ne saurait souscrire à cette thèse ; son souci d'opposer *mythos* et *logos* ne saurait tolérer l'identification du *philomythos* au *philosophos*. Certes, Platon lui aussi assure que « l'étonnement est au principe de la philosophie » (*Théétète*, 155cd). Mais cela ne saurait concerner l'étonnement produit par le merveilleux mythique. Car, devant ce merveilleux, la raison ne cherche pas à s'exercer ; elle ne fait qu'éprouver son impuissance, et cette impuissance est alors ce qui donne plus de puissance à l'imagination et l'encourage à s'épanouir toute seule, indépendamment de toute censure rationnelle. Il est donc impensable que la philosophie puisse s'accommoder de tels mythes dont la puissance persuasive implique la défaite de la raison.

### **3. Le « philosophe mythique »**

#### ***a. Les mythes platoniciens***

Pourtant Platon lui-même recourt aux mythes : le mythe du jugement dernier (*Gorgias*), le mythe du voyage des âmes (*Phédon*), le mythe de la caverne (*République*, VII), le mythe d'Er (*République*, X), le mythe de l'attelage ailé (*Phèdre*), le mythe des cigales (*Phèdre*), etc. Cela ne saurait signifier que l'exercice rationnel du philosophe abandonnerait son droit à la puissance persuasive de l'imaginaire mythique. Il s'agit au contraire d'une appropriation de cette puissance des mythes par la philosophie et aux fins de la philosophie. En effet, ce n'est pas que le philosophe recule ici devant le faiseur de mythes ; mais c'est le philosophe qui devient lui-même, au nom de la philosophie, faiseur de mythes. L'enjeu est de récupérer, aux fins de la philosophie, donc de la vérité rationnelle, la puissance persuasive du mythe. Mais il faut ici distinguer entre deux régimes du mythe dans le texte de Platon.

Il y a, d'une part, les mythes qui s'ajoutent au discours philosophique, après coup, comme un supplément, destinés à infléchir l'imagination au cas où les arguments logiques-conceptuels n'auraient pas suffi à assurer la victoire de la raison : ainsi, à l'intention de ceux que les démonstrations de l'immortalité de l'âme n'auraient pas réussi à convaincre, on propose le mythe du voyage des âmes ; à l'intention de ceux qui demeureraient encore

fascinés par la puissance de la rhétorique au point d'y perdre tout sens de la justice, on expose le mythe du jugement dernier. Il s'agit donc bien de mettre la puissance persuasive du mythe au service de la cause philosophique<sup>1</sup>. C'est dans la même perspective que le philosophe-gouvernant de la *République*, après avoir interdit les mythes mensongers sur les dieux, choisit lui-même les mythes favorables à la bonne éducation des enfants (*République*, II, 377c sqq.). Que Platon ait été ainsi amené à recourir lui aussi à la persuasion, afin d'obtenir que l'autorité soit également respectée par ceux dont le jugement demeure inaccessible à la raison, conduit H. Arendt à conclure que le philosophe reconnaissait par là sa propre impuissance (« *Qu'est-ce que l'autorité* », dans *La crise de la culture*). Elle le souligne principalement à propos des mythes du jugement des âmes (voir notamment le « mythe d'Er », à la fin de la *République*) qui, par la promesse des récompenses et la menace des châtiments, s'attachent à émouvoir l'imagination et non à convaincre la raison. Ce recours presque désespéré à la persuasion serait, de la part du philosophe, une sorte d'aveu : le *logos* philosophique est moins puissant que le mythe. Certes, les mythes concernés par cette remarque critique appellent tous la croyance. Pourtant d'autres mythes platoniciens n'appellent pas à la croyance, mais à la réflexion analogique. C'est notamment le cas du « mythe de la caverne ». Ici, le mythe est une parabole, une allégorie qui se donne pour telle : la réflexion analogique doit permettre de saisir le rapport du sensible au suprasensible à partir du rapport de la caverne au lieu extérieur. Le mythe est alors un instrument de compréhension pour la raison et non un instrument de persuasion pour l'imagination.

Au demeurant, même les mythes de persuasion ont aussi leur signification rationnelle implicite, puisqu'ils sont conçus à partir des déterminations philosophiques. C'est dire que tous les mythes dont use le philosophe ont un statut d'allégorie : ils disent sous une forme imagée ce que la raison dit sous la forme logique. Il faut donc bien rendre à chaque faculté son juste dû : la puissance de vérité revient nécessairement et exclusivement à la raison ; la puissance de persuasion revient à l'imagination, pour autant que la raison ne réussit pas à convaincre. Dans les mythes philosophiques, la raison met la puissance de persuasion mythique au service de la vérité logique. Le *logos* se subordonne le *mythos*. Autant dire qu'il ne démissionne pas devant lui.

### ***b. Le mythe comme re-présentation de l'idée***

C'est dire que le mythe ne se substitue pas à la philosophie ; il s'y ajoute seulement, en lui étant subordonné. Car, en toute rigueur, on ne fait pas de philosophie avec des mythes. Si le discours philosophique est le discours qui vise l'universel, il ne peut procéder par associations d'images sensibles renvoyant à des réalités singulières ; il ne peut que s'élaborer

dans le régime discursif qui lui est propre : le discours logique-conceptuel. C'est pourquoi Hegel montrait qu'il ne saurait y avoir de « philosophe mythique » : le *philosopher*, c'est-à-dire l'acte même de la pensée, l'acte du penser qui conçoit l'universel, s'effectue par et dans le discours logique qui formule les significations idéales (idéelles) et les rapportent les unes aux autres par des liens de nécessité logique. Si donc les philosophes ont recours à la forme mythique, ce n'est pas qu'ils renoncent au discours logique (ce serait renoncer au philosophe lui-même) ; c'est qu'ils entendent simplement ajouter, après coup, une sorte de parure imagée à une pensée qu'ils ont d'abord conçue sur le pur mode de l'intellection : « Quand les philosophes emploient le mythe, c'est la plupart du temps que l'idée leur est venue d'abord et l'image ensuite : comme s'ils avaient cherché le vêtement pour représenter l'idée. C'est ainsi que Platon utilise le mythe » (Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, B, II, 2). Ce que Hegel appelle ici "image" correspond précisément à sa conception du symbole, lequel est une représentation dépendante d'une relation d'analogie avec ce qu'il représente, alors que le mot, dans son statut conceptuel, est libre de tout lien avec la chose<sup>3</sup>. "Représenter" prend donc ici son sens littéral de "re-présentation", c'est-à-dire d'une présentation seconde, dérivée ; les images du mythe sont en effet dérivées des idées qui ont d'abord été présentées à l'esprit dans et par les mots et leur définition conceptuelle. C'est dire que l'universel, le vrai, ne se présente que sous la forme du discours logique-conceptuel ; dans la forme mythique (imagée, symbolique) qu'on y ajoute, il n'est que re-présenté.

#### **4. La conception hégélienne des mythes**

##### ***a. Le mythe comme puissance de révélation de l'esprit***

Pour autant, la thèse de Hegel n'est pas la répétition de la thèse platonicienne ; elles ne se rejoignent qu'à propos du statut de l'emploi du mythe en philosophie. Mais, s'agissant de ce que sont les mythes lorsqu'ils ne sont pas subordonnés aux fins de la philosophie, elles sont radicalement distinctes. Pour Platon, en effet, les mythes non contrôlés par le philosophe

---

<sup>3</sup> En effet, le signe linguistique, même si on peut le dire « symbolique » en un sens large, est plus libre que ce qu'est, en toute rigueur, un symbole. Car, dans le symbole, quelque chose fait le rapport entre le symbole et ce qu'il symbolise (le lion symbole du courage, le renard symbole de la ruse, le triangle symbole de la Trinité...) et donc impose ainsi un lien de dépendance ; en revanche, il n'y a strictement rien de commun entre le signe (le mot) et la chose (« renard » n'a rien de commun avec le renard, pas plus que « *Fuchs* » ou « *fox* »), de sorte que le signe, émancipé de tout lien de nécessité avec la chose, est plus libre que le symbole : « En tant que signifiante, l'intelligence fait preuve, par conséquent, d'un arbitre [*Willkür*] et d'une maîtrise plus libre dans l'usage de l'intuition qu'elle ne le fait en tant que symbolisante. » (Hegel, *Philosophie de l'esprit*, § 458). Sur cette logique « analogique » du symbole, voir aussi Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 59, Ak. V, 351-353.

ne sont que des fables mensongères et dangereuses, des fictions par lesquelles on produit sur les esprits crédules des effets sensibles et sentimentaux qui les écartent de ce que devrait leur montrer leur raison (le vrai, le bien). En revanche, pour Hegel, les mythes ne sont pas de simples fictions destinées à émouvoir l'imagination. Les mythes sont expression de l'esprit ; plus précisément : les mythes sont un des modes par lesquels les peuples ont pris conscience de leur spiritualité.

Par-là, Hegel donne toute son importance au statut communautaire du mythe : au principe du mythe, il y a l'esprit d'un peuple. L'esprit est la conception implicite qu'un peuple se fait de ce qui est la vérité, l'infini, l'universel, et qui tout à la fois détermine et transcende l'être-là fini et particulier des choses et des hommes. L'esprit est donc ce qui donne à un peuple les valeurs par lesquelles ce peuple appréhende les choses et les hommes. Mais dire des mythes qu'ils sont moyen d'expression de l'esprit d'un peuple, ce n'est pas dire qu'ils seraient l'illustration imagée d'une doctrine intellectuelle déjà déterminée. L'expression n'est pas ici une manière d'ajouter un « vêtement » à un contenu spirituel préalablement pensé sur le mode logique-conceptuel ; elle est le processus par lequel l'esprit, qui n'est d'abord qu'en-soi (*i. e.* dont le contenu est seulement implicite) sort de soi pour s'objectiver dans une forme extérieure et ainsi s'explicitier, s'exposer à lui-même son contenu afin d'en prendre conscience.

C'est dire que le mythe est, avec l'art et la philosophie, l'un des modes de l'esprit absolu, de l'esprit prenant conscience de lui-même. Dans l'art, l'esprit s'exprime par une forme exclusivement sensible ; dans le mythe, il s'exprime par une forme discursive mais qui est encore faite d'images sensibles (le discours imagé) ; dans la philosophie, il s'exprime par la forme qui lui est adéquate, celle du discours conceptuel. Ainsi, dans le procès d'expression de l'esprit, le mythe occupe la place intermédiaire entre l'art et la philosophie. Ce qu'exemplifie le cas de l'esprit grec : dans la statuaire grecque, le divin prend la forme humaine ; dans le mythe, Œdipe est le héros qui trouve sa vérité en lui-même et qui répond à la sphynge que l'homme est ce qui va d'orient en occident (*i. e.* le soleil comme image de la marche de l'esprit) ; dans la philosophie, Socrate fait du principe de la connaissance de soi le principe même de la vérité et affirme ainsi que la pensée humaine est le séjour spécifique de l'esprit. De même, le mythe de la passion du Christ sera l'expression de la souffrance de l'esprit fini qui éprouve son malheur à ne pouvoir s'élever à hauteur de l'infini que pourtant il conçoit.

Ainsi, pour Hegel, le mythe procède de la pensée en tant qu'il est un des modes du mouvement par lequel l'esprit tend à se révéler à lui-même et ainsi à se connaître lui-même.

En ce sens, la puissance du mythe n'est pas de tromper ses destinataires en les éloignant du vrai et du bien ; au contraire, la puissance du mythe est puissance de révélation de ce qui, pour un peuple, constitue sa vérité et son bien. Le concept de puissance doit donc ici s'entendre au sens aristotélicien d'une potentialité, d'une *dynamis* : le mythe contient en puissance la révélation de la pensée que l'esprit accomplit (actualise) ultimement sur le mode du discours philosophique. La puissance des mythes est ainsi puissance spirituelle, puissance de révélation de la pensée.

### ***b. La puissance impuissante du mythe***

Encore faut-il préciser, avec Hegel, que, si le mythe est ainsi puissance de révélation de la pensée, il est toutefois révélation encore inadéquate à la pensée. En effet, dans le mythe, l'esprit s'exprime sous une forme qui emprunte encore les éléments sensibles (les images) et qui donc ne peut s'élever à l'universalité propre à la pensée. C'est l'impuissance du mythe de ne pouvoir signifier adéquatement l'universel : « L'emploi du mythe accuse en général une impuissance qui ne sait encore manier la forme de pensée. [...] Il ne faut pas croire que la forme mythique doive cacher la pensée, la substance ; elle a au contraire pour but d'exprimer, de présenter la pensée, de la révéler ; cette expression toutefois n'est pas adéquate » (*ibid.*). Autant dire que la puissance du mythe est, en même temps, son impuissance ; elle est une puissance impuissante : sa puissance est de révéler la pensée ; mais son impuissance est de ne pas pouvoir la révéler adéquatement. Seule la forme logique-conceptuelle (le *logos*, c'est-à-dire le discours philosophique) est adéquate à la pensée parce qu'elle est la forme dans laquelle la pensée pense l'universel, la forme dans laquelle le penser s'actualise comme intellection de l'universel.

Si donc on peut (et même, pour Hegel, on doit) reconnaître dans le mythe une manière d'expression de la pensée, cette reconnaissance ne peut se faire qu'à partir du discours philosophique qui vient reformuler cette pensée dans la forme qui lui est adéquate. C'est dire que, si la puissance du mythe est de révéler la pensée, toutefois cette puissance de révélation et le contenu de cette révélation ne peuvent être affirmés que par une interprétation rationnelle. Hegel fait ici principalement référence à la *Symbolique* de Creuzer qui prenait pour principe de toujours rapporter les éléments du mythe à une signification rationnelle qui, dans le mythe, est seulement approchée par des images ou des « symboles » (au sens hégélien du terme). Mais, de manière plus générale, on peut dire que quiconque entend trouver dans le mythe une signification rationnelle se place nécessairement dans l'après-coup du mythe.

C'était peut-être déjà le cas des sophistes, tout au moins selon le témoignage de Platon, puisqu'ils cherchaient à discourir sur la valeur emblématique (*i. e.* de représentation générale) des différents personnages d'un même mythe (voir la thèse d'Hippias dans l'*Hippias mineur*). C'est aussi le cas de Lucrèce qui expliquait que les mythes tragiques ne sont que l'expression imagée du trouble dont est affectée l'âme aliénée à des désirs vains : Tantale tremblant sous la menace d'un rocher symbolise la crainte des dieux qui tourmente la vie des mortels ; les efforts inutiles de Sisyphe symbolise la vaine poursuite du pouvoir ; le supplice de Tityon symbolise la passion amoureuse qui, en effet, dévore sa victime ; le sort des Danaïdes symbolise l'éternelle insatisfaction du désir intempérant... (Lucrèce, *De natura rerum*, III, 990 sqq.). Mais, de manière plus radicale, c'est bien comme une telle reprise rationnelle du mythe que se donne aussi bien la construction de l'argument ontologique par Saint Anselme, qui entendait ainsi rendre compte de la formule des *Psaumes* (XIII, 1) : « L'insensé a dit dans son cœur : "Dieu n'existe pas" » (*Proslogion*, II), que la compréhension kantienne du message évangélique comme commandement de l'amour pratique (*Fondation de la métaphysique des mœurs*, I, Ak. IV, 399).

### ***c. Le mythe « relevé » par l'interprétation logique***

Cette compréhension du mythe comme allégorie d'une pensée rationnelle implique de considérer que le mythe appelle l'interprétation, c'est-à-dire la restitution, dans le discours propre à la pensée, du sens que le mythe n'exprime que de manière impropre. Ce discours propre se reconnaît donc à ceci que, pour être compris, il n'appelle plus une interprétation dans un autre mode que lui-même, il n'appelle plus la médiation herméneutique. *A contrario*, le mythe serait caractérisé comme discours impropre à la pensée (mais non étrangère à la pensée), discours qui ne se suffit pas à lui-même puisque la révélation de son contenu nécessite l'intervention du discours logique. Autrement dit : le *mythos* est incapable de dire la vérité sur le mythe ; seul le *logos* peut dire quelle est la vérité du *mythos*. En effet, en déterminant ainsi le mythe comme allégorie d'un contenu de pensée rationnel, on institue du même coup la science des mythes, c'est-à-dire la connaissance rationnelle de ce que sont les mythes et leur (impuissante) puissance. C'est le *logos* qui révèle la puissance du *mythos*, mais qui, du même coup, révèle aussi son impuissance à exprimer adéquatement la vérité. Le mythologue (il faudrait presque dire : le « mytho-logiste » ou le « mytho-logicien ») s'institue comme celui qui détient la vérité du mythe, c'est-à-dire à la fois celui qui sait que la vérité du mythe est de représenter improprement le sens et celui qui connaît et exprime adéquatement

la vérité de ce sens que le mythe manifeste improprement. Ou, plus exactement : celui qui dit le sens vrai que le mythe *a manifesté* improprement. Car cette reconnaissance de la puissance révélatrice du mythe ne peut advenir que dans l'après-coup du mythe, c'est-à-dire lorsqu'il n'est plus possible de le recevoir sur le mode imaginaire. C'est la sentence du dépassement ou de la relève (*Aufhebung*) dialectique : le *logos* ne relève (au sens de souligner pour mieux faire remarquer) le sens du mythe que dans le temps même où il en prend la relève. On le sait : « L'oiseau de Minerve prend son envol au crépuscule » (Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*) ; cette sentence hégélienne (qui est déjà elle-même une manière d'interprétation philosophique d'une image mythique) dit que la révélation rationnelle de l'esprit, c'est-à-dire l'auto-révélation de l'esprit dans la forme qui lui est adéquate (*i. e.* la philosophie), ne peut advenir que lorsque les mythes ont cessé de parler immédiatement (*i. e.* sans la médiation de l'interprétation) au peuple qui s'y référait.

Autant dire que le mythe ne peut être reconnu pour ce qu'il est (était) que lorsqu'il a fini d'exercer sa puissance. Le discours rationnel qui rend au mythe sa dignité spirituelle est aussi ce qui consacre la disparition du mythe. Nous ne pouvons reconnaître aux mythes leur puissance spirituelle que pour autant que ces mythes ne nous parlent plus sur le mode immédiat de l'imagination, mais seulement par la médiation de l'interprétation rationnelle. Autrement dit : nous ne pouvons reconnaître aux mythes leur puissance spirituelle que pour autant que nous vivons dans le monde désenchanté du discours rationnel. Il faut avoir perdu les mythes pour en reconnaître la puissance spirituelle.

## ***Deuxième partie : La puissance formatrice des mythes***

### **1. Le mythe comme « formation » d'un peuple**

#### ***a. La formation de la communauté***

Mais reconnaître ainsi la puissance spirituelle des mythes, c'est comprendre le mythe du point de vue de l'esprit, du point de vue du *logos*. Or que cette puissance révélatrice du mythe puisse être jugée dépassée par le discours logique n'enlève rien au fait même de l'influence que les mythes ont exercé sur les peuples. Autrement dit : que l'on conçoive ou non les mythes comme modalité dépassée de l'auto-révélation de l'esprit, il faut encore penser comment les mythes ont eu cette puissance de formation et de conservation de la communauté.

Par « formation » de la communauté, il faut entendre cela par quoi un rassemblement d'hommes est converti en une communauté qui veut et éprouve son unité comme une sorte d'unité substantielle, animée d'un même idéal, c'est-à-dire aussi bien d'une certaine idée d'elle-même. Mais cette idée est signifiée non par un concept, mais par une image, image suffisamment forte, persuasive, enthousiasmante, pour que tous y adhèrent et s'y identifient. Le mythe (le plus souvent récit des origines de cette communauté) est cette image (ou ensemble d'images) qui « forme » la communauté, c'est-à-dire qui la façonne, lui imprime un certain type, une certaine manière d'être ensemble et de vouloir cet être-ensemble. C'est ainsi que Nietzsche pouvait dire que « le jour de veille d'un peuple stimulé par le mythe, par exemple celui des anciens Grecs, est en fait, par le prodige agissant continuellement tel que l'admet le mythe, plus analogue au rêve qu'au jour du penseur désenchanté par la science » (*Le livre du philosophe*, III, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », 2). Et c'est aussi pourquoi Nietzsche pensait, contre Hegel, que le mythe n'est pas ce que la philosophie accomplit, mais ce qu'elle ruine. Car la volonté de puissance d'un peuple, comme le peuple grec, est lisible dans ses mythes ; lorsqu'advient la philosophie (sous la figure socratique), advient aussi le pinaillage dialectique contre tout ce qui est grand (notamment les héros des mythes grecs).

Cette idée de formation (*Bildung*) du peuple par le mythe est une constante du romantisme allemand (notamment Schelling). C'est elle qui est au principe du projet wagnérien : former l'unité substantielle du peuple allemand à partir d'une œuvre d'art totale dont l'enjeu était la production et la présentation au peuple du mythe (la mythologie des *Nibelungen*) qui devait lui donner d'advenir comme peuple, c'est-à-dire comme unité substantielle animée d'une même force. C'est elle aussi qui devait nourrir plus tard le programme nazi de la constitution de la communauté du peuple (la *Volksgemeinschaft*) par le mythe (J.-L. Nancy ; Ph. Lacoue-Labarthe, *Le mythe nazi*).

### ***b. La conservation de la communauté***

Pourtant, en toute rigueur, il est sans doute impossible de rendre compte de cette puissance de formation, si l'on entend par là la puissance d'engendrer la communauté. Car, pour qu'une communauté puisse se reconnaître dans un mythe qui raconte sa fondation (par exemple le mythe de la fondation de Rome tel que le rapporte l'*Énéide* de Virgile), il faut que cette communauté soit déjà constituée. Le mythe fondateur vient dans l'après-coup de la fondation. Les Évangiles ont été écrits bien après l'enseignement de Saint Paul et la

formation des premières communautés chrétiennes. De même les tentatives modernes de produire un mythe fondateur : c'est à un peuple allemand déjà constitué que Wagner adresse sa spectaculaire mythologie des *Nibelungen* ; c'est après l'installation du pouvoir communiste que sont fictionnés les épisodes héroïques de la Révolution d'Octobre (notamment – on le sait aujourd'hui – la prise du Palais d'Hiver par le peuple ; de même pour les épisodes prétendument glorieux de la Longue Marche de Mao). Sans doute un mythe, fabriqué de toutes pièces, peut-il influencer une communauté et même infléchir la vie, voire le destin de cette communauté (l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle montre que ce fut souvent pour le pire) ; mais il ne peut pas créer la communauté.

Il faut donc comprendre le mythe de la fondation non pas tant comme mythe effectivement fondateur, mais comme mythe qui a puissance de conserver la communauté en la renvoyant à une certaine image de son origine. Cette image est souvent celle de personnages dont les actions éclatantes frappent l'imagination et produisent l'admiration (et la présence du merveilleux contribue à cet éclat) : les Grecs se référaient à leurs héros mythiques en tant que ceux-ci manifestent une certaine excellence dans le courage (Achille), dans la ruse (Ulysse), dans la force (Héraklès), dans la loyauté (Antigone)..., de sorte que la cité grecque pouvait elle-même se prévaloir de cette excellence ; de même les chrétiens se rapportent à la figure du Christ qui les rappelle au principe d'amour dont procède leur communauté. Le mythe n'est donc pas tant la source de la communauté que sa ressource. Sa fonction est de redonner à la communauté l'enthousiasme pour elle-même.

Comme le montrent ces exemples, le mythe est ainsi ce qui, produisant l'enthousiasme, rappelle les membres de la communauté à leur idéal commun. C'est dire aussi que le mythe met en devoir les membres de la communauté, comme s'ils avaient une dette à l'égard des héros fondateurs, c'est-à-dire à l'égard de ceux qui ont su s'élever à hauteur de l'idéal. Il s'agit alors pour chacun d'être digne de ceux qui ont commencé et donc de poursuivre ce qu'ils ont commencé : même s'il ne saurait prétendre les égaler, le chrétien doit être digne du sacrifice du Christ et des martyrs ; le citoyen de la cité grecque doit être digne de l'excellence de ses héros... La puissance des mythes tient donc à leur capacité à produire en leurs destinataires le sentiment enthousiaste pour un certain devoir propre à une communauté.

## 2. Le mythe comme épopée illusoire

### a. *L'archi-origine*

Reste que, dans bien des mythes, la description narrative des personnages et des actions exemplaires qui seraient à l'origine de la communauté implique encore ce qu'on pourrait nommer une « archi-origine », c'est-à-dire une origine tout à la fois *archaïque* (un état absolument premier, antérieur même à l'action des héros du mythe) et *princielle* (au sens de l'*archè* qui fixe en même temps le *télos* des actions que les destinataires du mythe sont en devoir d'accomplir sur le modèle des héros fondateurs). Le mythe présente ainsi l'idéal de la communauté auquel chacun doit tendre comme un état historiquement advenu mais entre-temps perdu ; et c'est parce que cet état idéal a été perdu qu'il faut s'efforcer de le retrouver, effort dont témoignent emblématiquement les héros du mythe fondateur. Ainsi, le mythe biblique commence par la description de cette archi-origine qu'a été le paradis, où Adam et Ève jouissaient de la paix et du bien-être ; le paradis a été perdu et les hommes séparés de Dieu ; le mythe évangélique décrit alors comment les hommes ont scellé avec Dieu la « nouvelle alliance » qui les met en devoir d'œuvrer en vue du nouveau paradis auquel ils sont promis. De même le mythe communiste qui célèbre les hauts faits des révolutionnaires de 1917 suppose d'abord le mythe du communisme originaire, c'est-à-dire de cet état de paix qu'aurait connu primitivement l'humanité avant l'apparition de la propriété privée et auquel il s'agit de retourner en œuvrant pour l'avènement de la société communiste. Mais alors, ce qui apparaît essentiel n'est plus tant la description des personnages et des actions qui témoignent emblématiquement de l'idéal d'une communauté que, bien plutôt, l'opération par laquelle un idéal (qui n'est pas nécessairement celui d'une communauté) est constitué en origine historique.

### b. *La définition lacanienne du mythe*

C'est précisément ce que vise cette définition du mythe par Lacan : « Le mythe est la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure » (*Télévision*, V). Dans le contexte psychanalytique qui est le sien, Lacan appelle « structure » l'organisation des représentations psychiques inconscientes à travers lesquelles le sujet du désir vise ses objets. Cette structure est comparable à celle qui définit la langue comme système de signes. De même que les mots de la langue se définissent entre eux et forment ainsi un système clos auquel le sens est immanent, si bien qu'on ne peut prétendre s'élever au-delà de la langue

pour accéder à la pure origine du sens, ni même désigner un signe comme source originaire de tous les autres, de même les représentations psychiques d'un sujet forment un tel système où elles ne cessent de s'associer pour former de nouveaux symboles, sans qu'on puisse faire d'une de ces représentations la source de toutes les autres. Le mythe consiste alors à convertir la structure en une histoire (en une épopée) et à faire d'une des représentations la trace d'une expérience originaire de satisfaction que le désir aurait pour fin de retrouver. Ainsi Freud et ses premiers élèves ont-ils conçu qu'à l'origine du désir il y avait la jouissance éprouvée par le sujet dans ou auprès du corps de la mère, si bien que tous les désirs ultérieurs de ce sujet seraient autant de manières d'essayer de retrouver cette jouissance originaire et perdue.

La définition lacanienne du mythe autorise alors une détermination plus générale du mythe : peut être qualifié de mythe tout discours qui transforme en origine empirique perdue ce qui n'est en réalité qu'un idéal. Cela peut être rapproché de ce que Kant nomme l'illusion transcendantale, qui consiste à transformer en réalité empirique (Kant dit à « hypostasier ») ce qui n'est qu'une *idée* de la raison, c'est-à-dire un concept que la raison est portée à penser sans que rien d'empirique n'y corresponde adéquatement. En ce sens le mythe consiste à transformer en objet d'expérience une représentation transcendantale. Freud en est là aussi un exemple : parce qu'il se refuse à reconnaître dans le sentiment de culpabilité, dont il observait le rôle structurel dans les complexes névrotiques, une disposition transcendantale du psychisme, il est contraint d'en rechercher, fictivement, l'origine empirique ; il est alors conduit à produire le mythe (véritable épopée des origines) du meurtre primitif du père de la horde originaire, meurtre auquel tendrait inconsciemment tout homme (c'est le complexe d'Edipe) et dont il éprouverait la culpabilité. Mais ce mythe témoigne aussi de l'illusion dont il procède : car, pour que ce meurtre pût les ébranler, il fallait bien que les fils parricides fussent déjà disposés à la culpabilité.

Le mythe consiste ainsi à convertir le transcendantal en empirique. Et cette définition autorise aussi à qualifier de mythe ce qui, dans la philosophie, a été désigné comme origine. Ainsi relève du mythe la thèse platonicienne d'une jouissance originaire de l'âme dans le suprasensible, jouissance perdue du fait de l'incarnation, et qu'il faudrait s'efforcer de retrouver par l'ascèse intellectuelle. De même – on l'a déjà dit – relève du mythe l'idée d'un état de nature paisible que l'humanité aurait perdu du fait de l'institution de la propriété privée (cela concerne la thèse communiste, et aussi, sous un certain angle, la thèse rousseauiste). De même encore relève du mythe la référence arendtienne à la cité grecque comme origine idéale et perdue du politique (de la politique « pure », c'est-à-dire exempte de toute idée de domination)... Sur le fondement d'un tel mythe de l'origine perdue est alors

produit le mythe secondaire des héros qui auraient été historiquement les premiers à assumer le devoir de regagner l'origine perdue. La personne du Christ comme figure idéalisée de la sainteté devient, dans le mythe, une réalité empirico-historique. Socrate devient, par la fiction platonicienne, le héros historique (et même *historial*, puisqu'il est supposé engager toute la philosophie à venir) du désir de vérité comme désir de retrouver la jouissance perdue du suprasensible. Les révolutionnaires de 1917 deviennent, par la fiction mythique, les héros du militantisme de et pour la société communiste...

### **Transition**

La puissance du mythe est alors, fondamentalement, puissance d'illusion. Elle fait passer pour empiriquement réel et donc accessible ce qui n'est qu'un idéal. Certes, cette illusion peut être dangereuse : elle peut conduire à l'exaltation délirante (la *Schwärmerei* dont parlait Kant) de celui qui se croit capable de s'élever à hauteur de l'idéal ; elle peut engendrer le fanatisme de ceux qui s'estiment autorisés à et capables de reproduire dans l'expérience ce qui n'est que la fiction d'une origine perdue. Mais la question n'est pas ici de juger de la valeur morale des idéaux que promet le mythe. Il s'agit, indépendamment de toute évaluation, de comprendre que le mythe a puissance d'ordonner l'expérience et de lui donner sens. Autrement dit : que le mythe ait une puissance d'illusion (et peut-être même parfois d'illusion dangereuse) n'empêche pas que cette puissance d'illusion est en même temps puissance « fictionnante » (au sens premier du latin  *fingere* ), c'est-à-dire puissance « façonnante », puissance de façonner un monde.

## **3. La puissance phénoménologique des mythes**

### ***a. La puissance cosmogonique des mythes***

Un monde, en effet, n'est pas simplement un ensemble de choses environnantes qui déterminent mécaniquement les réactions de ceux qui y sont insérés. Mais un monde est ce qui est « propre » (voir le latin *mundus*), ce qui est ordonné de sorte que les éléments qui le composent prennent sens les uns par rapport aux autres, et cela pour celui qui y cherche lui-même son sens. Chercher son sens en visant ainsi le monde, c'est – littéralement – *ek-sister*, se viser soi-même hors de soi pour y trouver son sens. Il faut donc que les choses soient, pour l'existant, organisées de telle manière qu'elles prennent sens pour lui et qu'elle lui donne à

lui-même un certain sens. De ce point de vue, on comprend que le mythe est ce qui « façonne » un monde, en ce que, par le mythe, les choses prennent pour l'homme un certain sens en fonction duquel il s'appréhende lui-même. D'une certaine manière, cela concerne déjà le « mythomane » ; car il est celui qui fictionne des histoires à partir desquelles il pense prendre aux yeux des autres, partant pour lui-même, une certaine importance. Le mythomane cherche – comme on dit – à « se rendre intéressant », formule qu'on doit ici entendre littéralement : il cherche à *inter-esse*, à être parmi les autres, à s'insérer dans un certain monde qui le valorise et peut-être l'admire. Ses mensonges, ses histoires, bref ses « mythes » lui donnent un monde à sa convenance.

Mais cette puissance de « fictionner », de « façonner » un monde qualifie plus fortement encore les mythes qui forment et conservent une communauté (qu'ils soient ou non mythes des origines). Si les éléments qui composent le monde prennent sens et si ce sens est monde commun, c'est parce que le mythe rassemble les hommes dans une vision commune des choses. Ainsi les Anciens pouvaient-ils, par référence aux mythes, donner aux choses une signification non réductible à leur simple factualité : chaque phénomène naturel avait son « explication » qui lui donnait sens (voir la légende d'Écho), chaque lieu était perçu comme cadre d'un épisode mythique (l'Olympe comme séjour des dieux), chaque occupation humaine était référée à quelque héros qui était supposé l'avoir inaugurée (ainsi la découpe des viandes censée répéter le partage imaginé par Prométhée)..., et même l'enthousiasme du poète ou, aussi bien, l'emportement de l'amoureux étaient l'œuvre de quelque dieu qui les inspirait (Platon lui-même fait encore droit à cette explication *merveilleuse* [cf. *Phèdre*, 244b sqq.]). Mais, en tous ces cas, il ne s'agissait pas tant d'expliquer (au sens d'une causalité mécanique) que de comprendre, c'est-à-dire d'intégrer la chose dans un ensemble de représentations signifiantes qui forment ensemble un monde commun. De même lorsque Platon institue comme mythe fondateur du politique le « beau mensonge » (*i. e.* la belle fable, le beau mythe) du philosophe gouvernant (*République*, III, 415a) qui fait croire aux citoyens qu'ils sont tous frères, il s'agit bien d'un mythe qui façonne le lien social et donne à tous pour sens premier de leur existence de citoyens de se sentir fraternellement liés les uns aux autres au point que chacun doit tenir son intérêt particulier pour peu de chose en regard de l'intérêt général de la cité. De même encore le mythe chrétien ouvre-t-il un monde nouveau, même si les choses qui sont de ce « bas-monde » y sont jugées négligeables en comparaison du salut que peut valoir à chacun son amour charitable du prochain. Et même dans le christianisme ultérieur, les mythes de la Légende dorée (renouant en quelque sorte avec la fonction des mythes païens) viennent donner aux choses et aux situations humaines une signification

empreinte de sainteté : saint Luc protège les peintres, saint Christophe les voyageurs, sainte Odile les aveugles... ; telle montagne est consacrée à tel saint, telle source à tel autre... . Même les légendes populaires prennent ainsi statut de mythes : ces grands rochers sont l'œuvre d'une race de géants ; ces marais sont habités par des génies (que manifestent les feux follets) ; ce fleuve est animé par des ondines (cf. les filles du Rhin)... Les elfes, les sylphides, les lutins, les dragons, les génies de toutes sortes... sont autant d'éléments *merveilleux* qui donnent aux choses profanes (c'est-à-dire simplement environnantes) une signification qui transcende leur factualité de choses seulement utiles, nuisibles ou indifférentes (voir à ce propos la thèse de Bachelard sur la « tétravalence » des images mythiques, dans *La psychanalyse du feu*, V). Peu importe qu'on y croie ou non ; la seule référence au mythe permet de donner sens aux choses et de les recueillir ainsi dans un ensemble qui fait « monde ».

Ainsi, le mythe fait que l'homme n'est pas simplement un vivant pris dans un environnement (tel un animal dans la nature), mais un existant situé dans un monde : s'il est *au* monde (c'est-à-dire *pour* le monde, *tendu vers* le monde), c'est que les choses ont pour lui un sens, sans lequel il n'aurait lui-même aucun sens. Le mythe est ainsi une *Weltanschauung*, non pas vision d'un monde déjà constitué, mais vision constituante d'un monde comme ensemble ordonné de significations. Sans mythe, l'homme serait sans monde, littéralement « acosmique » (le mot grec *kosmos* signifie le monde comme ensemble ordonné, arrangé). La puissance du mythe est ainsi puissance de produire un monde, puissance « mondanisante ». En ce sens, il n'y a pas que les mythes de la naissance de l'univers qui soit des cosmogonies ; mais tout mythe, en tant qu'il engendre un monde, a une puissance « cosmogonique ».

### ***b. La langue et le mythe***

Mais, à dire vrai, cette puissance de donner sens aux choses est aussi bien la puissance propre de la langue. Si les choses ont, pour nous (et non seulement pour moi), un sens, c'est parce que nous les appréhendons à travers les mots de la langue qui nous est commune et qui leur donne sens. La nomination des choses n'est pas une simple numérotation qui distingue une chose de toutes les autres ; mais le nom par lequel nous désignons la chose ne prend lui-même son sens que de son rapport aux autres mots au sein du jeu général de la langue. Et ce jeu est essentiellement métaphorique, de sorte que les significations se forment par entrelacement des mots, par déplacement de leur sens propre en un sens figuré, lui-même

redéplacé, par analogie, vers une nouvelle acception... La langue est ainsi elle-même « cosmogonique »<sup>4</sup>.

Or la langue, c'est justement le *logos*. Dès lors, *mythos* ne saurait être opposé à *logos* ; mais ils sont l'un et l'autre la parole par laquelle se constitue, pour une communauté, le monde. Il est attesté qu'en leur sens primitif, *logos* et *mythos* signifiaient l'un et l'autre la parole en tant que porteuse d'une signification ; plus exactement : en tant qu'elle fait apparaître une signification et donc fait apparaître la chose dont elle parle comme signifiante. *Mythos* et *logos* ont ainsi, ensemble, une puissance phénoménologique : ils rapprochent et rassemblent (le sens premier de *legein*, c'est « rassembler », « recueillir ») les choses en leur donnant sens, les unes par rapport aux autres, et ainsi ils font apparaître un monde en tant que monde.

### ***c. Le dépassement heideggerien de l'opposition du mythos et du logos***

C'est en ce sens que Heidegger rappelait l'identité originare de *mythos* et *logos* : « *Mythos* veut dire : la parole disante. Dire, c'est pour les Grecs rendre manifeste, faire apparaître, exactement faire apparaître le paraître et ce qui est dans le paraître [...]. *Logos* dit la même chose » (*Qu'appelle-t-on penser ?*, I). C'est que les étants ne paraissent pas simplement sur le mode d'une affection sensitive de celui qui les perçoit ; ils paraissent en tant que l'homme est requis par eux de rendre manifeste leur sens pour qu'il puisse lui-même habiter parmi eux. Les choses n'apparaissent que pour autant qu'elles apparaissent comme formant ainsi un monde que l'homme peut habiter.

Comment comprendre alors l'opposition dans laquelle la tradition philosophique a tenu *mythos* et *logos* ? Platon – on l'a vu – oppose le *logos*, comme discours rationnel qui dit l'essence intelligible des choses, au *mythos*, comme discours de persuasion procédant de l'imaginaire. Le *logos*, comme langue philosophique, devient alors un catalogue de mots se rapportant, de manière bijective, à un catalogue d'idées. Cela suppose de purger la langue de

---

<sup>4</sup> C'est ce que Nietzsche avait en vue lorsqu'il opposait le mythe au discours conceptuel : le premier est une parole vivante, en ce qu'il vivifie toutes choses ; le second est mortifère, en ce qu'il réduit les choses à des idées générales, de sorte que le monde déclaré « vrai » (tel le monde intelligible platonicien) n'est qu'un « *colombarium* » de concepts (*Le livre du philosophe*, III, « Introduction théorétique sur la vérité et le mensonge au sens extra-moral », 1.). A cette « froideur » du monde momifié en concepts, Nietzsche opposait le rêve d'un monde et d'une nature vivifiés par le mythe : « Quand tout arbre peut parler comme une nymphe ou quand, sous le masque d'un taureau, un dieu peut enlever des vierges, quand la déesse Athéna elle-même se montre tout à coup, tandis qu'elle conduit par les marchés d'Athènes un bel attelage, en compagnie de Pisistrate – et cela l'honnête Athénien le croyait –, alors, à tout moment, comme en rêve, tout est possible, et la nature entière harcèle l'homme comme si elle n'était que la mascarade des dieux qui se feraient un jeu de mystifier les hommes sous toutes ses formes » (*ibid.*, 2.).

ses effets trompeurs (imputables principalement aux métaphores), et de pratiquer l'ascèse intellectuelle par laquelle le discours doit être vrai, c'est-à-dire adéquat aux idées dont il procède. Du coup, Platon peut faire du mythe le discours de l'imaginaire qui joue des métaphores et qui ne cherche ainsi qu'à persuader. Autrement dit, le mythe est alors puissance d'apparence au sens des apparences trompeuses, par opposition au *logos* philosophique qui est puissance de vérité parce qu'il vise l'essence et non l'apparence. Mais on doit ici objecter à Platon que le mythe n'est pas puissance d'apparence, mais puissance d'apparaître, ce qui est également la puissance originaire du *logos*. Et cette puissance est puissance de vérité, non pas au sens de l'adéquation aux idées, mais au sens originaire de la vérité comme *alètheia*, comme dévoilement. Ainsi le mythe auquel Platon oppose le *logos* philosophique est déjà une perversion de ce qu'était originairement et conjointement *mythos* et *logos* : « *Mythos* et *Logos* ne s'écartent l'un de l'autre et ne s'opposent l'un à l'autre, que là où ni *Mythos* ni *Logos* ne peuvent garder leur être primitif. Ce qui est déjà accompli dans Platon » (*ibid.*).

Heidegger veut dire par là que, pour que soit possible l'opposition du discours de l'apparence et du discours de l'essence, il faut que la langue ait déjà perdu sa puissance phénoménologique pour devenir un simple moyen de communication par lequel on cherche à s'approprier les choses et les idées. Cette langue de communication, cette langue utilitaire qui n'est là que pour servir la technique et la science, est la langue dépouillée de sa dimension poétique. Ce n'est pas sans raison que Heidegger rapproche le mythe et la poésie (s'opposant ainsi à la manière dont Platon les avait aussi rapprochés, en faisant de la poésie une entreprise de persuasion menée par l'imagination). Il est vrai que la poésie procède aussi de la métaphore et de l'image. Mais on doit surtout entendre ici la poésie en son sens étymologique : la *poiésis*, c'est-à-dire la fiction, le façonnement par la langue (de même l'allemand *Dichtung* vient du verbe *dichten* : « composer », « façonner »). Si le mythe est cela par quoi advient un *monde*, alors la puissance phénoménologique du mythe peut être dite puissance poétique. Mais cette puissance n'est pas un pouvoir que les hommes se donnent eux-mêmes, car les hommes ne sont pas les auteurs de la langue. La langue, par laquelle apparaît le monde en tant que monde, est donné aux hommes ; elle leur est donnée par un autre inassignable qu'on peut, à ce titre, qualifier de divin (tout comme le dieu qui est supposé inspirer les poètes). Voilà pourquoi Heidegger peut dire : « Le religieux [*i. e. Mythos*] n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le Dieu se retire » (*ibid.*).

## **Conclusion**

Certes, la puissance des mythes en général est puissance de persuasion, de sorte qu'ils semblent ne requérir que la crédulité de leurs destinataires. Platon ne pouvait donc qu'y voir des fictions séductrices dangereuses, auxquelles il opposait la rigueur du *logos* philosophique. Pourtant, il a lui-même eu recours aux mythes, soit pour mettre leur puissance de persuasion au service de la raison, soit pour produire des allégories favorables à une meilleure compréhension du discours philosophique. Mais les mythes ne sont pas simplement des histoires merveilleuses. Comme l'a montré Hegel, c'est la spiritualité d'un peuple qui est révélée dans et par le mythe, de sorte que la puissance du mythe n'est pas simplement persuasive ; elle est puissance de révélation de l'esprit, donc de la pensée. Toutefois, on ne peut ainsi comprendre le mythe que dans l'après-coup du mythe, c'est-à-dire lorsque le discours logique-conceptuel en révèle le sens et en prend ainsi la relève.

C'est pourquoi, indépendamment de ces appréciations de la valeur du mythe en regard du philosophe, il faut considérer que les mythes ont, pour la communauté qui s'y réfère, une puissance de formation et de conservation. Certes, on ne peut que souligner ici l'illusion par laquelle ces mythes tendent à faire passer pour origine historique un idéal qui n'a qu'un statut transcendantal. Mais cela ne retire rien à la puissance cosmogonique des mythes. Ce sont eux qui font que l'homme n'est pas simplement un vivant pris dans un environnement, mais un existant situé dans un *monde*, comme ensemble ordonné de significations ; c'est par eux que les choses ont pour lui un sens, sans lequel il n'aurait lui-même aucun sens. Dès lors on ne saurait plus faire droit à l'opposition philosophique du *mythos* et du *logos* ; car l'un et l'autre procèdent de la puissance poïétique de la langue, puissance de faire apparaître un monde, donc puissance phénoménologique.

Reste à savoir si, pour être en mesure de reconnaître cette puissance aux mythes, il ne faut pas être déjà sorti du monde ouvert par les mythes. Partant, reste aussi à savoir si quelque dieu nouveau – comme disait Nietzsche – pourrait nous sortir de notre désenchantement...