

Études critiques : le chemin du mythe à la philosophie

Autor(en): **Imhoof, Stefan**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **39 (1989)**

Heft 1

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381379>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE CHEMIN DU MYTHE À LA PHILOSOPHIE*

STEFAN IMHOOF

Les études parméniennes se portent bien. La publication en 1984 (chez Ousia également) d'une analyse critique serrée du texte de Parménide due à N.-L. Cordero¹ et la poursuite de celle des «Etudes sur Parménide» (chez Vrin, ed. P. Aubenque), se voient enrichies par l'ouvrage de L. Couloubaritsis, qu'on peut considérer comme un livre de synthèse sur les recherches récentes consacrées à la pensée de l'Eléate. L'ouvrage commence par une introduction dans laquelle l'A. analyse l'image du chemin dans le poème de Parménide; dans les trois parties qui suivent, l'A. traite successivement du rapport du mythe avec le *logos*, de l'émergence de l'ontologie et de la question de la physique chez l'Eléate. En appendice, il nous donne une traduction du poème de Parménide, accompagnée de commentaires justificatifs de ses choix interprétatifs. Il est difficile de rendre compte en détail de ce livre perspicace et dense, qui apporte souvent un éclairage original sur un texte que l'on supposait archiconnu. Aussi nous limiterons-nous à ne mentionner que quelques-unes des thèses de l'auteur, principalement celles qui traitent du rapport entre le mythe et la philosophie.

Dans l'introduction (pp. 9-75) intitulée «le mythe des multiples chemins», l'auteur cherche à dégager tout d'abord le lien sémantique et conceptuel qui lie chez Parménide le motif du chemin (*odos*) à celui de la méthode (*meth-odos*). L'enjeu est capital: il s'agit, à l'aube de notre tradition philosophique, de dépasser la voie du mythe pour instaurer une nouvelle méthode de savoir, qui se veut indubitable. Ce savoir nouveau, la philosophie, prend chez Parménide un départ paradoxal, puisqu'«il n'est nulle part question dans le poème de philosophie» (p. 23) et que le texte parménidien se déploie explicitement dans l'espace du mythe, le récit étant le fait d'une déesse anonyme, «qui par surcroît fait usage de figures mythiques» (id.). Il s'agit donc pour l'auteur de baliser le chemin qui mène du *mythos* traditionnel, digne de croyance, au *logos* qui en émerge, et qui d'emblée revendique, par une «*krisis* radicale», la certitude qui le mettrait à l'abri de toutes les croyances. Ici, la démarche de l'A. se fait double: d'abord, prendre absolument au sérieux le mythe, trop souvent négligé parce que tenu pour un simple récit fictionnel; ensuite, mettre en place

* Lambros COULOUBARITSIS, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ed. Ousia, 1986, 379 p.

¹ Nestor-Luis CORDERO, *Les deux chemins de Parménide*, Edition critique, traduction, études et bibliographie, Paris/Bruxelles, Ed. Ousia, 1984, 292 p.

la notion d'être, dégagée de toute fiction, et montrer la radicale nouveauté qu'elle implique.

Le chemin est alors conçu comme un «chemin du savoir, qui n'est qu'un chemin qui ne cesse de cheminer, et celui qui l'emprunte chemine vers la sagesse, aspire à la sagesse, est philo-sophe» (p. 355).

L'auteur démontre que chez Parménide le motif du chemin doit être «décentré et désubstantialisé» (p. 43) et qu'il n'y a pas *deux* chemins de recherche opposés (celui de la vérité et celui — impraticable — de la *doxa*) comme le veut l'interprétation traditionnelle (défendue également par Cordero), mais bien une multiplicité (peut-être jusqu'à dix, p. 356). C'est cette découverte qui amène l'A. à avancer sa première conclusion fondamentale: «l'être de Parménide se laisse déborder par la problématique du chemin» (p. 43). Cette affirmation a au moins deux conséquences: elle implique tout d'abord que la compréhension de la doctrine de l'être passe par la prise en compte du mythe, dont le motif du chemin constitue l'un des thèmes cardinaux; elle implique également que nous révisions notre conception d'une prétendue opposition du *logos* et du *mythos*, qui ne sont à l'époque de Parménide (et des Présocratiques en général) nullement conçus comme concurrents ou opposés. Peut-être que «ce qu'on a appelé le *mythos* et le *logos*» est en fait une «différence dans le *logos* même» (p. 350). Comme Vernant avant lui, l'A. insiste sur le fait que notre compréhension correcte du mythe grec passe nécessairement par la constitution d'une «logique de l'ambivalence» (p. 57, note 87), qui n'est pas, à l'époque archaïque, clairement différenciée de la logique du *logos* (soumise au principe de non-contradiction). Ce qu'on a tenté plus tard de définir comme les champs respectifs du mythe et de la pensée rationnelle ne s'oppose pas à l'époque de Parménide de la même façon qu'aujourd'hui. Le titre de l'ouvrage doit donc se comprendre comme la description d'un territoire *commun* au mythe et au *logos* (philosophie), et non comme la marque de leur opposition (p. 58, note 89). Pour l'A., «les philosophes grecs ont moins réalisé le passage du 'mythe' à la 'raison' que discerné le caractère problématique du rapport entre narration et réalité» (p. 66). Le «mythe des multiples chemins» doit être compris comme l'instauration d'une quête du savoir, allant de la fiction du devenir à la réalité de l'être (p. 72). Le chemin, qui trace la voie de la pensée, marque ainsi à la fois l'intrication du mythe et du *logos* (contenu dans le *mythos*), et la condition d'émergence du *logos*, «à condition de présupposer un usage transcendantal du schème du chemin» (p. 73). «Ce n'est pas le moindre paradoxe de cette pensée d'instaurer la méth-ode en philosophie en agençant un mythe méthodologique en lequel le schème régulateur est assuré par le schème même du chemin» (p. 251). Mais, «à lui seul, le mythe ne saurait mener le combat du savoir» (p. 349). Voilà pourquoi Parménide proposerait une transmutation du «mythe et en proposant une pratique du mythe fondée sur le schème du chemin, il lui assure une nouvelle vocation, une vocation déjà méthodologique, soumise aux lois de l'être» (id.). C'est en établissant

l'être comme principe intangible du savoir et de la connaissance que Parménide a pu reconnaître le mythe comme fiction et indiquer, par conséquent, la voie de son dépassement.

Dans le chapitre 1 (pp. 76-164), l'A. se livre à l'analyse du proème, qui «met en œuvre un mythe de l'origine et de la genèse du savoir» (p. 358), en parcourant les différents types d'interprétation qu'on en a proposés. Dans la seconde partie de ce chapitre, il se demande si l'on doit considérer Parménide comme un poète. L'auteur montre qu'une parenté de forme (avec Hésiode p. ex.) n'entraîne pas une parenté de pensée, et qu'il faut au contraire comprendre l'emploi de la forme poétique par Parménide comme la lutte pour la pensée, contre les poètes et les devins, mais sur leur propre terrain (p. 147). Opérant une transmutation du mythe, il assure à sa parole un statut nouveau, caractérisé notamment par l'émergence d'un moi, fonctionnant comme instance non mythique.

Le chapitre 2 (pp. 165-260), intitulé «l'émergence de l'ontologie», vise à préciser l'originalité de l'apport parménidien à la constitution de ce nouveau savoir qu'est la philosophie. L'auteur y critique la plupart des interprètes modernes, anglo-saxons en particulier, qui pensent trop vite qu'un énoncé de la pensée archaïque puisse sans autre «être rapporté à une structure propositionnelle actuelle» (p. 173, note 13). Il critique également Cordero et sa thèse de la réduction des multiples chemins à deux seulement en y voyant, là encore, un anachronisme caractérisé, fondé sur la confusion de la notion de chemin avec celle de thèse. Si Cordero commet cette erreur, c'est, selon l'auteur, parce qu'il identifie le chemin de l'être avec la thèse et celui du non-être avec l'antithèse. Pour Couloubaritsis, une telle interprétation est spécifiquement moderne, et se fonde sur une logique du tiers exclu, là où, selon lui, Parménide utilise une logique différente. On aboutit, en suivant la logique des modernes, à l'exclusion pure et simple de l'antithèse (comme indicible et impensable), alors que Parménide aurait précisément découvert à la fois l'impossibilité «d'indiquer le non-être parce qu'il n'est pas, tout en le reconnaissant en même temps au moyen d'un dire mythique» (p. 184). Prendre au sérieux le statut du mythe chez Parménide, signifie reconnaître dans le récit fictionnel la seule façon de dire ce qui n'est pas. C'est donc consciemment que l'Eléate a élaboré un premier discours sur l'être et la réalité, et un second, fictif, sur le non-être. La fiction mythologique apparaît «comme la seule façon de dire ou de penser la non-chose (non-étant)» (p. 189). La philosophie, considérée comme quête de la sagesse, s'enracinerait dans la «démystification» (p. 190) et la déconstruction du mythe comme mythe, au profit d'un *logos* nouveau, qui s'édifie sur des bases certaines (p. 206). Le but de ce *logos* consiste dans la formulation de la doctrine de l'être, qui est intimement liée au statut de la pensée (fr. 3), au point que, pour l'A., «l'être est la condition de la pensée» (p. 238). «En posant la *krisis* concernant l'être et l'exclusion du non-être comme origine du savoir, Parménide pose un fondement indubitable pour la réalisation du savoir»

(p. 221). L'être est défini comme immobile, inflexible, étant sans cesse, et comme sans origine. L'absence d'origine dans l'être permet à Parménide de dépasser ce qui pourrait être une origine mythique de l'être, en se débarrassant de toute généalogie. En effet, «pour que la *krisis* radicale ne soit pas comprise comme une sorte de mythe au second degré, il décide l'absence de toute origine dans l'être même. Plus exactement c'est parce que l'être ne supporte aucune origine en lui que l'origine propre de la *krisis* n'est plus mythique» (p. 225). Pour l'A., l'être parménidien «serait ce fonds sans fond qui, *nous transcendant en nous-mêmes* trace nos limites, et qui en *tout* homme, inscrit son humanité et fonde la pensée» (pp. 232-233).

La vraie pensée, la pensée de l'être est donc fondée pour l'auteur sur une «transmutation du mythe» (p. 237), c'est-à-dire en même temps sur la reconnaissance du mythe comme mythe et donc comme fiction, ce qui marque son insuffisance pour constituer le savoir véritable.

Dans le chapitre 3 (pp. 261-351), l'auteur s'efforce de comprendre à partir des textes les plus fragmentaires de Parménide, à quoi a pu ressembler sa physique. L'A. s'efforce ici de réhabiliter la *doxa* (fr. 8, v. 51) parménidienne, en montrant, comme il l'avait fait pour le mythe, sa valeur positive («la voie de la *doxa* étant incompatible avec le non-être», p. 300), étant donné qu'elle permet la compréhension du devenir. Ce n'est pas le devenir lui-même que nie l'Eléate, mais la conception trop globalisante que s'en font les mortels. L'auteur y voit une critique sous-jacente de Parménide aux Pythagoriciens, trop enclins à mathématiser l'être, là où l'Eléate tend à privilégier l'ontologie comme science première. Il ne s'agit pas encore, comme avec Aristote, d'«ontologiser le devenir» (p. 287), mais de lui conférer une réalité, tout en évitant à tout prix que le devenir empiète sur l'immuabilité de l'être. La physique de Parménide, fondée sur une logique «qui se tient entre celle de l'ambivalence et celle de la non-contradiction» (p. 286), ne saurait être analysée selon les catégories du même et de l'autre; étant une physique «désontologisée», elle est une physique «du mélange d'entités qui ne prétendent pas avoir un statut d'être» (p. 287). «Les processus physiques sont pensés selon un mode particulier, où le *logos* et le mythe s'enchevêtrent profondément» (p. 294). Ainsi le mythe se trouverait du côté de la *mixis* et du devenir, alors que le *logos* est chargé de dire l'être dans sa stabilité et son «caractère essentiellement présent» (p. 352), qui «ne saurait être de l'ordre du *cosmos*» (p. 339). Le mythe prend donc dans la physique de l'Eléate «un nouveau sens... et concerne également ces choses en devenir que sont les non-étants, qui n'ont d'autre statut que le nom» (p. 323). L'auteur conclut son analyse de la cosmogonie parménidienne en affirmant que l'Eléate «entreprend, dans l'ensemble de son poème, une sorte de synthèse, la première synthèse qu'un penseur ancien ait tentée, de toutes les tendances philosophiques de l'époque» (p. 329).

*

* *

Pour finir, j'aimerais faire état de quelques remarques critiques.

1) Si je suis d'accord avec l'A. sur la nécessité de réévaluer l'importance du mythe dans le poème de Parménide, il ne me semble pas certain que son identification avec une pure fiction aille dans ce sens. En effet, en identifiant mythe et fiction, on renforce le caractère rationnel du *logos* et on accentue la coupure existant entre ces deux types de discours, que l'A. tente par ailleurs, à juste titre, d'atténuer. L'A. nous met dans un premier temps en garde contre les risques d'une telle identification qui entraîne nécessairement une dévalorisation du mythe au profit du *logos*; mais il finit par aller tout de même dans ce sens, lorsqu'il montre que le mythe est éliminé définitivement de la sphère de l'être et de son discours propre, qui ne prend plus appui sur la vraisemblance du devenir, mais sur la pensée de l'être comme fondement d'un savoir certain.

Peut-être y a-t-il une certaine contradiction à vouloir défendre le mythe en le prenant totalement au sérieux, tout en assurant simultanément qu'il ressortit à une logique différente de la nôtre. Une telle analyse ne revient-elle pas à affirmer le caractère «logique» du mythe, tout en étant convaincu qu'il ne l'est pas réellement, du moins pas à notre manière actuelle? Peut-être ces formules paradoxales sont-elles le signe d'une dialectique incessante existant entre une dévalorisation du mythe au profit de la pensée rationnelle et sa réévaluation, qui aurait pour but la démonstration de l'identité structurelle des logiques du mythe et du *logos*. Vouloir sortir de cette impasse théorique révèle davantage les arrière-pensées du commentateur que cela ne permet de clarifier le rapport mythe/*logos*.

2) Si la pensée de l'être comme fondement d'un savoir certain s'appuie sur le thème du chemin, qui, de chemin concret, en vient à désigner le cheminement de l'esprit vers le savoir et la connaissance, on ne voit pas concrètement comment cette transformation se fait. L'A. parle de «*krisis* radicale», éliminant le non-étant de l'ordre du savoir nouveau, qui émergerait à partir de «l'usage transcendantal du schème du chemin» (p. 73). J'avoue ne pas bien saisir la signification de cette expression, qui peut paraître anachronique dans le contexte de la pensée présocratique.

3) Lorsque l'A. affirme que le mythe pourrait bien n'être qu'«une différence dans le *logos* même» (p. 350), je ne suis pas sûr qu'on y gagne en clarté. S'il est vrai que l'opposition *mythos/logos* n'existe pas comme telle chez les Présocratiques, il n'est pas sûr pourtant que les Grecs n'aient pas eu très tôt une conscience claire des différences de registre existant entre ces «niveaux» de langage et de logique, et qu'ils n'en aient pas usé consciemment. Dire que le mythe est contenu dans le *logos*, conçu comme totalité du discours, me paraît faire fi de cet usage conscient du mythe par les Grecs.

4) Lorsque l'A. parle du dépassement du mythe par le *logos* — essentiellement grâce à la «dégénéalogisation» de ce dernier — il emploie les expressions de a) «démithification» (p. 190), b) «déconstruction» («déconstruit»,

p. 190) et c) «transmutation» (p. 237). Je ne suis pas convaincu que ces trois expressions puissent être utilisées comme des synonymes. «Démythification» implique un processus de démythologisation, dont il n'est pas certain qu'il ait eu complètement lieu dans la pensée grecque, au moins jusqu'à Platon. «Déconstruction» va dans le même sens et «transmutation» évoque plutôt un saut logique ou chronologique, qui peut sous-entendre une «rhétorique du miracle grec».

5) Cette remarque est plutôt programmatique. Dire que la physique de Parménide (comme le mythe, auparavant) se fonde sur une logique qui «se tient entre celle de l'ambivalence et celle de la non-contradiction» (p. 286), c'est insister sur la différence entre cette fameuse logique de la pensée «archaïque» et la nôtre. Cependant, seule son élaboration théorique permettra d'établir si une telle logique a bel et bien existé ou si elle n'est que l'expression commode dont nous nous servons pour nous sortir des difficultés d'interpréter des textes souvent lacunaires. Jusque-là, nous serons acculés à utiliser ce genre d'expressions floues.

Ces remarques n'ôtent rien à la stimulation qu'on retire de la lecture de cet excellent ouvrage.