

AU COMMENCEMENT LE MUTHOS

Par Jacques Samouelian



« Et maintenant, dites-moi, Muses, habitantes de l'Olympe – car vous êtes, vous, des déesses : partout présentes, vous savez tout ; nous n'entendons qu'un bruit, nous, et ne savons rien. »
(Homère, *Iliade*, II, 485-486.)

Le mot *muthos* (μῦθος) est un terme provenant de la Grèce antique. Mais son origine est incertaine, très ancienne, antérieure à la Grèce, possiblement issue d'une racine indo-européenne. À l'origine, il signifie « parole », « récit » ou « discours ». En Grèce précisément, il désigne une forme de discours narratif, transmis oralement, pouvant s'appliquer à des légendes, des contes ou des récits épiques. Il est classique d'opposer le *muthos* au *logos*, c'est-à-dire au discours rationnel ou argumenté, dont l'émergence a affaibli la portée du *muthos*. En effet, au moment de l'avènement du christianisme, le *muthos* est effacé, au point qu'à la fin du premier siècle, la première phrase du prologue de l'Évangile de Jean peut affirmer la primauté du *logos* : *Au commencement était le Logos...*

À l'échelle de l'Histoire, l'affirmation johannique est récente puisqu'elle traduit plutôt le commencement du christianisme, précisément la rencontre entre la pensée hébraïque (la parole créatrice

de Dieu) et la philosophie grecque présente déjà depuis plusieurs siècles en tant que principe d'ordre et de raison.

À ses débuts, le christianisme ne s'oppose pas frontalement au *muthos* : il s'inscrit plutôt dans une tradition de récits symboliques qu'il interprète dans une perspective théologique.

Mais quelle que soit la validité de la formulation johannique, la question de l'articulation entre ces deux formes de discours, *muthos* et *logos*, n'est pas close pour autant, et pose une autre question essentielle : où se situe le commencement dans l'histoire de la pensée ? Est-ce par le *muthos*, qui deviendra le mythe, ou est-ce par cette rationalité du *logos* ? Lequel précède l'autre ?

Muthos

Au commencement, tout est *muthos*. Dès les origines de l'humanité, on trouve des récits sacrés mettant en scène les dieux et les héros. Les premiers *muthoi* ont probablement émergé dans les sociétés préhistoriques, sous forme de récits oraux s'attachant à expliquer les mystères de la nature, les cycles de la vie ou les phénomènes naturels, avec souvent une dimension spirituelle ou religieuse.

En Mésopotamie, entre -3000 et -1000, Sumériens, Akkadiens, Babyloniens et Assyriens connaissent ce concept. Des textes comme l'*Épopée de Gilgamesh* ou le *Mythe d'Atrahasis* (le déluge mésopotamien) sont des récits sacrés comparables aux *muthoi* grecs. On retrouve également de tels récits en Égypte antique, en Anatolie et chez les Hittites. La fin de l'âge mycénien (vers -1200) marque un tournant majeur de l'histoire grecque. En effet, dans le millénaire qui suit et qui se partage entre l'âge dit « obscur » (de -1200 à -800) et l'âge dit « archaïque » (de -800 à -480), s'ouvre une ère au cours de laquelle *muthos* et *logos*, qualifiés de *hieroi* (sacrés), commencent à se différencier très progressivement.

Avec l'émergence des civilisations, notamment au cours de l'âge archaïque, les *muthoi* prennent des formes plus élaborées. Au temps d'Homère (-850) et d'Hésiode (-800), le *muthos* se structure

en récit fabuleux, c'est-à-dire en « récit qui prend sa source dans l'imaginaire », dont la forme reste orale, anonyme et collective, sans ces connotations de fiction ou d'irrationalité qu'on lui attribue aujourd'hui. Pour Mircea Eliade, ces récits racontent une histoire sacrée, un événement qui aurait eu lieu « dans le temps fabuleux des commencements ». Autrement dit, à un moment, quelque chose s'est produit et a commencé à être.

Le *muthos* raconte les exploits des dieux et des héros, et s'attache à exprimer les valeurs culturelles, les normes sociales et les conflits, ainsi qu'à donner un sens à la destinée humaine. Cette narration est collectée et transmise par les poètes. Mais ces derniers n'en sont pas les inventeurs : ils puisent dans le fonds public, demandent parfois à des médiateurs, en l'occurrence dans l'antiquité grecque aux Muses, de leur donner l'inspiration et garantir la validité de leur propos¹. Quant à la source de ce fonds commun, c'est évidemment le divin auquel le poète doit son inspiration. Cette narration est bien souvent énigmatique car si « seul le dieu est sage », dépositaire du vrai, son message peut être aussi hermétique que parcimonieux et nécessite donc d'être interprété. Ce qui confère au poète une place éminente dans le monde. La transmission de cette parole se fait de bouche à oreille, jusqu'au moment où l'écriture s'est imposée, laquelle, en fixant les récits, a contribué à les complexifier².

Du *muthos* au *logos*

À partir du VI^e siècle avant notre ère, avec les présocratiques (Thalès, Anaximandre, Héraclite, Parménide...), commence à émerger un nouveau mode de pensée : le *logos* (λόγος). Dérivant du *muthos*, ce terme, qui signifie à la fois « discours », « raison » et « raisonne-

1 Le début de l'*Odyssée* d'Homère, composée vers la fin du VIII^e siècle av. J.-C., commence ainsi : « Dis-moi, Muse, ce sage héros qui erra si longtemps, après qu'il eut renversé la citadelle sacrée de Troie... »

2 Claude Lévi-Strauss a analysé les conséquences de ce passage à l'écrit.

ment », marque une transition vers une approche plus rationnelle, logique et démonstrative du monde.

À son apparition, le *logos* renvoie le *muthos* au domaine des fausses vérités, des opinions erronées, de la rumeur ou du discours de circonstance. Le *muthos* tout puissant des origines perd son hé-géromanie et glisse de son sens premier vers celui de « mythe » tel qu'il est compris de nos jours, c'est-à-dire une histoire qui nous parle certes, mais sur laquelle nous prenons un recul nécessaire parce que nous avons conscience qu'elle ne relève pas du réalisme. Il existe donc une différence essentielle entre le *muthos* et le mythe. Le *muthos*, récit sacré, légendaire, suscitait une adhésion fondée sur plusieurs mécanismes sociaux, culturels ou psychologiques. Tout d'abord, la transmission orale assurait une présence constante de ces histoires dans la vie quotidienne, ordinaire et festive (théâtre, festival...). D'autre part, l'intégration de ces récits aux rites religieux leur conférait un statut de vérités sacrées expliquant l'origine du monde, les phénomènes naturels et les comportements humains. Enfin, la croyance à ces récits renforçait un sentiment d'appartenance communautaire. Une telle adhésion répondait dans les faits à une forme de croyance particulière, dite « croyance assertive », au sens où il est inconcevable de l'imaginer fausse, ce qui n'est évidemment pas le cas du mythe.

Cette évolution du *muthos* vers le *logos* a une explication : comment imaginer que le monde eût pu rester figé sur cette représentation fabuleuse de son histoire ? Mais en se développant au détriment du *muthos*, le *logos* a entraîné un affaissement de tout ce qui dans les traditions, les récits, les histoires, relevait de l'imaginaire, cela afin de mieux valoriser l'ordre du rationnel, de historique, du factuel.

Le processus s'est organisé progressivement. Très schématiquement, on peut dire qu'avec le développement de l'écrit, on assiste à l'apparition, dans la pensée grecque, de la notion de *phusis* (φύσις), terme qui signifie « croissance », « développement », et plus largement « ce qui naît et se développe par soi-même ». Il ne s'agit pas seulement de désigner la nature, inerte ou vivante, mais aussi d'énoncer l'existence du principe dynamique qui anime le monde. Les premiers penseurs

qui vont s'attacher à étudier cette *phusis* sont les présocratiques qui se donnent pour objectif d'étudier la totalité des phénomènes, soit tout ce qui est et tout ce qui se produit³. Ainsi, Héraclite voit la *phusis* comme un processus de transformation perpétuel, en lien avec son idée que « tout s'écoule », et fait du *logos* un principe cosmique d'ordre et de raison. Avec Parménide, le *logos* devient « Voie de la Vérité » et se sépare de la « Voie de l'Opinion », la *Doxa*. D'autres sophistes (Protagoras, Gorgias, Hippias, Prodicos, Thrasymaque...) font de lui un instrument de persuasion. Quant à Thalès et Pythagore, ils contribuent à la naissance des premières sciences : mathématiques, géométrie, astronomie. Et aux cosmogonies qui tentaient de répondre à la question de la genèse du monde, succèdent les cosmologies qui s'interrogent sur son fonctionnement.

Ainsi, dès le VI^e siècle et tout au long du V^e, les présocratiques ne se satisfont plus de la tradition poétique du *muthos* comme explication de la création du monde⁴ ou des phénomènes naturels, mais vont s'attacher à chercher des interprétations rationnelles, élaborées par la pensée logique et discursive.

Logos

Thucydide pose ainsi les premiers jalons de l'histoire conçue comme discipline relevant d'une démarche objective. Chroniqueur méthodique de *La Guerre du Péloponnèse*, il dénonce « les logographes qui, en écrivant l'histoire, sont plus soucieux de plaire à leur public que d'établir la vérité. Les faits dont ils nous parlent sont incontrôlables. Ils se sont, au cours des âges, parés des prestiges de la fable (*muthos*), perdant ainsi tout caractère d'authenticité ». Au *muthos*

3 Aussi ne faut-il pas s'étonner de voir les grands phénoménologues du XX^e siècle, au premier rang desquels Edmund Husserl, fondateur d'une revue intitulée *Logos*, et Martin Heidegger, reconnaître et réhabiliter les présocratiques, Heidegger trouvant même chez eux un écho anticipé de ses propres intuitions sur la question de l'être.

4 Xénophane (vers -570 - vers -475) est l'un des premiers à dénoncer la naïveté du *muthos*. Au polymorphisme des représentations du divin, il oppose une idée qui fera son chemin : le *Principe est Un*.

fondé sur le oui-dire, il faut substituer l'exacte chronologie des événements et des paroles.

Au IV^e siècle avant notre ère, au nom du Vrai, mais aussi du Beau et du Juste, Platon élargit davantage le fossé entre *muthos* et *logos* et fait de ce dernier le principe central de la compréhension du monde : non seulement un discours logique, mais aussi une méthode

de recherche de la vérité⁵. La dialectique, en tant que processus dynamique procédant par une succession de questions et de réponses, devient l'instrument principal de recherche de la vérité. Elle vise à écarter les opinions erronées pour parvenir à une connaissance véritable (épistémè).

Aux cosmogonies qui tentaient de répondre à la question de la genèse du monde, succèdent les cosmologies qui s'interrogent sur son fonctionnement. ”

Néanmoins, tout en critiquant le *muthos* des poètes comme Homère et Hésiode, Platon reconnaît l'importance de ces

récits dans la formation de la culture et des valeurs. Dans *Les Lois*, par exemple, il préconise le recours aux mythes pour éduquer les citoyens, car ces récits peuvent influencer l'imaginaire collectif de manière plus puissante que les raisonnements abstraits. Le mythe est donc vu comme un outil à même de guider les individus dans la formation de leur caractère et de leurs valeurs, en particulier lorsqu'il s'agit de concepts qui ne peuvent être entièrement appréhendés par la raison seule. Ainsi, le mythe de l'Atlantide dans le *Timée* et dans le *Critias* permet une réflexion sur la décadence des sociétés humaines et sur la nécessité de la justice.

5 À condition, bien sûr que le *logos* ne soit pas détourné de sa fonction et utilisé à des fins manipulatrices et malhonnêtes. C'est précisément la critique que dans *Gorgias* et *Protagoras* Platon adresse aux sophistes.

De même, dans *La République*, le mythe de l'anneau de Gygès permet à Platon de traiter de questions éthiques et morales. Gygès, un berger qui a trouvé un anneau magique lui permettant de devenir invisible, l'utilise pour commettre impunément des actes immoraux. Le mythe pose la question suivante : qu'est-ce qui peut empêcher une personne de commettre l'injustice si elle se sent impunie ? Platon nous invite à réfléchir au rôle de la justice dans la société et à la nature de la moralité.

Platon incarne un moment clé de l'évolution de la pensée grecque, lorsque la rationalité devient le fondement de la philosophie, le mythe étant relégué à un rôle secondaire, un outil pertinent pour comprendre et symboliser les grandes vérités humaines. ”

Le *logos* est aussi au cœur de la théorie platonicienne des Idées : le monde sensible perçu par les sens n'est qu'une pâle imitation du monde des Idées ou Formes, réalités immuables et éternelles ne pouvant être appréhendées que par le *logos*, et non par les sens toujours trompeurs et éphémères. Le *muthos* demeure un outil narratif utile pour offrir des leçons de vie, illustrer certaines vérités, mais il n'est pas un chemin sûr vers la compréhension du monde, et surtout, il ne permet pas d'atteindre la réalité ultime, intelligible par l'esprit et non par les sens. Le *logos* devient la voie royale vers la connaissance de cette réalité, celle des Idées, tandis que le *muthos* est limité dans sa capacité à saisir la vérité absolue. Platon incarne ainsi un moment clé de l'évolution de la

pensée grecque, lorsque la rationalité devient le fondement de la philosophie, le mythe étant relégué à un rôle secondaire, tout en demeurant un outil pertinent pour comprendre et symboliser les grandes vérités humaines.

Après Platon, Aristote poursuivra sur cette voie. En cherchant à réaliser une encyclopédie du *savoir vrai*, il abandonne au *muthos* ce que le *logos* ne peut encore expliquer. Dans la *Métaphysique*, la

phusis et le *logos* sont les modes d'approche privilégiés pour expliquer les phénomènes naturels. Mais Aristote reconnaît au *muthos* une importance dans l'art et la culture et, dans la *Poétique*, fait du *muthos* l'élément central de la tragédie, par l'intrigue, sa structure narrative, comme étant ce qui donne du sens à une œuvre dramatique. La *catharsis* (κάθαρσις) provoquée par la représentation théâtrale, où le mythe est évidemment central, est indispensable pour transmettre des vérités morales et psychologiques, là où le *logos* est en difficulté. Enfin, dans la *Rhétorique*, il distingue le *logos* qui doit relever de la rationalité et non de la manipulation telle que la pratiquent les sophistes, de l'*ethos* où domine l'autorité morale du locuteur, et du *pathos*, c'est-à-dire l'émotion, parce que les histoires sont un puissant outil pour émouvoir et convaincre.

Entre les IV^e et III^e siècles avant notre ère, c'est le stoïcisme qui va assurer primauté de la raison analytique. Ses représentants les plus célèbres, Cicéron, Sénèque, Épictète ou Marc Aurèle considèrent le monde (*cosmos*, en γεράκοσμος), comme un tout rationnellement ordonné, régi par un principe, le *logos*, la raison humaine étant une parcelle de la raison universelle. Les dieux du *muthos* sont considérés comme des fabulations qui ne correspondent pas à la réalité rationnelle du cosmos régi par le *logos*, une raison divine qui ordonne le monde. Il convient de vivre en accord avec la *phusis* et le *logos*. Les récits mythologiques ne doivent donc pas être pris au pied de la lettre, car ils véhiculent des idées fausses sur les dieux et l'ordre du monde.

Du *muthos* à la Révélation

Le monothéisme va reprendre ce raisonnement, non pas en poursuivant le processus de rationalisation du *muthos*, mais en le transfigurant en une vérité révélée. Le christianisme réinvestit le *muthos* d'un sens sacré et salvateur. Car si l'être humain a été créé à l'image de Dieu, il n'en est pas moins imparfait ; il n'est qu'imitation, *ressemblance de la Raison divine*. En conséquence, pour le christianisme, seul Dieu, qui est le *logos* incarné dans le Christ, possède une Raison et une Vérité intégrales, et l'homme ne peut s'en approcher que par

une révélation. C'est cette idée que l'on retrouve dans la version originale du prologue de l'Évangile de Jean : « Au commencement était le *Logos*, et le *Logos* était auprès de Dieu, et le *Logos* était Dieu⁶ ». Et en 2005 encore, le cardinal Ratzinger, avant de devenir le pape Benoît XVI, affirmait :

Nous devons nous souvenir que le christianisme est la religion du Logos, foi dans le Creator Spiritus, dans l'esprit créateur, de qui procède tout ce qui existe⁷.

Le *logos* est ainsi devenu l'expression du dogmatisme religieux et *a contrario*, le *muthos*, ainsi que le mythe qui en dérive, ont perdu leur place. Hors de question en effet d'accorder le moindre crédit aux superstitions provenant de l'Antiquité, des Barbares ou des païens ! Ces cultures seront stigmatisées et on n'hésitera pas à détruire tout ce qui ne répond pas d'une manière ou d'une autre à cette pensée dominante. Que de textes antiques ont été ainsi détruits par ce christianisme absolu des origines !

La pensée occidentale a fondé son autorité intellectuelle et morale sur une séparation anthropologique entre les peuples occidentaux détenteurs d'un discours légitime et les autres, empêtrés dans une parole mythique. ”

Logos* contre *muthos

Cet héritage est le nôtre. La pensée occidentale a fondé son autorité intellectuelle et morale sur une séparation anthropologique entre les peuples occidentaux détenteurs d'un discours légitime, puisque fondé sur la rationalité du *logos* dogmatique, et les autres,

⁶ Notons qu'en s'institutionnalisant, le christianisme s'est heurté à une difficulté de traduction de *logos*. Les catholiques ont choisi « Verbe », tandis que les protestants ont opté pour « Parole ».

⁷ *L'Europe dans la crise des cultures*, discours prononcé le 1^{er} avril 2005, veille du décès de Jean-Paul II, au monastère de Subiaco. *Documentations catholiques*, Hors-série « Discours et conférences de Vatican II à 2005 », traduction de Michel Taillé.

empêtrés dans une parole mythique, et qui doivent en quelque sorte être éduqués malgré eux.

Ainsi, avec les expéditions transocéaniques entre le XVI^e et le XVIII^e siècle, puis les conquêtes coloniales qui suivront, cette discrimination s'étendra de l'intérieur vers l'extérieur des frontières européennes et elle explique sans doute en grande partie le rejet du modèle occidental qui s'exprime de nos jours.

Mais l'histoire ne s'arrête pas là. Au cours du XIX^e siècle, l'essor du capitalisme, en même temps que ses contre-réactions politiques, suscite un espoir fou : enfin, grâce à la raison et la science, tous les problèmes de l'humanité pourront être réglés. C'est l'ère du positivisme d'Auguste Comte, qui soumet les connaissances acquises à l'épreuve des faits, se veut une avancée vers davantage de rationalité scientifique et écarte tout ce qui pourrait relever d'une spéculation de nature métaphysique, notamment sur ce que l'on nomme *les causes premières*. Le *logos* a achevé sa mutation vers le domaine de la rationalité.

Vers une remise en cause de l'hégémonie du *logos*

Pourtant, avec la Réforme, puis les Lumières, un *logos* critique du dogmatisme religieux avait fait son apparition. Opposé à l'arbitraire et à l'obscurantisme des siècles passés, il sapait de l'intérieur la citadelle européenne de la « vraie foi » et de la « juste pensée ». Et, aussi paradoxal que cela puisse paraître, tel un cheval de Troie, ce *logos* « nouvelle formule » contribuait, sinon à une réhabilitation, du moins à une légitimation du *muthos* auquel étaient reconnues des vertus : la raison ne pouvant donner accès à toutes les vérités, il faut réhabiliter l'imaginaire, relire, recueillir, traduire les mythes, les légendes, les contes et autres traditions littéraires oubliées.

La question du sens des choses était posée. Dans le dernier quart du XIX^e siècle, Nietzsche devait s'attaquer à l'hégémonie du *logos*. Dans *La Naissance de la tragédie* qu'il conçoit comme une forme d'expression du mythe disparu, il constate que le *logos* l'a emporté sur le *muthos*, qu'Apollon l'a emporté sur Dionysos. Et puisque l'homme a perdu son essence mythologique, Nietzsche se propose

de lui faire revivre cette expérience, de préparer sa renaissance, en inventant une philosophie qui raconte la sagesse, plutôt qu'elle ne l'explique dans un discours théorique. À la littérature revient

alors cette fonction d'accueil du mythe évincé par la rationalité. C'est le sens de *Ainsi parlait Zarathoustra*. En un mot, si la raison objective l'a emporté, seul le discours mythique reste capable de représenter des aspects que le logos est incapable de traduire.

Si la raison objective l'a emporté, seul le discours mythique reste capable de représenter des aspects que le *logos* est incapable de traduire. ”

dans le même mouvement nier l'importance de ce qui relève de l'ordre du mystère, du merveilleux ou de l'inexplicable ne peut que conduire à un « désenchantement du monde ».

Tout au long du XX^e siècle, le débat se poursuivra. Albert Einstein affirmera ainsi :

Ce qu'un homme peut expérimenter de plus beau et de plus profond, c'est le sens du mystère. C'est le principe qui soutient la religion et toute entreprise artistique et scientifique sérieuse. Celui qui n'a pas expérimenté cela, s'il n'est pas mort est au moins aveugle. Saisir que derrière chaque expérience de la vie il y a quelque chose qui échappe à notre entendement, dont la beauté et le sublime ne nous atteignent qu'indirectement, c'est ça la religiosité. Dans ce sens, je suis religieux. Pour moi, il suffit de s'émerveiller devant ces secrets et de tenter

humblement de saisir par l'esprit ne serait-ce que l'image de la structure grandiose de tout ce qui est⁸.

Et de son côté, André Comte-Sponville écrit :

Celui qui voudrait rester dans les limites strictes de l'expérience et des sciences ne pourrait répondre à aucune des questions principales que nous nous posons, sur la vie, la mort, l'être et le néant, Dieu ou l'homme, ni même à celles que nous posent l'expérience et les sciences elles-mêmes, ou plutôt, que nous nous posons à leur propos : sont-elles vraies, à quelles conditions et dans quelles limites ?⁹

La prééminence du *logos* se voit ainsi contestée, ce que résument en ces termes Baudoin Decharneux et Luc Nefontaine :

La raison, sans doute le mythe fondateur de la pensée occidentale et de notre modernité, connaît aujourd'hui une crise sans précédent. L'affirmation des progrès libérateurs de la science ou la proclamation de lendemains chantants laissent place à un désarroi auquel on associe volontiers la notion de désenchantement¹⁰.

Après Max Weber, voici donc que le *logos* aurait produit un désenchantement parce que la raison qui le gouverne serait en crise. Le paradoxe est saisissant : après avoir détrôné le *muthos*, voilà le *logos* suspecté de mener à une impasse.

Coexistence du *muthos* et du *logos* ?

La question se pose donc en ces termes : comment réhabiliter le *muthos*, autrement dit l'imaginaire dans toute sa dimension, sans

8 Albert Einstein, *The Word as I see it*, 1934. La traduction en français *Comment je vois le monde*, Champs-Flammarion, 1979.

9 André Comte-Sponville, *Présentations de la philosophie*, Albin Michel, 2000.

10 *Le Symbolisme*, coll. *Que sais-je ?*, PUF, 2002.

remettre en cause les acquis du *logos*, au premier rang desquels se trouvent la liberté individuelle, le progrès, la science, et plus largement l'héritage des Lumières ? Il ne saurait s'agir en effet d'accréditer un retour du religieux, tel que nous le voyons poindre ici et là à travers une contestation du modèle européen de développement : ce serait une régression de la liberté de conscience et du principe de laïcité, à laquelle nous ne pouvons souscrire.

En revanche, il apparaît essentiel de revoir les coupures épistémologiques entre l'humain et ce qui l'environne, entre l'esprit et le corps, entre la raison et l'émotion.

Depuis ses origines, l'homme reste en proie aux mêmes interrogations métaphysiques, consubstantielles à son être : le sens de son existence, le mystère de ses origines, ce qui vient après la mort, la nature de la création, le Principe qui l'aurait mise en œuvre et sa relation avec ce Principe, toutes ces questions ne cessent de le hanter. Or, si l'amélioration de notre immanence au monde représente une préoccupation forte et constante, notre solitude métaphysique est devenue si criante qu'elle conduit nos contemporains à rechercher, parfois

Il apparaît essentiel de revoir les coupures épistémologiques entre l'humain et ce qui l'environne, entre l'esprit et le corps, entre la raison et l'émotion. ”

bruyamment, des réponses que les institutions de la modernité sont incapables de leur apporter.

Au siècle dernier, Abraham Maslow (1908-1970), un psychologue américain, proposait de représenter sous la forme d'une pyramide la hiérarchie des besoins de l'homme. Au sommet de cette pyramide, il plaçait les « besoins d'accomplissement », en particulier les aspirations de l'ordre de l'éthique, du spirituel, du sacré. On connaît par ailleurs la boutade de Malraux : « À quoi bon conquérir la Lune, si c'est pour s'y suicider ? »

La question de notre identité demeure centrale. Elle se résume pour chacun de nous à cette éternelle question : Qui suis-je ? Or, depuis

Platon et son allégorie de la caverne¹¹, nous savons que, prisonniers de nos préjugés et de notre ignorance, notre perception est illusion et que nous ne pouvons étendre notre entendement au-delà de l'ombre projetée sur le mur. Nous sommes confrontés au mystère insondable de notre propre nature.

Or, ce mystère de la nature humaine interroge sous de nouvelles modalités, les relations entre *muthos* et *logos*.

Le mythe aujourd’hui : quelle place ?

Claude Lévi-Strauss qui a étudié le mythe à partir des canons de l'anthropologie structurale, montre qu'il apparaît comme une histoire vivante, jamais fixée, qui perdure dans l'imaginaire et se réactualise constamment. Pour lui, le mythe n'est pas un récit naïf aux détails aléatoires, mais un ensemble fortement structuré autour d'unités élémentaires que sont les « mythèmes », lesquels par leurs relations internes, sont capables de transformation, d'adaptation au contexte géographique et historique. Et l'anthropologue de préciser que la fonction du mythe est essentiellement symbolique : il tente d'apporter une explication cohérente aux contradictions majeures auxquelles une société est confrontée.

De même, pour Gilbert Durand, anthropologue de l'imaginaire, le mythe réconcilie les antithèses et les contradictions traumatisantes, ou simplement embarrassantes sur le plan existentiel.

Dans ce même ordre d'idées, le mythe a trouvé toute sa place dans la psychologie des profondeurs et la psychanalyse. Dès sa naissance, celle-ci n'a pas ignoré l'importance du mythe, au point même de se l'approprier pour asseoir ses bases théoriques. Le mythe a d'ailleurs été l'une des raisons essentielles de la rupture entre Jung et Freud. Au terme d'échanges passionnés, dont la trace se trouve dans leur correspondance, deux textes exposent leur position sur le mythe : *Métamorphoses et symboles de la libido* pour Jung et

11 Platon, *La République*, Livre VII, 514 a - 519 e.

Totem et tabou pour Freud. Au centre de leur différend, la théorie de la libido, l'*Œdipe*, l'inconscient individuel et le refoulement pour le second, l'inconscient collectif et l'archétype pour le premier... Que reste-t-il du mythe au XXI^e siècle ? N'aurions-nous pas perdu le Nord de notre boussole mythique ? La question mérite d'être posée. Certes, notre époque n'est pas démunie en récits de toutes sortes qui mobilisent l'imaginaire de nos contemporains : films,

séries télévisées, jeux vidéo, romans et pièces de théâtre pour les plus favorisés, autant de récits et d'histoires qui, sous des variantes diverses, font revivre les mythes traditionnels. Mais cette offre, loin d'être négligeable, ne répond pas aux exigences d'une transmission intergénérationnelle. Il faut en effet bien distinguer ce qui relève de la communication, de ce qui relève de la transmission. Communiquer, c'est transporter instantanément une information à distance, ce qui expose ladite information à être rapidement chassée par une autre. Transmettre, tout au contraire, vise à surmonter l'éphémère pour s'inscrire dans la durée. Or, notre

« Ce qui assurait une continuité entre le passé et le présent et qui structurait un récit collectif, notre société n'est plus en état de l'assurer, au point que les sociologues parlent à ce propos de «mémoire en miettes ». »

société ne semble plus disposer d'une mémoire vivante qui permette une inscription durable et satisfaisante. Certes, elle tente de résister à cette carence en fétichisant toute trace historique, en enchaînant, comme autant de rustines, commémorations et expositions de toutes sortes, tout cela pour pallier ses trous de mémoire et retrouver des racines perdues. Mais ce qui assurait une continuité entre le passé et le présent et qui structurait un récit collectif, notre société n'est plus en état de l'assurer, au point que les sociologues parlent à ce propos de « mémoire en miettes¹² ».

12 Cette rupture entre le passé et le présent, la sociologue Danièle Hervieu-Léger la juge liée structurellement à « l'effondrement des cadres de la mémoire collective qui assuraient à chaque individu la possibilité d'établir un lien entre ce qui vient d'avant lui et sa propre expérience présente », *La Religion pour mémoire*, Le Cerf, 1993.

Or, l'être humain a impérieusement besoin de récits imaginaires s'inscrivant dans la conscience collective, parce que les modèles archétypaux qui structurent les profondeurs de la psyché nécessitent d'être portés par des représentations que le *logos* ne peut pas symboliser. Il doit aussi se sentir membre d'une communauté d'appartenance. Tout cela suppose l'existence de structures institutionnelles fortes qui s'inscrivent dans le temps long de l'Histoire. Ce qui n'est plus le cas aujourd'hui : l'accélération de l'Histoire, la mondialisation, la coexistence de croyances diverses ne favorisent pas la cohésion sociale autour de quelques grands mythes fondateurs. C'est ici que la notion de sacré prend tout son sens...

Jung développa en son temps l'idée d'une fonction religieuse distincte de la théologie, comme de la religion en tant qu'institution. Selon lui, l'attitude religieuse est une donnée fondamentale de l'âme humaine et il ne saurait exister d'humanité non religieuse parce que l'expérience du Soi, qu'il désigne comme « archétype central de la psyché », est active en tout un chacun. C'est cet archétype fondamental qui peut conduire (ce n'est qu'une possibilité) celui qui a la foi vers une religion.

Dans les années 1950, Mircea Eliade rencontra Jung grâce auquel il découvrit les concepts d'archétype et d'inconscient collectif. Les perspectives que ces concepts lui ouvrirent le convainquirent de l'existence chez l'homme moderne de survivances de l'homme archaïque. Il décrivit l'*homo religiosus* et proposa l'expression de « hiérophanies inconscientes » pour décrire les manifestations du sacré existant chez l'homme moderne qui vit dans un monde où la sacralité est diffuse et camouflée. L'influence jungienne inspire ses plus célèbres ouvrages : *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Le Sacré et le Profane* (1965), *Images et symboles* (1952) dans lequel il introduit la notion de *méta-psychanalyse* qui répond à la nécessité d'intégrer les résultats de la psychologie des profondeurs à la compréhension de l'histoire des religions, et dans laquelle il voit une technique spirituelle dont l'objectif serait de

« dévoiler les archétypes et les symboles archaïques » présents dans toutes les spiritualités religieuses ou non-religieuses¹³.

Conclusion

Depuis l'aube de la pensée occidentale, le *logos* occupe une place centrale dans la manière dont nous essayons de comprendre le monde. Hérité des Grecs, il est ce langage de la raison, ce discours structuré qui rend intelligible l'univers, qui permet le progrès des sciences, de la technique, et qui, plus globalement, a fondé la modernité. Il nous a permis de décoder les lois de la nature, d'explorer l'infiniment petit comme l'infiniment grand, de rationaliser les systèmes politiques, économiques et sociaux. Il est le pilier de notre civilisation.

Mais cette rationalité, bien qu'indispensable, a aussi ses limites. Elle n'embrasse pas tout ce qui fait l'humain. Elle calcule, prévoit, mesure — mais elle ne console pas. Elle éclaire, mais elle ne réchauffe pas. Elle peut dire comment vivre plus longtemps, mais non pourquoi vivre, ni pour quoi mourir. C'est là que s'ouvre la nécessité d'une respiration spirituelle, une dimension intérieure qui ne soit pas soumise aux dogmes, mais qui permette à l'homme de s'éprouver dans sa profondeur, dans son altérité, dans sa vulnérabilité aussi. Sans rejeter cette indispensable rationalité, ni s'en remettre aux illusions dogmatiques, il nous faut imaginer une *spiritualité post-dogmatique*, une manière d'être-au-monde enracinée dans l'émerveillement, la contemplation, le respect de l'invisible, de l'intime, de la relation à l'autre. Une spiritualité qui ne s'oppose pas au *logos*, mais

13 Précisons que si Mircea Eliade a profondément marqué l'histoire des religions, notamment par ses apports sur les religions archaïques, l'hindouisme, le chamanisme, etc., son œuvre rencontre aujourd'hui nombre de critiques d'ordre méthodologique. D'autre part, son engagement politique jamais renié, mais longtemps minimisé, dans la Garde de Fer, mouvement nationaliste et fasciste roumain, ainsi que son constant positionnement à l'extrême droite, sont aujourd'hui parfaitement documentés : voir par exemple Alexandra Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme*, PUF, 2002, et Florin Turcanu, *Mircea Eliade, le prisonnier de l'histoire*, La Découverte, 2003.

qui au contraire, le complète, le féconde, lui insuffle une dimension éthique et existentielle.

Peut-on imaginer cette nouvelle sagesse ? Une spiritualité sans dogme, mais exigeante ? Une recherche du sens, non comme vérité révélée, mais comme quête partagée ?

Ce serait là un humanisme renouvelé, non plus centré sur la toute-puissance de la raison, mais sur la reconnaissance de nos fragilités, de notre finitude et de notre commune aspiration à la lumière. Un projet qui représente sans nul doute l'un des enjeux existentiels du XXI^e siècle.