

Practical Reasoning

Journal of Political Science, Communication
and Cultural Studies



Practical Reasoning

Journal of Political Science, Communication and Cultural Studies

Correspondence: Institutul de Cercetare Științifică și Tehnologică
Multidisciplinară, Aleea Sinaia, nr. 13, Târgoviște,
jud. Dâmbovița

e-mail: practical_reasoning.valahia@yahoo.com

Practical Reasoning is a biannual journal

Publisher: Centrul de Cercetări în Științe Politice și Comunicare
Universitatea Valahia din Târgoviște

Editorial office: Jean-Pierre Cléro, Frank Fleerakers, Annie
Hourcade, Pompiliu Alexandru

Editor: Tomiță Ciulei, Daniel Cojanu, Marius Badea,
Pompiliu Alexandru

DTP: Cosmin Olteanu

*Cover photo: reproduction made by Pompiliu Alexandru after
Jean-François Segura*

Valahia University Press ®

ISSN 2393 – 1841

Manuscripts sent to the address of the *Centre for Research in Political Science and Communication*, will be written in English, French, German, Italian, Spanish and Portuguese. Manuscripts should be typed or written on the computer. The preparation of manuscripts for publication is assumed by the editors.

Practical Reasoning

Journal of Political Science, Communication and Cultural Studies

An I, Nr. 1, Ianuarie 2015

This volume of *Center of Research in Political Science and Communication*
is under the coordination of Valahia University of Targoviste

Practical Reasoning

Journal of Political Science, Communication and Cultural Studies
Tome I (2015), no. 1

Contents

Pandore ou la raison du mal – du mâle?	7
<i>Jean-Pierre Cléro</i>	
Entre mythe et histoire, figures du conseiller et naissance du concept de délibération chez Hérodote	32
<i>Annie Hourcade</i>	
Les limites épistémiques de l'interprétation du mythe	48
<i>Pompiliu Alexandru</i>	
Vérité mythique et connaissance symbolique chez Mircea Eliade	64
<i>Daniel Cojanu</i>	
The Role of Lawyers in Interaction	76
<i>Frank Fleerackers</i>	
Post-Imperial Displacement and the Construction of Cultural Identity in the Postcolonial British Novel	88
<i>Angela Stănescu</i>	
La philosophie face aux sciences, à la politique et à ses pouvoirs de communication	100
<i>Interview with Jean-Pierre Cléro</i>	

Pandore ou la raison du mal – du mâle?

Jean-Pierre Cléro

« Un grand problème se trouvait posé par le cas de Pandore. Je veux dire le hiatus entre l'apparence, l'apparaître et la réalité. Entre la fiction et la réalité ». Jean-Pierre Vernant, *Pandora, la première femme*. Paris, Bayard, BNF 2006, p. 84-85.

Le sort réservé par les sciences humaines et par la philosophie qui les sous-tend au mythe de Pandore est assez étonnant. Autant la psychologie, la psychanalyse en particulier, fait grand cas des mythes d'Œdipe, d'Electre, d'Antigone, autant elle reste à peu près silencieuse sur Pandore¹, qui présente pourtant d'aussi somptueux attraits que les deux héroïnes précitées. Pandore est l'image de la première femme dans tout son éclat, dans toute sa puissance d'aveugler; et elle est à l'origine d'un épanchement de fléaux et de misères. Beauté enveloppant le mal tout en lui donnant une espèce de salut, elle disposait de tous les éléments pour fasciner ceux qui s'occupent de sciences de l'homme; or le mythe est bizarrement tenu à distance, souvent du moins, par les mythologues eux-mêmes qui le placent rarement au tout premier rang des récits les plus intéressants.

On peut d'emblée comprendre une raison de cette mise à l'écart. Le mythe est compliqué; il n'a pas la simplicité que requiert le concept pour que celui-ci en constitue l'autre face, la face vivante, singulière, existentielle; l'histoire implique de nombreux personnages (divins et humains), une complication de structure (une tromperie humaine à l'égard des dieux; une vengeance divine; une tromperie divine à l'égard des hommes qui n'en sont pas si dupes; l'ouverture d'une mystérieuse jarre, fiole ou boîte remplie de désastres, sans que, pourtant, cette ouverture ne prenne à proprement parler l'allure d'une transgression d'interdit). On ne connaît pas exactement les motifs de la ou des personne(s) qui a (ou ont) enlevé le bouchon ou soulevé le couvercle. A cette complexité de personnages² et de situations, s'ajoute une grande perplexité sur l'orientation et sur le sens du mythe, qui ne disparaît pas tout à fait – loin de là – quand on consulte les spécialistes.

¹ On ne note, dans tout le Séminaire de Lacan, qu'une allusion à la boîte de Pandore, assimilée à la parole de l'analysant, dans la Leçon du 17/II/71. La figure de Pandore passe tout aussi fugitivement et sans plus d'insistance, dans les *Ecrits*.

² L'ensemble des deux genres, masculin et féminin, est mis en question.

Cette orientation est si équivoque que la version que l'on trouve du mythe dans *Les travaux et les jours* a donné lieu, depuis les VIII^e et VII^e siècles avant J.C, à toutes sortes de variations. Les auteurs qui s'en emparent pour en faire des tableaux, des récits, des opéras, des pièces de théâtre, rarement achevées d'ailleurs (comme si une malédiction se portait sur les dramaturgies qui tentaient de prendre ce mythe pour thème), lui font généralement subir une réduction (en effaçant un ou plusieurs personnages du scénario imaginé par Hésiode); on donne aussi des formes variables au récipient censé répandre les malheurs sur le monde et ce sont parfois, dans certaines versions, soit les péchés capitaux qui s'épandent³, soit les vertus qui s'en échappent⁴. *Elpis*, qui ne franchit pas l'orifice et qui est supposé rester au fond du contenant, est beaucoup plus ambigu que l'espoir par lequel on le traduit ordinairement. On n'est même pas sûr de pouvoir décider si Pandore a reçu tous les dons ou si c'est elle qui les donne, cette incertitude renvoyant à l'équivoque du don. Bref la structure que les auteurs soumettent aux variations qui sont le lot de la culture mythique, ne jouit pas de l'invariant suffisant que l'on attend généralement de ce genre d'opérations.

Pour qu'une interprétation soit recevable, il faut que les ingrédients auxquels elle s'attache présentent une certaine stabilité et surtout qu'ils soient *tous* pris en compte⁵; il n'est que trop tentant et facile de laisser tomber les constituants mythiques qui gênent l'interprétation ou qui la contredisent ouvertement. Il faut avouer que l'unité de ce mythe, même si on s'en tient à la version d'Hésiode, est particulièrement problématique.

Le mythe paraît et reste durablement cassé en deux parties. La *première* est constituée par l'envoi sur terre de la femme confectionnée par la forge des dieux à quelques *andres*, à quelques mâles et, par leur biais, à tous les mâles; la *seconde* tient au mode de diffusion des maux. Le mythe est traversé par deux grandes oppositions: celle du bien et du mal, qui se décline en plaisir / douleur ou déplaisir, et en vertu / vice; celle des deux sexes, les hommes jouissant

³ C'est ainsi que, remplaçant les fléaux, ce sont la paresse, la luxure, l'orgueil, la colère, le désespoir, l'envie, l'avarice et la tribulation qui s'échappent de la boîte chez Rosso Fiorentino.

⁴ Giulio Bonasone fait s'envoler *fortitudo, laetitia, libertas, felicitas, pax, clementia, concordia, salus*; *spes* restant au fond du vaisseau.

⁵ C'était une sage règle d'interprétation présentée et suivie par Pascal pour étudier les textes bibliques. Voir le fragment Brunschvicg 684.

d'une sorte de prééminence archaïque d'existence sur les femmes, la figure de la femme n'existant que par l'avènement de son éclat dans un monde d'hommes dont elle va bouleverser l'organisation, sans toutefois qu'elle la provoque délibérément par quelque initiative. Cette double opposition, dont on n'a pas lieu de faire coïncider les termes, est difficile à assimiler dans une structure unique si l'on se refuse à céder à une épaisse misogynie qui voudrait que le mal soit apparu avec la figure de la femme sur la terre. Dès qu'une version du mythe est un peu subtile, elle fait aussitôt disparaître les illusions d'une coïncidence de la femme avec le mal et du mâle avec le bien, mais c'est avec la sanction de redoubler la perplexité de l'interprète.

La double bipolarité fonctionne étrangement dans le mythe. Pandore apparaît, sinon exactement comme un personnage, du moins comme une figure en soi, comme un pôle qui ne consiste qu'en féminité – fût-elle imaginaire – sans correspondant du côté masculin⁶; quant aux biens et aux maux, que ce soit les maux qui s'épanchent sur la terre ou que ce soit les vertus qui s'envolent à tire d'aile, le mythe les sépare radicalement: on s'est souvent étonné de cette étrange schize entre le bien et le mal. Autant le mythe est émoussé dans sa signification, autant il coupe ses éléments et ses séquences avec des bords étonnamment nets, là où l'on attendrait des liens continus. Le mythe ne garde qu'un côté de la découpe, comme si c'était possible; or la pensée réelle et conceptuelle de la femme et du mal (ou des maux) sait, aussi bien que le simple bon sens, que cette scission est impossible. Dès lors, les composants du mythe, les mythèmes et leur syntaxe, ne sont plus que des attracteurs susceptibles d'accrocher des compléments, qu'ils soient eux-mêmes mythiques ou conceptuels.

On doit se rappeler ici que ce n'est pas seulement le mythe qui est avide de s'apparier d'autres éléments symboliques, mais aussi qu'aucune conception ne fonctionne jamais qui ne s'articule, plus ou moins consciemment, avec des symboles mythiques, des images, des métaphores –et cela, en toutes les disciplines, y compris les mathématiques et la logique qui passent pour être les plus abstraites d'entre elles. Ce qui ne signifie nullement l'harmonie de ce nécessaire appariement. Le mythe, le symbole, la métaphore, peuvent bien se trouver en phase, le long d'un petit segment, avec le concept; mais aussitôt après, chacun suit des chemins séparés, voire opposés. Les auteurs se rendent parfois compte de ces contradictions ; ils en

⁶ Il n'y a pas d'*Homme* à proprement parler, mais toujours *des* hommes.

jouent, permettent à la métaphore ou au mythe de différer voire de dire le contraire ou l'opposé de ce qu'ils proclament conceptuellement⁷. Je voudrais voir comment le mythe de Pandore joue avec la réflexion conceptuelle quand il s'agit de déterminer la différence de l'homme et de la femme, et quel est son rôle dans la pensée du mal ou des maux et de leur dissémination. Je voudrais observer comment le mythe de Pandore ou la pensée qui lui a donné naissance unifie et scande, plus ou moins consciemment, la réflexion sur ces deux registres.

Pour le présent propos, j'insisterai particulièrement sur un aspect de l'articulation du concept et du mythe, assez peu remarqué, à mon goût, par les commentateurs: le mode d'assemblage des maux entre eux. Car la question n'est pas de savoir si *pithos*, le réservoir des maux, est une jarre, un tonneau, un flacon ou une boîte mais plutôt de repérer le type de *liaison*, moins déterminé qu'indiqué par le mythe, selon lequel les maux d'abord enfermés puis échappés, jouissent entre eux. Comment le mythe sous-tend-il une pensée des maux?

Auparavant, il faut explorer quelque peu les raisons qui font que la volonté de penser avec rigueur la différence des sexes ne s'est guère appuyée consciemment sur le mythe de Pandore, quoique, inconsciemment, l'image et la métaphore lui aient apporté leur concours.

I. Le deuxième sexe et son agalma

Je prendrai, pour cette première partie du propos, mon point d'accroche dans le livre de S. de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, dont le deuxième volume s'efforce de décrire, en termes hégéliens, marxistes et sartriens, la situation de la femme occidentale des années 40-50⁸, et dans lequel l'auteur propose une libération de cette femme construite (ou reconstruite) grâce aux concepts des sciences humaines de l'époque. L'auteur connaît sans nul doute le mythe de Pandore, mais elle n'en parle pas dans les cinq cents pages qui nous concernent: dès lors comment un mythe ou des éléments mythiques peuvent-ils agir sur une conceptualisation à l'insu de son auteur qui

⁷ Nous avons examiné cet étrange phénomène dans la pensée de Max Scheler à propos de la sympathie dans un texte qui sera publié par l'université de Rouen, avec le concours de l'université de Québec, chez Hermann en 2013.

⁸ Dont un certain nombre de traits subsistent de nos jours.

entend tenir un discours scientifique?

Le schème qui trame *Le deuxième sexe* est le suivant: la femme incarne une image ou s'identifie à une image qui a été forgée par les hommes de sa génération et des générations antérieures; elle n'est que (par) cette identification, qui est, non pas seulement la langue de sa vie, mais sa condition même. Dès lors, par le leurre qu'elle produit sur les hommes, elle suscite le malheur: le sien, sans doute, puisqu'elle n'accomplit pas ce qu'elle veut et désire pour elle-même, en ce qu'elle rencontre partout l'homme mâle, qui lui impose sa loi; celui des autres *femmes*, puisque son échec est échec de son sexe; celui des hommes, enfin, qui n'ont affaire sous le nom de femmes qu'à leurs propres esclaves et qui sont malheureux du traitement même qu'ils font subir aux femmes.

Il est difficile de ne pas découvrir dans cette trame, à peine voilés, de larges pans du mythe de Pandore; à commencer par la même ambiguïté sur la liaison de l'image de la femme (qui leurre les hommes) avec la suite des maux. Les maux sont-ils directement liés à l'aliénation de la femme qui incorpore une image, de telle sorte que la femme ne présente à l'existence qu'une réalité amoindrie qui, parce qu'elle est amoindrie, entraîne dans sa spirale un «pour autrui» de l'homme lui-même amoindri? L'asservissement de l'esclave devenant implacablement la servitude du maître et son sinistre horizon. *Ou bien* faut-il penser les maux comme indirectement liés à l'image de la femme? Car, après tout, même les versions les plus misogynes du mythe ne disent pas que c'est Pandore qui a introduit les maux dans le récipient qu'elle se contente de déboucher en libérant les maux qui auraient pu et dû rester cachés dans leur boîte. Le mythe de Pandore n'est-il pas, en son genre, un mythe de l'exhibition du mal? N'établit-il pas qu'il est presque aussi dangereux et maléfique de manifester le mal que de le produire ?

Le second trait commun à la pensée de S. de Beauvoir et au mythe est que: s'il faut une volonté ou un désir pour soulever le couvercle ou pour laisser quelqu'un le soulever, une fois le couvercle soulevé, les choses se déroulent selon une fatalité redoutable que personne, ni femme, ni homme singulier, ni hommes pris collectivement, ne peut plus arrêter. Le mal, qu'il soit naturel ou humain, qu'on pense qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de liberté des acteurs, fonctionne, une fois déclenché, de façon cataclysmique. L'auteur du *Deuxième sexe*, pourra bien invoquer, dans les dernières pages, une éventuelle « libération », il n'empêche que le fonctionnement du mal est celui d'un fléau qui doit aller jusqu'au bout de son processus. Si

le réquisitoire de S. de Beauvoir est accablant sur la façon dont se vit la coexistence des sexes, elle n'en fait pas pour autant porter toute la responsabilité aux *andres*, aux *mâles*; elle est tout aussi sévère pour les *femmes*⁹ et décrit des structures et des processus qui n'appartiennent plus ni aux uns ni aux autres par quelque faute commise individuellement.

Cet anonymat des processus se reflète dans une attitude que S. de Beauvoir partage avec Hésiode: Pandore est moins un personnage qu'un nom propre donné à un bouquet de perfections qui ont été réunies et qui ne «sont» qu'à condition qu'on se les incorpore¹⁰. On ne prononce pas Pandore comme on dit les femmes. Ce nom n'est pas celui d'un collectif, ni même d'un genre; il est le lieu d'un processus d'absorption et d'identification¹¹. Cela n'est pas une élucubration philosophique faite à partir de la création d'un caractère; cela s'inscrit dans le mythe lui-même¹². Il faut entendre le nom de Pandore un peu à la façon dont Lacan nous a donné à entendre le nom du père. Le point sur lequel S. de Beauvoir pouvait rejoindre la désignation grecque, c'est que, sous le nom de la femme, l'auteur construit, non point un être mais une situation, laquelle est celle d'un temps et d'un lieu donnés, qu'il faudra reconstruire en un autre temps et en un autre lieu. S. de Beauvoir construit ce à quoi les femmes, comme êtres contingents de chair et d'os, paraissent obligées de s'identifier en un certain moment de leur histoire. La logique sous-jacente au processus est une logique du concept ou une logique du temps, dont le sujet est variable dans sa quantité, ses fonctions, ses modalités, mais elle n'est pas une logique du sujet. Une telle logique, du temps

⁹ Certaines pages du *Deuxième sexe*, si elles étaient isolées, pourraient passer pour anti-féministes.

¹⁰ Les auteurs anglais du XVII^e siècle se mettront à parler d'une «pandore de vertu» à propos d'un roi (comme John William, en parlant de Jacques I^{er}) ou d'une reine (comme Edward Spenser en parlant d'Elisabeth).

¹¹ Ce n'est évidemment pas un hasard si Pandore a servi aussi de nom de ville, comme y insiste Panofsky. Cette façon de désigner les villes ou de désigner par des noms de ville un certain nombre de caractères (passionnels, par exemple) est typique de la pensée pascalienne.

¹² Hésiode, *Les Travaux et les jours*. Traduit du grec par Philippe Brunet, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche) 1999, vers 80-83: «Puis, héraut des dieux, [Zeus] met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de «Pandore», parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui, avec ce présent, font *présent* du malheur aux hommes qui mangent le pain».

ou du concept, est plus facilement et plus légitimement de plain-pied avec un déroulement mythique que celui-ci avec une logique du sujet. Le mythe enregistre une certaine organisation du temps qui n'est pas sans rapport avec l'ordre des moments d'un concept, en ce qu'il marque une certaine irréversibilité à partir de moments cruciaux. La seule vraie difficulté de son texte sur laquelle nous reviendrons et à laquelle le mythe se montre peut-être supérieur, est que S. de Beauvoir ne peut pas s'empêcher, une fois construite cette situation, de moraliser son propos: il y a des situations acceptables et des situations détestables. La situation de la femme est une mauvaise situation, infiniment moins enviable que celle de l'homme¹³. Moraliser le propos, c'est le renflouer par une ontologie clandestine dont n'aurait pu penser que l'auteur fasse l'économie: dire qu'une situation est mauvaise pose inévitablement la question de savoir: *pour qui* ? Or la notion de *situation* n'était-elle pas destinée à désubstantialiser le sujet ? Nous verrons comment la morale réintroduit dans le propos de Beauvoir l'idéologie du sujet dont on aurait pu le croire en grande partie délivré.

Enfin comment échapperait-il que, au cœur du mythe, comme dans les analyses de S. de Beauvoir, la femme est séductrice? Elle n'existe qu'en voulant être et en étant une image, pas tellement celle qu'elle a décidé d'être, mais celle que les autres, que l'Autre lui tendent. C'est cette surestimation de l'amour¹⁴, d'un mode de l'«existence pour autrui», qui paraît constituer tout son être, qui est le plus vivement reprochée à la femme par S. de Beauvoir qui, assez curieusement, défend, en cette occasion, une conception plus «morale» qu'ontologique du «pour autrui» sartrien. L'auteur du *Deuxième sexe* insiste sur les conséquences désastreuses de la séduction, sans doute pour celui qui est séduit, mais aussi pour celle qui séduit, au comble de l'aliénation dans un jeu qui ne durera jamais toute la vie, pour peu que celle-ci connaisse le vieillissement. Mais la séduction est d'autant plus difficile à vaincre, tant par celles qui la mettent en œuvre que par ceux qui en sont victimes, que le plaisir entre en jeu; et que, ne recouvrît-il que des malheurs, le plaisir n'en reste pas moins le plaisir et transmue la coulpe de séduire et de se laisser séduire en *felix culpa* ou en *kalon kakon*.

¹³ Simone de Beauvoir: *Le deuxième sexe* [1949]. Paris, Idées NRF, vol. 2, p. 349.

¹⁴ «Byron a dit justement que l'amour n'est, dans la vie de l'homme, qu'une occupation, tandis qu'il est la vie même de la femme» (Simone de Beauvoir: *Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 378).

Mais, demandera-t-on, en quoi le discours de S. de Beauvoir est-il mythique? En ce que, loin de démontrer et de rester critique en toutes ses parties, il ne s'assigne ces tâches qu'en de courts intervalles; le mythe est aux jointures des moments de rationalité. Par exemple, la généralité de la conduite féminine de séduction ne saurait être établie par quelque induction; elle l'est mythiquement par une ambiguïté générique qui lui permet de passer, sans trop s'expliquer de la femme aux femmes. Est-ce un hasard si Aristote, si habile à guetter l'indémontrable en toute démonstration, dans les *Seconds Analytiques*, est aussi celui qui sut le mieux rapprocher le discours philosophique du discours poétique¹⁵? D'ailleurs, il est, en philosophie même, un usage mythique de ses propres textes, qui échappe souvent aux auteurs lesquels, à telle époque, se réfèrent à un courant de pensée sans en rendre compte et sans la moindre citation, parce que ce courant est le plus ambiant ou celui qui circule le mieux. Il n'est que trop clair, chez S. de Beauvoir, que la mythique de la *libération* vient étouffer les précieux aspects heuristiques de la notion de *situation*, ceux que, précisément, le mythe de Pandore permettait d'encourager.

Je reviendrai sur ce point mais il faut présentement désenclaver le mythe d'un renvoi trop strict à l'opposition homme / femme et d'une référence trop étroite à la pensée de la condition féminine. Du moins convient-il de faire un détour si l'on veut gagner plus de prises sur le mythe.

II. L'elpis; le mythe de Pandore comme mode d'approche du mal

Je viens de proposer une approche du mythe qui, pour rester sous-entendue, n'en est pas moins plausible. Avant d'approfondir une tout autre approche, liée à la thématique plus générale du mal, je voudrais esquisser quelques conceptualisations qui ont compté explicitement sur le mythe de Pandore, pour se structurer. Cette façon de procéder est importante parce qu'aucun mythe n'existe sans donner lieu à des ramifications, à des troncs ou à des racines mythiques

¹⁵ «La poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. Le général, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'homme dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement; c'est à cette représentation que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages; le «particulier», c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui est arrivé» (Aristote, *La poétique*, 1431 b 1-11).

qui changent, dès qu'on les découvre, le sens du premier et le font se développer et dériver selon des directions qu'il est impossible de fixer et dont nul ne garde le contrôle. Ainsi, de même qu'aucune conception n'est stable, aucun mythe ne l'est non plus, pour des raisons comparables, quoique les variations de celui-ci fonctionnent très différemment des variations de celle-là.

L'auteur de l'ouvrage sur *Le deuxième sexe glisse*, presque en passant, que la femme sacrifie plus à l'espèce que l'homme¹⁶; sans citer ici Schopenhauer, elle use d'un schème évidemment schopenhauerien. L'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation*, celui des addenda à ce grand texte, concernant la métaphysique de l'amour, et aussi celui des *Parerga et Paralipomena*, fait grand usage du mythe de Pandore. Il interprète l'amour et son échec, presque inévitable, dans le désir de complétude qui l'accompagne, comme une ruse qui constitue l'essentiel de la sexualité, par laquelle l'individu, qui croit vouloir se lier à un autre individu, ne fait en réalité que sacrifier à l'unique but de l'espèce: la reproduction de la génération suivante. Le *vouloir vivre*, qui n'aveugle que les individus, se sert d'eux pour se perpétuer à travers les plaisirs des actes sexuels et des engendremens qui en résultent. Non pas qu'il n'y ait pas d'amours; mais l'amour ne poursuit pas les fins que ses acteurs imaginent poursuivre¹⁷. L'instinct sexuel –selon le vocable de Schopenhauer qui n'en esquisse pas la moindre critique– sait, mieux que les têtes de ceux qu'il traverse, apparier les individus; il veut le renouvellement de l'espèce, là où les individus croient s'aimer par

¹⁶ *Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 446: «Le mâle a intégré à son individualité les forces spécifiques; tandis que la femme est l'esclave de l'espèce». Il s'agit du détournement sur un sexe d'une «vérité» établie par Schopenhauer sur les deux: «l'essence propres de l'homme réside plus dans l'espèce que dans l'individu» (Arthur Schopenhauer: *Le monde comme volonté et comme représentation*. Trad. A. Burdeau, Paris: PUF, 1966, p. 1318). L'argument se lit toutefois sans aucun fard dans *Parerga et Paralipomena*: «Comme, au fond, les femmes n'existent que pour la propagation de l'espèce, à la destinée de laquelle elles sont identifiées, elles vivent davantage pour l'espèce que pour les individus. Elles prennent plus à cœur les intérêts de l'espèce, que ceux des individus» (Arthur Schopenhauer: *Parerga et Paralipomena*. Traduit de l'allemand en français par J-P. Jackson, Paris: Coda, 2005, 2e partie, § 367, p. 909).

¹⁷ «Les mariages d'amour sont conclus dans l'intérêt de l'espèce, et non des individus. Sans doute les personnes en jeu s'imaginent travailler à leur propre bonheur; mais leur but véritable leur est, en réalité, étranger à elles-mêmes, et consiste dans la création d'un individu qui n'est possible que par elle» (*Le monde comme volonté et comme représentation*, p. 1316).

une sympathie plus profonde qui se révélera vite n'être que l'inessentiel de l'opération. Il est piquant de voir Schopenhauer, si critique à l'encontre de toute téléologie, se figurer l'espèce au service d'un projet eugénique qui dépasse les individus¹⁸. Le plaisir qui s'attache à l'acte sexuel et la séduction que les femmes exercent sur les hommes détournent ceux-ci de la décision que le simple bon sens imposerait de prendre: ne pas procréer, ne pas contribuer à laisser se poursuivre le flux d'horreurs dignes de celles qui s'écoulent de la boîte de Pandore. Le plaisir érotique est donc, conformément au mythe, le leurre par lequel le vouloir vivre circonvient le dégoût qui, loin des niaiseries du progrès et de la libération, devrait s'emparer de chaque individu à l'idée de reproduire, pour une autre génération encore, les mêmes misères que l'espèce peut, en revanche, endurer et faire perdurer.

Il est une pointe humoristique de la pensée de Schopenhauer qui donne un singulier relief au mythe de Pandore: elle tient dans une sorte de déduction du bien fondé de la conduite homosexuelle voire étroitement pédérastique (même si l'auteur affecte encore de la tenir pour moralement répréhensible). La nature, ne faisant pas de sauts, est obligée de donner naissance à l'instinct sexuel bien avant qu'il ne profite efficacement à l'espèce; de même qu'elle ne le retire pas aussitôt après que le tribut à l'espèce ait été versé. Dès lors, l'instinct sexuel déborde de toutes parts son usage spécifique et proprement hétérosexuel; si bien que, hors de l'intervalle où il trouve sa pleine justification, il ne peut exister et il n'est souhaitable qu'il existe que par les voies homosexuelles. Ainsi le mythe de Pandore, qui porte tellement haut l'image de la femme, pousserait si loin la ruse de la sexualité qu'il dissimulerait en réalité une justification de l'homosexualité; ce qui se confirme par un autre tour, puisque la superbe image de la femme vient perturber un monde de mâles qui vivaient heureux entre eux en bonne entente avec les dieux et qui doivent désormais apprendre à vivre avec l'irréparable blessure in-

¹⁸ Schopenhauer ne met pas en doute une sorte de complétude sexuelle, voulue par l'espèce, quand bien même elle ne s'accompagnerait pas ou ne s'accompagnerait que très provisoirement d'une complétude amoureuse.

fligée à leur mode d'existence par les femmes¹⁹.

Il est temps de privilégier désormais la «seconde partie» du mythe, celle qui favorise une pensée de l'agencement et de l'articulation des maux. Il importe que les maux se soient accumulés dans l'urne et que, au nom de Pandore, corresponde comme en écho ou en balance, un mode particulier, non générique, non essentiel, d'assembler des maux. Le mal a souvent été traité, par l'existant qui le subit et par le philosophe qui réfléchit son existence, comme une suite, un cortège ou une litanie de maux dont on peut commencer à dresser la liste, sans toutefois être sûr de la finir. Avec une étrange dissymétrie, car les auteurs qui, à la suite de ses versions les plus anciennes, se lancent dans les listes, ne se demandent pas pourquoi ils n'établissent pas, avec l'impression de la même exigence, des suites ou des tableaux comparables de plaisirs; du moins ne les entreprennent-ils pas avec le même entrain. Pourquoi cette relative dissymétrie? Mais aussi: pourquoi ce curieux pressentiment d'une unité d'un certain type, en ce qui concerne les maux? Si, comme l'indique le mythe lui-même (qui effectue l'énumération²⁰) et comme l'ont suivi, à quelques variations près, un certain nombre d'interprètes directs, on peut traiter du *mal* et des *maux* en établissant des listes, c'est parce que le mal, un mal, n'a pas d'existence substantielle; qu'il est un mot unificateur, comme *Pandore* unifie la femme. Le point commun des maux est qu'ils occasionnent des déplaisirs à un sujet (sans que nous accordions la moindre substantialité à ce sujet, lequel doit, dans tous les cas, être construit). Les maux ne sont relatifs qu'à nos affects, qu'à des affects. Leur mode de réunion n'est pas objectif dans le sens

¹⁹ C'est, par ailleurs, un des thèmes développés par *Parerga et Paralipomena* que les images des deux sexes déclenchent des réactions de groupe. On lit, par exemple, dans le texte désigné ci-dessus, p. 300: «[Les femmes] se présentent comme un tout, en rangs serrés devant la masse entière du sexe masculin, comme devant un ennemi commun qui, ayant par nature et en vertu de la prépondérance de ses forces physiques et intellectuelles, la possession de tous les biens terrestres, doit être vaincu et conquis, afin d'arriver par sa possession à posséder les biens terrestres en même temps».

²⁰ La liste, chez Hésiode, retracée par J. P. Vernant, est celle-ci: «La maladie, la souffrance, la vieillesse, la fatigue, le deuil... Tous les maux». Hésiode parle, de façon un peu plus éparse «de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes», des «tristes soucis», «des tristesses [qui] errent innombrables au milieu des hommes: la terre est pleine de maux, la mer en est pleine! Les maladies, les unes de jour, les autres de nuit, à leur guise, visitent les hommes, apportant la souffrance aux mortels –en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole» (*Les travaux et les jours*, v. 90-106).

où ils renverraient à des phénomènes comme peuvent le faire les objets de la physique de Galilée ou de Newton. Le mal transparaît dans les phénomènes sans être lui-même un phénomène ou un ensemble de phénomènes.

Si l'on craignait que, sur ce point, nous nous éloignions considérablement des mots du mythe de Pandore, il faudrait rappeler avec J. P. Vernant qu'Hésiode souligne, d'une part, que ce n'est pas la femme qui fait le mal; et qu'il insiste particulièrement, d'autre part, sur le caractère *invisible* et *inaudible* des maux qui s'épanchent de la boîte. Ils ne font qu'exister à travers le visible et l'audible²¹ ou, peut-être mieux encore, à la frontière du visible et de l'invisible, de l'audible et de l'inaudible; ce qui transforme le mythe d'Hésiode en un mythe de lisière, de passage –de possibilité et d'impossibilité de passer. Ainsi, Schopenhauer n'a pas tort de considérer que ce qui se trouve étalé comme une suite de maux n'est jamais en réalité que la manifestation altérée, aliénée, méconnaissable, d'un rapport plus profond de la Volonté à elle-même²².

Bentham nous découvre, par sa philosophie, un autre aspect du mythe de Pandore. Dès sa première œuvre publiée, l'*Introduction des principes de la morale et de la législation* (1789), il présente en préambule la Nature qui s'avance, tenant entre ses mains, les plaisirs et les douleurs, d'un côté, les causes et les effets, de l'autre. Sans qu'il soit explicitement fait référence à Pandore en cet endroit, il est clair que le mythe diffuse son action puisque l'un des livres les plus importants du fondateur de l'utilitarisme concernera bientôt, dans son titre même, l'ouverture de la boîte de Pandore dont le schème sert

²¹ «Qu'ont-ils de particulier ces maux, ces *kaka*? Ils ont une double particularité. Ils sont invisibles et inaudibles. Le texte insiste là-dessus: on ne les voit pas. On ne peut pas les repérer à l'avance, ils n'ont aucune apparence, aucune forme visible. Ils ne préviennent pas et pourtant on sait qu'ils sont là, de nuit, de jour, sur terre et sur mer, au dehors et dans la maison. Ils peuvent arriver à tout moment sans qu'on y puisse rien, parce qu'on ne les voit ni ne les entend venir. Ce sont des maux dont on sait très bien ce qu'ils sont et qu'on déteste. Personne ne souhaite un naufrage, un ouragan, un deuil. Ces maux qu'on essaierait d'éviter si on les voyait ou si on les entendait, on ne peut ni les voir ni les entendre» (*Pandora, la première femme*, p. 67-68).

²² «Le plus souvent, nous nous détournons de cette vérité, que souffrir c'est l'essence même de la vie; que, dès lors, la souffrance ne s'infiltré pas en nous du dehors, que nous portons en nous-mêmes l'interminable source d'où elle sort. Cette peine, qui est inséparable de nous, au contraire nous sommes toujours à lui chercher quelque cause étrangère, et comme un prétexte» (Le monde comme volonté et comme représentation, p. 332).

à penser l'épanchement des maux, dangereusement répandus, à ses yeux, par les droits de l'homme et les assemblées révolutionnaires françaises. De plus, Bentham est, à l'instar de Locke, de Hume et de Bayes, l'un des plus fins penseurs des probabilités²³ qui ont établi que le type de rationalité de l'existence se puisait comme au fond d'urnes²⁴. On rejoint ici l'un des thèmes les plus fondamentaux du mythe de Pandore: l'espérance ne franchit pas l'ouverture et, alors que tout le reste, qu'il s'agisse des misères ou des vertus, s'écoule en dehors de l'urne, elle se fixe sur le col ou sur les lèvres du récipient²⁵. Le mythe des lisières prend alors un singulier relief.

Se penchant sur cette lisière dont il fait l'essentiel du mythe de Pandore, J. P. Vernant donne une remarquable lecture de l'espérance ainsi traitée comme une entité des bords et des pourtours²⁶. Il fait habilement ressortir que le mot *elpis* doit être entendu au sens étendu qui lui est accordé dans *Les lois* de Platon. L'*elpis* n'est pas le sentiment d'espoir, puisqu'il pourrait être aussi bien la crainte; l'*elpis* est une attitude mixte de puissance et d'impuissance à l'égard

²³ Comme le prouve la rédaction des pages qui leur sont consacrées dans le chapitre sur les mathématiques de *Chrestomathia* et dans le *Rationale of judicial evidence*.

²⁴ Schopenhauer ne l'aurait pas forcément nié.

²⁵ «Seul l'Espoir <Ελπις> restait là, à l'intérieur de son infranchissable prison, sans passer les lèvres de la jarre, et ne s'envola pas au dehors, car Pandore avait déjà replacé le couvercle, par le pouvoir de Zeus, assembleur de nuées, qui porte l'égide» (*Les travaux et les jours*, v. 96-100). Le trait n'a pas échappé à Du Bellay qui, dans *Les misères et fortunes humaines*, donne ce conseil: «L'espérance au bord arrêtée / Outre son gré demeure ici / Puisque seule nous est prêtée, / Gardons qu'elle ne s'envole aussi».

²⁶ Le mythe entier en est un de la dangerosité des bords et des pourtours. Le piège de Pandore est caractérisé par «des bords abrupts et sans issue» (*Les travaux et les jours*, v. 83).

de l'aléatoire²⁷, à mi-chemin entre l'être et le non être²⁸, le dedans et le dehors. Je ne dis évidemment pas qu'elpis renvoie, chez Hésiode ou chez Platon, à quelque calcul rationnel, comme le fait le discours de l'espérance au milieu de l'âge classique dans quelques pays européens (avec son cortège de *kanz*, de *chance*, d'*espérance*, d'*expectation*, de *conjecture*, de *guess*, de *probabilité*)²⁹; mais une disposition éthique se met très tôt en place, dès l'antiquité grecque, à l'égard des malheurs éventuels que nous sommes appelés à rencontrer dans nos actions en ce monde. Ainsi, le mythe de Pandore constitue une espèce d'objection à l'encontre de ceux qui, imprudemment, ont exa- géré l'inaccessibilité pour la mentalité grecque d'une conception de l'aléa qui en permît la mathématisation et qui ont versé, un peu hâtivement, la possibilité de cette mathématisation au compte exclusif de la conception moderne du commerce et de l'industrie.

Ce trait de lumière que J. P. Vernant jette sur *elpis* fait curieusement saisir la proximité de son interprétation, si convaincante

²⁷ *Pandora, la première femme*, p. 76-77: «Au fond de la jarre, n'ayant pas eu le temps de sortir ou ne se pressant pas, se trouve une entité que les Grecs appellent *elpis*, qu'on traduit en général par «espoir» <J. P. Vernant va montrer combien la traduction est inappropriée>, qui reste bouclé au fond de la jarre. Et *elpis*, si j'en crois Platon, c'est plus général. *Elpis*, c'est cette attitude d'attente en face d'un événement qu'on prévoit mais qui n'est pas sûr. Si cet événement est heureux et qu'on l'attend, c'est l'espoir. Si cet événement au contraire est mauvais, dangereux, alors c'est la crainte. Avec Pandora, la vie humaine, contrairement à celle des animaux qui vivent uniquement dans le présent, est placée sous le signe d'*elpis*». Le renvoi à Platon est parfaitement éclairant, puisqu'on lit, dans les *Lois* (644 c-d), l'échange suivant: «L'Athénien. Devons-nous regarder chacun comme ayant en soi deux conseillers opposés et aveugles, que l'on appelle plaisir (ἡδονήν) et douleur (λύπη)? Clinias. C'est un fait. L'Athénien. Et, outre ces sentiments, des opinions sur l'avenir qui portent le nom commun d'attente (ἐλπεις), mais le nom particulier de *crainte* (φόβος), s'il s'agit de l'attente d'une douleur; de *confiance* (θαρρος) s'il s'agit de l'attente contraire; et, par-dessus tout cela il existe un jugement sur la bonté ou la perversité de ces sentiments qui, une fois érigé en croyance publique de la cité <γενομενος δογμα πολεως>, s'appelle une *loi* <νόμος>. Clinias. J'ai grand peine à te suivre, mais continue comme si je te suivais ». Suit une allusion on ne peut plus claire au mythe de Pandore et à l'œuvre d'Hésiode.

²⁸ Dans le *Sophiste*, 360 e, Platon souligne finement la complicité de l'*être* et du *non être* avec l'*elpis*. C'est un thème que reprendront à leur compte les auteurs qui réfléchissent sur le statut ontologique des probabilités, mixte de non être et d'être. Bentham a eu là-dessus, des formules décisives.

²⁹ A l'heureuse exception de Ferguson dans l'*Essai sur l'histoire de la société civile*.

et si intelligemment politique, avec l'interprétation, aussi inachevée que puissante, que Goethe a donnée, dans sa propre *Pandora*, du mythe grec. Là où l'opéra de Voltaire l'effaçait, la pièce de Goethe porte le personnage d'Épiméthée au centre du dispositif au même titre que Prométhée, son frère, et au même degré d'importance³⁰; elle met en scène, du mythe, l'inévitable scission de l'homme entre une part active, entreprenante, utilitaire, utilitariste peut-être, et une autre part, inévitable, de passivité à soi, tandis qu'elle projette cette coupure sur le plan juridico-politique³¹. Goethe a sans doute écrit, par la trentaine de pages de cette pièce laissée inachevée, l'un des plus beaux poèmes sur le mythe de Pandore³². Ainsi J. P. Vernant s'accorde-t-il avec Goethe pour considérer dans Pandore la figure mythique de l'homme aux prises avec l'aléa³³, qui sait qu'il sera perdant au bout du compte, puisqu'il mourra³⁴, mais qui trouve la raison

³⁰ Cette promotion d'Épiméthée dans le texte de Goethe n'a pas échappé à D et E Panofsky. Voir *La boîte de Pandore*, p. 103 et ss.

³¹ *La boîte de Pandore*, p. 104: «Prométhée, le héros de la jeunesse de Goethe, n'est plus [à la fin de sa vie, au moment où il écrit *Pandore*] la créature divine et le libérateur du genre humain. Il est «der Thätige», l'Efficace, [*c'est ainsi qu'Épiméthée l'appelle au début de la pièce*] l'homme d'action dont la vie s'accomplit dans la conquête de la nature et l'édification de l'ordre social: au lieu de porter l'étincelle de la vie dans le sein des humains, sa torche ne sert qu'à «devancer l'étoile du matin» pour que le «travail viril» puisse commencer avant l'aube. Épiméthée, de son côté, n'est plus «un niais qui réfléchit trop tard» [pour reprendre le mot maladroit de Hederich], mais une grande et émouvante figure. Situé sur ce plan élevé de la *vita contemplativa* magnifiée par les Anciens, il est le penseur par opposition à l'actif; le rêveur solitaire et imaginaire, pour qui l'étoile du matin apparaît trop tôt et non trop tard».

³² D et E Panofsky l'ont bien repéré en consacrant une large place à ce texte dans la série des versions qu'ils analysent depuis le poème d'Hésiode et en citant des passages essentiels et suggestifs de l'ouvrage de Goethe.

³³ *Pandora, la première femme*, p. 80-81: «L'homme a un côté prométhéen: à l'avance il sait qu'il peut lui arriver des choses, il sait très bien à l'avance qu'il mourra, il ne sait pas quand, il ne sait pas comment. A l'avance, il sait que des dangers le menacent, il les craint, mais il ne peut pas les voir, il ne peut pas les entendre. Donc l'homme prométhéen sait que les choses vont arriver. Mais, en même temps, nous avons l'autre côté épiméthéen dont nous sommes aussi solidaires. C'est-à-dire qu'on est vraiment fixé sur les choses que quand c'est trop tard pour trouver un moyen d'y remédier. Prométhéen et épiméthéen, ça veut dire que nous vivons toujours sur le mode de l'attente et d'une prévision qui n'est pas une vraie prévision, qui n'est pas un vrai savoir».

³⁴ L'un et l'autre des deux auteurs insistent sur le lien profond qui unit l'*elpis* et la mort.

de ses efforts dans la satisfaction de l'image instantanée du bonheur qu'il éprouve, voire seulement qu'il a éprouvé, de la jouissance des dons de Pandore³⁵.

On s'étonnera peut-être de voir la rationalité mathématique s'envelopper dans un mythe grec auquel les mathématiciens eux-mêmes ne font directement nulle allusion. Mais les mathématiques ne vont pas sans accompagner leurs conceptualisations d'affects; et il n'est pas non plus de mathématiques sans une mise en scène effective dont l'absence leur ferait perdre tout sens. Combien de calculs seraient impossibles si le mathématicien ne disposait d'une urne imaginaire où l'on place ou d'où l'on sort des événements favorables et défavorables? Loin de détruire et de chasser les mythes, les mathématiques ne peuvent faire un seul pas sans eux; elles les transforment en les soumettant à une topologie variée au gré de leurs concepts, quoique ces modifications ne s'effectuent pas au même rythme que les conceptions.

Il est, de ce point de vue, outre l'urne dont on a peut-être fait trop de cas, une autre forme mathématique qu'enveloppe le mythe de Pandore: c'est celui de la suite des fléaux et des misères. Si je commence un mal, un mensonge par exemple, il va me falloir le couvrir par d'autres mensonges qui, eux-mêmes, ne tarderont pas à suivre le même sort, exactement comme, dans une suite arithmétique, on passe d'un terme à l'autre, non pas par une cause, mais par une *raison*, qui développe indéfiniment et, d'une certaine façon, répète et propage ce qui est en tension dès le début de la formule. Le «mauvais infini», comme l'appelait Hegel, celui des maux indéfiniment suscités par d'autres maux, est celui des suites. On pourrait illustrer

³⁵ Après avoir glorifié le souvenir de Pandora, Epiméthée, le personnage de Goethe, répond à son frère Prométhée qui lui fait sentir combien il a été dessaisi de lui-même par Pandore: «mais aussi, pour toujours m'apportant cette image splendide! Le plein bonheur, ainsi, je l'aurai goûté! Je sens la beauté; elle m'a enchaîné!» (J. W. Goethe, *Théâtre complet*, Paris: NRF – Gallimard, 1988, p. 1090). Proche de conclure son texte, J. P. Vernant écrit: «Dans l'existence du paysan grec moyen, la vie est dure, la terre n'est pas très fertile. Et, dans cette existence quotidienne, pénible et médiocre, la présence de la femme, c'est le reflet du divin dans la vie. [...] C'est un rayon divin qui vient tout à coup illuminer votre existence médiocre. Divine, humaine, elle parle comme vous, c'est le mariage monogamique, elle est l'épouse, elle discute de vos affaires. Et bestiale, parce qu'elle représente l'animalité alimentaire et sexuelle. Elle présente une synthèse d'une existence humaine paradoxale qui n'a pas encore de statut propre, qui ne se définit que par rapport aux dieux qu'ils ont quittés et par rapport aux animaux dont ils se distinguent encore» (*Pandora, la première femme*, p. 83-84). Goethe a, sur ce point, les mots radieux que l'on a rapportés et qui sont loin d'être les seuls.

encore cette mathématique par la stratégie de la «prise des devants», c'est-à-dire par la mise en œuvre d'actions ou de conditions dans l'imagination que les autres (à qui on a affaire) vont agir de telle ou telle façon. Il se produit alors une suite, qui est moins causale que conséquentielle. On peut envisager le mythe de Pandore, qui insiste sur l'enveloppement des maux comprimés dans une boîte, quoiqu'ils puissent s'épancher en suites, comme un mythe conséquentialiste.

Il existe bien des façons, pour les mathématiques, de supposer une symbolique qui fut une mythique. En tout cas, par les deux formes sous lesquelles je l'ai envisagé, celle des probabilités et celle des suites, le mythe de Pandore est, du concept, l'autre moitié de tessère qui permet de faire fonctionner celui-ci, sans qu'il y ait lieu de connaître l'intégralité de son fonctionnement.

III. «Nous asservir à des habitudes plus féminines»³⁶

Après ce long détour, nous pouvons revenir aux analyses de S. de Beauvoir auxquelles nous sommes désormais en mesure de donner un sens élargi. C'est en renonçant à faire du mythe une lecture étroitement féministe que nous pensons lui trouver un sens plus plein.

Il nous est apparu clairement que l'intention des analyses du *Deuxième sexe*, dans sa partie titrée «Situation», était de construire la notion de *femme*, sans s'encombrer de préjugés substantialistes; ainsi, à chaque époque, pour chaque culture, les analyses sont-elles à refaire, car il n'y a ni *éternel féminin* ni *substance* féminine. Curieusement, la façon dont S. de Beauvoir bâtit la notion de *femme* n'est pas sans rapport avec la construction que nous avons suivie depuis Hésiode, en passant par Platon, puis Goethe et Vernant, de la notion d'*elpis*, comme attitude humaine à l'égard des aléas du

³⁶ Nous empruntons l'expression au scolie de Johannès Tzetzés, dont un fragment est traduit en ces termes par D. et E. Panofvsky: «Le larcin de Prométhée signifie que le genre humain avait appris à employer le feu et était donc capable de développer les arts qui rendent la vie plus agréable et luxueuse, 'nous amenant ainsi à nous asservir à des habitudes plus féminines' -ce que le poète appelle la 'formation de la femme'; et alors, poursuit-il, 'nous avons acquis toute sorte d'artifices, le raffinement, l'invention surrogatoire de tous les autres arts et l'adaptation d'une vie simple et dure à des mœurs plus douces et efféminées; tout cela peut être défini comme *la femme de Pandore* ou un *tapis de haute laine* ou par un millier d'autres noms» (Tzetzés, scolia ad Hesiodum, 95 (Gaiford T. Poetae minores Graeci, Lipsiae, 1823, p. 87). (Nous avons repris la traduction qui figure dans *La boîte de Pandore*, p. 107-108).

monde. Du moins, les deux analyses se croisent elles, sans qu'il y ait eu la moindre volonté, de la part des auteurs, de les faire coïncider. S. de Beauvoir, en des pages saisissantes, a montré un aspect de la femme comme *être pour l'aléa*, susceptible de développer à l'égard du mal une attitude particulière, directement imposée par le second rang qu'elle occupe systématiquement à l'égard des hommes. Il n'est pas difficile alors de repérer qu'un fragment du mythe de Pandore agit ici, selon toute apparence à l'insu de S. de Beauvoir.

Cette situation qu'elle tend à discréditer est scandée selon quatre catégories principales: par sa situation, la femme n'a pas les moyens d'accéder au *point de vue rationnel*, synthétique et synoptique, que le mâle peut facilement acquérir; en s'aventurant davantage dans le détail, on voit que la *physique mécaniste*, qui est celle par laquelle l'homme a prise sur le monde, ne peut être celle par laquelle la femme prend ses marques dans son ménage; relégué à un rang subalterne, son travail est d'emblée frappé de futilité et d'*inutilité*; quant à l'*espoir* qui la fait vivre patiemment dans le monde des hommes, il est dérisoire. Dans ce réquisitoire très violent contre la condition féminine des années 50, dont bien des traits n'ont pas disparu en 2012 en quelque pays que ce soit, d'une part, les contradictions abondent; d'autre part, il n'est mis que rarement en doute que les valeurs de rationalité, d'utilité, d'espérance sont mieux fondées du côté masculin que du côté des femmes à qui il est demandé de leur sacrifier plus efficacement. Ce qui induit inévitablement l'idée sur laquelle nous voudrions finir que la position de S. de Beauvoir est aussi mythique et, peut-être, plus dangereusement mythique que celle qu'elle prétend combattre.

Commençons par établir ce caractère mythique de l'analyse de S. de Beauvoir avant d'en tirer quelques conséquences. Sans vouloir que les femmes soient reléguées aux tâches ménagères selon la fameuse règle que les Allemands appellent, souvent pour la fustiger, les «3 K»³⁷, nous ne voyons pas quel déficit de rationalité il y aurait fatalement à considérer les phénomènes que la femme est amenée à fréquenter et surtout quel avantage auraient les femmes, comme les hommes d'ailleurs, à se convaincre de ce que S. de Beauvoir appelle les «lois de la causalité mécanique». De quelles lois parle-t-elle? Pourquoi un principe de causalité, dérouté de son fonctionnement uniforme et régulièrement mis en échec par les chances, porterait-il à l'indigence explicative? Hume croyait-il davantage que la «ménagère», dont S. de Beauvoir trace la piètre figure, à l'uniformité

³⁷ Küche, Kirche, Kinder.

de l'action des causes et des effets³⁸? Pourquoi cette croyance que l'auteur assigne aux mâles serait-elle supérieure à une introduction de probabilité et d'incertitude dans les routines et les prétendues uniformités? S. de Beauvoir défend une rationalité si étroite qu'elle nous fait préférer ce qu'elle tient pour l'irrationalité des femmes, mais que nous n'avons guère envie d'appeler ainsi, traitant plutôt comme une croyance plus irrationnelle encore plus grave le préjugé d'une stabilité des lois. D'ailleurs, S. de Beauvoir ne l'admettra-t-elle pas elle-même, quelques pages plus loin, sans beaucoup s'expliquer sur ce changement d'avis, quand elle remarquera que les fantasmes de stabilité des hommes n'ont ordinairement pas plus de prise sur le réel que les fantaisies de leur femme. Descartes, qui recommandait, pour former l'esprit, de considérer les tricots et les tissages, et Hume, qui se plaisait, autant que Descartes, en la compagnie des femmes, ne l'auraient pas forcément démentie sur ce dernier point.

On aurait tort de prendre l'attitude de S. de Beauvoir à l'égard de la causalité pour une maladresse contingente. On retrouve le même genre de posture à propos de l'*utilité*. La valeur d'*utilité*, qui scande l'activité des femmes, est globalement plus vulgaire que celle qui trame les préoccupations des hommes. Comme la causalité féminine s'opposait à la mécanique masculine à la façon du faux au vrai ou, du moins, à la façon de l'inefficace à l'efficace, l'utilité féminine est, par l'étroitesse de son objet, une utilité déplacée et inversée par rapport à celle de l'homme: «ainsi l'utilité règne au ciel de la ménagère plus haut que la vérité, la beauté, la liberté; et c'est dans cette perspective qui est la sienne qu'elle envisage l'univers entier» (*Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 317). Là encore, il ne s'agit pas de demander hypocritement que les femmes soient plus utiles à leurs foyers que les hommes; c'est l'argumentation que nous regardons et elle nous semble extraordinairement faible. Que la femme soit d'emblée plus portée à l'utilitarisme que l'homme – caractéristique à laquelle S. de Beauvoir ne se tiendra pas –, on pourrait s'en féliciter et repérer sur ce point un avantage décisif de sa position, comme ne manquaient pas de le faire, en leur temps, Bentham et Stuart Mill, précisément parce qu'elle n'a pas la tête embarrassée d'un platonisme des valeurs de vérité³⁹, de beauté et de liberté que,

³⁸ Pour mettre en question la raison de la stabilité des lois physiques, Hume ne prend pas d'exemples tellement plus sophistiqués que ceux auxquels la ménagère a affaire. Bentham non plus.

³⁹ Elle fait reproche à la femme de penser que «la vérité n'est pas» (*Le deuxième sexe*, p. 328).

sans aucune raison, S. de Beauvoir juge supérieur à l'utilitarisme. Cette suprématie subrepticement prêtée à la vérité, à la beauté et à la liberté sur la valeur d'utilité est assez discutable pour qu'on refuse d'en faire un argument susceptible de manifester quelque infériorité de pensée des femmes liée à leur condition. S. de Beauvoir paraît confondre *tâche subalterne*, mal considérée, mal reconnue, mal ou pas payée, avec *tâche utile*; confusion qui retire presque toute sa force à cet argument.

Les analyses de S. de Beauvoir ne sont pas seulement discutables en elles-mêmes; elles sont contradictoires entre elles. Il suffit qu'elle considère l'*espoir* et qu'elle reproche à la femme d'en faire trop de cas, d'être trop patiente, de prendre trop facilement pour une vertu son inertie dans un monde masculin, pour que, sans trop se soucier de la contradiction, elle attribue cette patience, après avoir dit que la femme sacrifiait trop servilement à l'utile, à l'inutilité de ce qu'elle fait⁴⁰. Cette grande instabilité des analyses de S. de Beauvoir qui est amenée à dire une chose et son contraire, dans le même chapitre et souvent à quelques pages seulement de distance, nous paraît liée au fait qu'elle essaie de faire coïncider –sans s'expliquer suffisamment sur ce forçage digne de Procuste– son opposition des hommes et des femmes tels qu'ils sont et vivent avec une opposition de deux grandes fictions ou de deux grands rôles, bien relevée par Goethe et Vernant, entre Prométhée et Epiméthée.

La femme, telle qu'elle a été construite par S. de Beauvoir, n'est pas seulement Pandore; elle est aussi Epiméthée. Or il n'est pas juste de vouloir faire à tout prix coïncider l'opposition Prométhée – Epiméthée avec l'opposition homme – femme; ou alors il faut convenir que, sur ce registre aussi comme le remarquait La Fontaine sur d'autres, bien des hommes sont femmes. Plus judicieusement, le mythe confie le rôle d'Epiméthée à un homme. Pas plus qu'un homme, même «viril» (comme si les hommes pouvaient l'être!), n'est entièrement Prométhée, une femme n'est assimilable à Pandore pour la séduction et entièrement à Epiméthée pour le reste. De même, le «je

⁴⁰ «Les femmes sont faites pour souffrir, disent-elles. C'est la vie... On n'y peut rien.» Cette résignation engendre la patience que souvent on admire chez elles. Elles endurent beaucoup mieux que l'homme la souffrance physique; elles sont capables d'un courage stoïque quand les circonstances l'exigent: à défaut de l'audace agressive du mâle, beaucoup de femmes se distinguent par la calme ténacité de leur résistance passive; elles font face aux crises, à la misère, au malheur, plus énergiquement que leurs maris; respectueuses de la durée qu'aucune hâte ne peut vaincre, elles ne mesurent pas leur temps» (*Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 313).

souffre», par lequel S. de Beauvoir entend caractériser la femme⁴¹, est bien plutôt la prosopopée de la souffrance elle-même à laquelle la femme peut bien s'identifier; mais elle n'est pas la seule à le faire. Et quand bien même on entendrait fustiger par là la mauvaise foi de son assimilation à la souffrance, c'est moins la mauvaise foi de la femme qui devrait être mise en question que celle de la souffrance même qui exige que l'on s'assimile à elle par quelque identification, incorporation ou introjection, lesquelles ne sont pas plus «féminines» que «masculines». Nous avons quelques craintes que l'image d'Epinal que S. de Beauvoir produit à coups de tranchoir ne soit que le produit d'un esprit abstrait qui oppose, sans assez de nuances, la sensibilité et l'action; sans les nuances, en tout cas, qu'aurait pu lui apporter la version goethéenne du mythe de Pandore.

Car c'est bien là que le mythe de Pandore se révèle plus subtil et plus fort que le dogme hégéliano-marxiste auquel S. de Beauvoir sacrifie comme à un principe de réalité, alors qu'il se révèle, en raison de cette croyance même, au moins aussi mythique que les positions qu'elle dénonce. L'auteur s'appuie sur un principe prométhéen pour dénoncer le principe pandorien et épiméthéen, mais elle ne s'aperçoit pas que le premier est, ainsi promu isolément, aussi mythique que le second et plus dangereux même, puisqu'il revendique à lui seul le réel, le vrai, le légal, le sérieux, en discréditant tyranniquement tout le reste. Avant d'accepter ce jeu d'un principe contre un autre et l'absolue valeur de l'un contre l'autre, il eût mieux valu s'assurer préalablement que les prétentions de la rationalité théorique et pratique de l'hégéliano-marxisme à l'exclusivité étaient bien fondées; ce qui est reçu par S. de Beauvoir comme un dogme allant de soi, mais ce qu'on peut considérer aussi comme discréditant radicalement son propos.

Nous nous demandons, en effet, si cette thématique de la libération ne va pas à l'encontre des meilleurs acquis méthodiques de l'auteur: là où la construction substituait la *situation* à la *substance*, faisait bouger les limites de ce qu'on appelait *homme* et *femme* au point parfois de les dissoudre, la mythique de la libération fait renouer avec ce qu'on supposait défait. Car, pour libérer, il faut bien savoir *qui* on libère *dans* la situation, *de quoi* et *dans quel but*; on ne libère pas une situation mais bien tel ou tel sujet qu'elle est censée emprisonner dans son environnement. Par son système de prétendue

⁴¹ «Son destin le plus ordinaire est résumé dans les paroles célèbres de Julie de Lespinasse: 'De tous les instants de ma vie: mon ami, je vous aime, je souffre et je vous attends.'» (*Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 393).

libération, censé contrer une situation préalablement décrite, S. de Beauvoir reprend de la main droite ce qu'elle avait cédé de la main gauche; de sorte que, loin de nous extraire de la pensée mythique, elle n'a fait que tailler dans le mythe un autre mythe alors qu'elle fait valoir sa dissociation, plus mythiquement encore que toutes les autres versions de Pandore et sans doute plus fallacieusement, comme une revendication de réel.

On le sait depuis longtemps et Ferguson l'avait parfaitement dit, dès la seconde moitié du XVIII^e siècle, dans son *Essai sur l'histoire de la société civile*: tous les mythes ne se valent pas et ce ne sont pas nécessairement ceux qui prétendent dépasser les autres par leur valeur explicative qui sont les meilleurs. On peut, en voulant critiquer un mythe du point de vue de valeurs estimées plus vraies, plus efficaces, fabriquer un autre mythe et ne suivre, par là, loin d'en sortir, que la logique du premier qui se contente de faire proliférer le mythique au-dessus et au-dessous de lui, en amont et en aval de lui. En tout cas, on ne se sort pas aussi facilement qu'on pourrait se le figurer d'une pensée mythique et tel qui se propose de le faire s'y enlise souvent davantage et y enlise les autres; ce qui ne veut toutefois pas dire, en l'occurrence, que toute situation soit bonne à vivre et qu'il n'y faille rien changer sous prétexte qu'on la vouerait, en le faisant, à une simplification mythique. On comprend trop bien que la volonté de ne rien changer à une situation ne profite qu'à ceux qu'elle avantage déjà et qu'elle est source de sophismes politiques dont il convient de faire le procès. Mais on pourrait se demander si S. de Beauvoir ne réintroduit pas le préjugé phallocrate, dont la description de situation avait pourtant suggéré qu'il fallait se passer, et s'interroger sur un idéal prétendument libérateur de la femme qui met l'accent sur le travail⁴² au détriment du désir. En tout cas, sa problématique du «vrai» et du «faux», du «vrai homme», de la «vraie femme»⁴³, fait subir un étrange flottement à la notion sartrienne de l'«existence

⁴² « C'est le travail qui seul peut garantir une liberté concrète » (Le deuxième sexe, vol. 2, p. 431). La page suivante met cependant en garde : « Il ne faudrait pas croire que la simple juxtaposition du droit de vote et d'un métier soit une parfaite libération : le travail aujourd'hui n'est pas la liberté. C'est seulement dans un monde socialiste que la femme, en accédant à l'un, s'assurerait l'autre » (op. cit., p. 432).

⁴³ Sans doute convient-il de ne pas être injuste et de remarquer qu'il lui arrive de fustiger l'expression, par exemple, Le deuxième sexe, vol. 2, p. 345.

pour autrui»⁴⁴. On avait cru comprendre, en lisant *L'être et le néant*, que l'existence pour autrui était une indépassable structure de l'être humain. Or, on découvre, sous la plume de S. de Beauvoir, que cette structure est susceptible de *plus* ou de *moins*, de *trop* ou de *pas assez*, comme s'il s'agissait d'une structure plus morale ou psychologique que proprement ontologique. La femme existerait *trop pour autrui*, pas assez pour elle-même; son aliénation pour autrui pourrait, de ce point de vue, être modifiée, amendée. Cette notion de libération, qui paraît restaurer le kantisme par un autre tour et peut-être même un substantialisme du sujet sûr de ses contours, se met en porte-à-faux avec les positions ontologiques d'une situation (et d'un sujet situé) qui semblaient être les siennes et les mieux établies de la philosophie de Sartre; or, celles-ci, relues selon les dispositions morales de S. de Beauvoir⁴⁵, deviennent équivoques, sur le point même où elles devraient être tenues avec le plus de détermination et de fermeté.

IV. Conclusions

1. On ne tranche donc pas si facilement le nœud gordien d'un mythe, pas plus par la morale que par d'autres moyens. Les appels à l'autonomie ne servent pas à grand-chose pour sortir Pandora de son aliénation ou pour la libérer. Le discours critique doit se raffiner suffisamment s'il veut éviter d'être pris dans les rets du mythe dont il entend rendre compte; la volonté de démythologiser ouvre parfois, hélas, la voie la plus sûre pour produire inconsciemment une dérivation du mythe dont elle prétend dire la vérité en substituant à ses images les concepts censés les remplacer. Ce pourrait être une première conclusion, mais il en est une autre.

2. Les mythes doivent nous rendre attentifs à ceci: que nous pensons l'éthique à travers des slogans irrationnels pour une bonne part, mais que nous ne le voyons pas tant que le mythe va dans le

⁴⁴ «Dans la majorité des cas, la femme ne se connaît que comme autre: son pour-autrui se confond avec son être même; l'amour n'est pas pour elle un intermédiaire de soi à soi parce qu'elle ne se retrouve pas dans son existence subjective; elle demeure engloutie dans cette amante que l'homme a non seulement révélée mais créée» (*Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 414).

⁴⁵ Ces dispositions morales affleurent partout chez S. de Beauvoir: «L'amour authentique devrait être fondé sur la reconnaissance réciproque de deux libertés» (*Le deuxième sexe*, vol. 2, p. 413). «Un amour authentique devrait assumer la contingence de l'autre, c'est-à-dire ses manques, ses limites, et sa gratuité originelle» (idem, p. 394).

même sens que ce que dit conceptuellement le discours et surtout tant que l'aspect mythique s'efface derrière l'apparence de grandes maximes qui, parce qu'elles sont générales, passent volontiers pour de la rationalité éthique. Sans doute les droits de l'homme pèchent-ils par là, comme l'a bien vu Bentham, mais il ne faudrait pas manquer non plus de repérer combien sont mythiques et fallacieux les principes au nom desquels il les attaque. Il n'est pas discutable que les droits de l'homme relèvent de la critique éthique et politique que l'on trouve dans le *Manuel des sophismes politiques*, mais il n'est pas moins probable que l'argumentation déployée contre les droits de l'homme par Bentham en relève souvent aussi; ainsi peut-on en prolongeant les analyses du *Manuel* au corps défendant de son auteur, tourner le propos benthamien contre lui-même et poursuivre ainsi l'hélice des conflits.

C'est peut-être le point sur lequel Stuart Mill a dépassé Bentham parce qu'il a le mieux vu que l'éthique, même quand elle se veut rationnelle, comme elle doit l'être et chercher à l'être, se donne à travers des schèmes qui ne le sont pas et qui ne font que singer la rationalité. Il est des principes, énoncés généralement et avec une allure d'universalité, qui ne sont que des délires de rationalité. Il n'y a en effet aucune justification rationnelle à donner à l'adage qu'il ne faut pas commencer le mal, car rien ne peut l'arrêter une fois qu'il est parti; il n'y en a pas davantage à penser qu'il est de la nature du mal d'empirer. Pourquoi faut-il maudire celui par qui le scandale arrive? Pourquoi le malheur de l'homme viendrait-il de ne pas savoir rester au repos dans sa chambre? Toutes ces composantes du mythe que nous avons analysées ou seulement croisées circulent dans les discours les plus conceptuels comme s'il s'agissait d'axiomes rationnels et elles sont prises pour tels si l'on n'y prend garde. Si la réflexion sur l'éthique et la politique s'intéressait de plus près aux mythes, elle verrait dans leur miroir un certain nombre de positions qu'elle ne pourrait plus reprendre à son compte avec la même assurance, d'ailleurs elle-même un peu suspecte, que le géomètre prend ses axiomes.

3. La difficulté qui demeure, très rebelle, est de savoir ce qu'est un bon mythe. Nous avons vu qu'il n'y a pas de concepts sans éléments mythiques; et qu'il n'y a pas non plus de mythe qui ne mette le concept au défi de l'expliquer et donc qui se pose au même niveau d'intelligence. Il y a donc un jeu entre les concepts et les mythes tel que les uns ont une certaine indépendance à l'égard des autres. Quand cette indépendance réciproque est perdue, quand

le concept devient trop mythique ou quand le mythe n'est plus qu'un système d'idées abstraites, ni le concept ni le mythe ne remplissent plus leur fonction. Curieusement on accède à plus de réalité par un mythe qui défie le concept sans s'y laisser réduire que par un mythe conceptuel qui se donne comme directement explicatif des choses mêmes; il est des conceptualisations qui ne laissent pas d'être plus mythiques que les mythes auxquels elles entendent se substituer. Une explication qui se veut directe à l'égard des choses peut tellement les forcer au concept qu'elle ne laisse pas d'être plus mythique que bien des mythes qui expriment les choses sans avoir l'ambition ni la vocation de les expliquer. Les mythes explicatifs sont faibles; les mythes qui défient l'explication, quoiqu'ils expriment le réel, ont coutume d'être plus forts. Le mauvais mythe sait; le bon mythe accepte de ne pas savoir, exprime ce qu'il y a à savoir sans se substituer au savoir: il indique au savoir, infailliblement, comme la tunique de Siegfried, les points saillants d'où il faut partir, mais il laisse aux plus ingénieux de trouver les concepts qui permettent l'explication. Toutefois, l'esquisse de réponse que je viens de faire est encore loin de résoudre le problème que j'ai posé concernant le bon mythe et qui reste encore globalement ouvert à la seule intuition.

Entre mythe et histoire, figures du conseiller et naissance du concept de délibération chez Hérodote

Annie Hourcade

Le but de cette étude est de mettre en évidence la double inscription – dans le mythe et dans l’histoire – de l’approche qu’Hérodote met en œuvre sur le conseil et les figures du conseiller dans l’*Enquête*. Si Hérodote a recours au mythe pour exemplifier certaines situations conseillères, il s’applique également à inscrire le conseil et la délibération au sein de situations particulières, insistant ainsi sur leur caractère relatif aux lieux et aux temps. De manière liée, cette distance qu’Hérodote prend vis-à-vis du mythe et plus précisément vis-à-vis de la conception homérique, essentiellement aristocratique, de la figure du conseiller est révélatrice, sans aucun doute, de la réflexion qu’il mène tout au long de l’*Enquête* sur la démocratie athénienne et ses pratiques ainsi que sur la place qu’elle accorde au *logos* conseiller. Bien avant Aristote qui, dans la *Rhétorique*, fera du *logos sumbouleutikos* un des trois grands genres rhétoriques¹, celui qui se pratique surtout à l’Assemblée, Hérodote est le premier à mener une réflexion organisée sur le *sumbouleuein*², terme dont le sens ambigu: «conseiller», «tenir conseil», «délibérer», voire «demander conseil», est lui-même sans aucun doute représentatif de sa dimension éminemment politique.

1. Approche liminaire: La figure aristocratique et mythique du conseiller chez Homère

Chez Homère, on note la présence de nombreux emplois des verbes *bouleuein* et *bouleuesthai*. En ce sens, Françoise Ruzé souligne l’importance du terme *boule*,

¹ Dans la *Rhétorique*, I, 3, 1358b8-10, Aristote définit le conseil de la manière suivante: «Dans un conseil, soit l’on exhorte, soit l’on dissuade. Toujours en effet ceux qui conseillent en privé et ceux qui s’adressent au peuple en public font l’une ou l’autre chose», mettant ainsi en évidence le fait que le conseil intervient certes de manière privilégiée à l’Assemblée, mais peut également caractériser une relation entre deux personnes.

² Voir les entrées de *sumbouleuein* et de ses dérivés in Powell, (1960₂), p. 342.

[qui] est d'abord le nom d'action tiré de *bouleuesthai*: à ce titre, il est lié à l'idée de choix préférentiel, de volonté délibérée et [qui] se traduit, selon les circonstances, par "volonté", "décision", "plan". De là, il en serait venu à désigner les avis émis, le conseil donné, qui aboutissent à une décision élaborée et, finalement, la réunion au cours de laquelle sont principalement émis ces avis, bien que, apparemment, la décision ne soit pas ou ne soit plus confiée à ce conseil³.

Signalons également que cette capacité de délibérer ou de conseiller est fréquemment associée, dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, à l'excellence au combat, par exemple dans l'*Illiade*, I, 258: «Vous, les premiers des Danaens au Conseil comme au combat», association naturelle qui s'inscrit dans un schéma plus général, celui qui unit le bien parler et le bien agir. De fait, plus que toute autre, la capacité de délibérer ou de conseiller est tournée vers l'action. Comme le signalera Aristote dans la *Rhétorique*, dans sa caractérisation du discours délibératif, le conseil consiste à exhorter autrui à agir ou au contraire à dissuader autrui d'agir de telle ou telle façon⁴. C'est également en ce sens que le discours conseiller a essentiellement pour but l'utile⁵, porte sur le particulier, le possible – autrement dit, ce qui dépend de nous⁶ – et le futur⁷.

Ainsi se dessine dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée* la figure du bon conseiller, habile au combat et doté d'une intelligence pratique, capable d'agir et d'inciter les autres à agir après avoir délibéré. Cette aptitude à la délibération est issue de l'expérience conférée par les ans, lieu commun signalé par Boucher Stevens⁸, qui fait référence à cet égard à l'*Illiade*, IX, 53-62. Tourné vers le futur, le bon conseil fait fond sur l'expérience acquise dans le passé; mais il est aussi assimilé

³ Ruzé, (1997) p. 31. Voir en complément l'article, plus ancien, de Moreau, (1893) pp. 205 *sqq.* ainsi que l'article de Boucher Stevens, (1933) pp. 104-120.

⁴ Voir *supra*, n. 1.

⁵ Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358b20-25.

⁶ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1357a4-6 ; 1357a23-27.

⁷ Aristote, *Rhétorique*, I, 3, 1358b4-5.

⁸ Edward Boucher Stevens, (1933) p. 105.

à une qualité naturelle. Dans une perspective similaire, Malcolm Schofield⁹ cite un passage de l'*Iliade* (II, 24-25) dans lequel le Songe envoyé par Zeus sous la forme de Nestor s'adressant à Agamemnon affirme: «Un homme qui est un conseiller ne doit pas dormir toute la nuit, alors que des peuples nous font confiance et qu'il a tant de soin à apporter», soulignant ainsi que l'*euboulia*, le bon conseil ou bonne délibération, est une excellence majeure des rois et des héros, une vertu éminemment aristocratique, par conséquent. De fait, elle est celle en effet des chefs de guerre, mais plus encore de ceux, exceptionnels, comme Ulysse ou Nestor, qui ne se contentent pas de savoir agir, de savoir diriger leurs troupes, mais que leurs qualités personnelles: la ruse pour Ulysse, la sagesse et l'âge pour Nestor, les qualités oratoires pour l'un et l'autre, leur permettent d'être ceux que l'on écoute et dont on suit les conseils. En revanche, les obscurs, les gens du peuple, ne peuvent en aucun cas faire figures de conseillers chez Homère; en ce sens, l'intervention de Thersite, bien qu'il utilise les mêmes arguments qu'Achille, n'a pas le pouvoir de convaincre (*Iliade*, II, 212-277). Ainsi, il semble indéniable que la problématique du conseil et de la délibération soit déjà à l'œuvre chez Homère et l'on peut dire, comme le fait Françoise Ruzé, que «les prémisses des institutions civiques postérieures»¹⁰ y sont déjà présentes, même si – il convient de le souligner –, une conception aristocratique et strictement asymétrique du conseil semble néanmoins prévaloir.

2. Hérodote: pour une approche historique du conseiller et de la situation délibérative

De fait, c'est incontestablement avec Hérodote que l'usage du verbe *sumbouleuein* et ses dérivés se systématise et il est sans doute possible de poser l'hypothèse que l'accroissement de l'usage du terme coïncide avec l'essor de la démocratie athénienne. Le terme a une acception moins large que *bouleuein* et *bouleuesthai* mais renvoie lui aussi à l'acte de conseiller et de délibérer¹¹. Cette

⁹ Schofield, (1986) p. 9.

¹⁰ Ruzé, (1997) p. 15.

¹¹ Voir Chantraine, (1968) (*boulomai*). Le Liddell-Scott-Jones, (1996,) (*sumbouleuo-sumboulos*) fait état d'un premier sens à l'actif: «advise, counsel» et d'un second, au moyen: «consult with a person, i.e. ask his advice», mais aussi «debate a matter with another, consult, deliberate», et enfin «agree, make a contract»; voir également l'entrée *sumboulos*: «adviser, counsellor, in public or private affairs».

dualité sémantique du mot est particulièrement intéressante car elle est emblématique des ambiguïtés inhérentes à l'Athènes du V^e siècle av. J.-C.

Le *sumbouleuein* renvoie tout d'abord à une pratique – et même à une vertu en ce qui concerne l'*euboulia* – qui ressortit à la fois aux valeurs aristocratiques et à celles de la démocratie dont elle constitue sans aucun doute, avec l'*isonomia* et surtout l'*isegoria*, un aspect déterminant¹². De fait, c'est avant tout la place qu'occupe, au sein de l'Athènes du V^e siècle av. J.-C., le *sumbouleuein*, cet acte de conseiller que tous les citoyens sont susceptibles de pratiquer à l'Assemblée ou au Conseil, qui justifie l'existence même des sophistes qui enseignent précisément l'*euboulia*, art de bien parler et de bien agir (Platon, *Protagoras*, 318e-319a). Pourtant, le conseil n'est pas une invention sophistique, il s'agit d'abord d'une pratique aristocratique, comme en témoigne l'Épopée homérique, que l'*isegoria* transfère au *demos*, mais les sophistes en font néanmoins le fer de lance de leur propre activité et par dérivation, l'objet de leur enseignement.

La démocratie athénienne, ensuite, associe *isonomia* et *isegoria* mais accorde une place importante aux professionnels de la politique¹³, les orateurs et stratèges, paradoxe que Thucydide lui-même formule de la manière suivante, évoquant la personnalité de Périclès: «Sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait» (II 65, 9-10).

De manière liée, enfin, c'est aussi des ambiguïtés de la pratique sophistique dont le verbe *sumbouleuein*, dans sa double acception possible, est représentatif. En effet, il s'agit à la fois de soutenir que tous, sans exception, possèdent les vertus citoyennes, sont donc aptes à donner des conseils sans se voir réduits au silence comme

¹² Pour une approche historique, voir Ehrenberg, (1950) pp. 515-548, sur l'*isonomia*, Vlastos, (1953) pp. 337-366; Ostwald, (1969) pp. 96-136; sur la contradiction entre *isonomia*, *isegoria* et *koinonia*, valeurs fondatrices de la démocratie athénienne et de la politique de conquête d'Athènes, voir Galpin, (1983-1984) pp. 100-109; sur l'*isegoria* et les problèmes qu'elle pose, voir particulièrement, Griffith, (1966) pp. 115-138; Woodhead, (1967) pp. 129-140; Lewis, (1971) pp. 129-140; Chêne, (1985) pp. 29-57; Nakategawa, (1988) pp. 257-275; Ober, (1989) particulièrement pp. 72-73, pp. 78-79 et pp. 295-297; sur la *parrhesia*, voir notamment, Radin, (1927) pp. 215-230; Raaflaub, (1983) pp. 517-544; Raaflaub, (2004) pp. 223-225.

¹³ Voir notamment Finley, (1962) pp. 3-24; Hansen, (1983) pp. 36-37; Sinclair, (1988) pp. 211-218; Ober, (1991) pp. 104-126; Bertrand, (2001) pp. 929-964; Hansen, (2009) (1991), pp. 318-319.

c'est pourtant le cas de Thersite chez Homère, tout en revendiquant, au sein de la démocratie, une place déterminante pour l'expert, celui-là même que forment les sophistes, celui qui sera le démagogue, qui saura convaincre, celui qui aura acquis ces qualités que Nestor possède, pour sa part, de naissance.

Hérodote¹⁴, plus qu'un autre et avant tout autre, constitue un témoin privilégié à un moment décisif de l'élaboration sémantique du *sumbouleuein*, dans la mesure où les occurrences du verbe et de ses dérivés se multiplient de manière tout à fait remarquable dans l'*Enquête*. On peut même aller jusqu'à affirmer qu'étant donné la place du conseil dans l'*Enquête*, Hérodote élabore d'emblée le cadre qui sera celui de toute réflexion future sur le conseil et le conseiller.

Il le fait à partir de la description de figures historiques et parfois mythiques mais aussi de figures particulières mais néanmoins exemplaires du conseil: hommes, femmes (comme Artémise reine de Sparte, qui conseille Xerxès, (VIII, 68), enfants (comme Gorgo (V, 51), petite fille de neuf ans qui conseille son père Cléomène roi de Sparte, ce dernier suivant son conseil; rois mais aussi anonymes ou obscurs (comme Gygès qui avertit le roi Candaule (I, 8), tous engagés dans des situations particulières. Une telle approche est emblématique de la spécificité même du conseil qui intervient toujours au niveau des affaires humaines, par définition particulières; elle dénote, en outre, une conception du conseil que l'on pourrait, toutes proportions gardées, qualifier, notamment par opposition avec l'idéal euboulique homérique, de «démocratisation» du conseil.

Cette élucidation du conseil mise en œuvre par Hérodote passe par une caractérisation des qualités du conseiller, par opposition au flatteur, et du conseil, par opposition aux autres modes d'anticipation du cours de l'histoire: rêve, oracle; mais surtout par une analyse extrêmement élaborée des procédés – exclusivement rationnels – du conseil: formulation des avis, appel à l'expérience passée, projection dans le futur, inscription de la délibération dans le temps, ouverture, par le conseil, d'un espace de réflexion avant l'action¹⁵, refus de voir dans la fortune le seul facteur d'action.

¹⁴ Comme on le sait, l'existence d'une influence sophistique sur les écrits d'Hérodote, décelable notamment dans le débat sur les constitutions, a très souvent été soutenue. Voir, notamment, Maass, (1887) pp. 581-595; Aly, (1921) pp. 102-103; Morrison, (1941) pp. 12-13; Stroheker, (1954) pp. 381-412; Dihle, (1962) pp. 207-220; Podlecki, (1966) pp. 368-370; Lasserre, (1976) pp. 65-84; McNeal, (1986) pp. 299-318; Thomas, (1993) pp. 225-244 et Thomas, (2000) pp. 18-19.

¹⁵ Je renvoie aux analyses générales sur discours et histoire de Koselleck, (1989) pp. 653 sqq.

L'approche du conseil qu'élabore Hérodote présente en outre une dimension d'exhaustivité en raison même de la forme du récit historique qui permet d'adopter un regard total sur le cours des événements. En amont, lors de la prise de décision et en aval, après que la décision d'agir a subi l'épreuve des faits, rendant possible un éclairage rétrospectif du conseil à la faveur du récit, le bon conseil n'étant pas nécessairement celui qui a été suivi mais celui qui se trouve vérifié, en dernier recours, par les événements. Hérodote interroge de manière fondatrice l'effectivité du conseil sur le cours des événements, lui accordant d'emblée, dans sa dimension spécifique de pratique humaine exclusivement rationnelle, une place décisive dans le cadre d'une réflexion de type historique.

Cette importance du conseil dans l'*Enquête* a été tout particulièrement mise en évidence par l'analyse que Richmond Lattimore effectue de la figure du conseiller, dans un article qui date de 1939:

The wise adviser is a familiar figure in the pages of Herodotus. He recurs again and again throughout the work under a variety of names, brilliant and obscure, sometimes without a name at all; he appears as a king's counselor or as a king himself; or he takes the name and guise of a groom, or a little girl. In some cases the advice which he is recorded as having given has been accepted as historical fact; in others it has been dismissed as fabulous. In any case, he is an important figure in Herodotus' conception of history, recurring at important occasions, a motif like the oracle, the dream, and the portent.¹⁶

Lattimore souligne que l'éventail des conseillers, dans l'*Enquête*, est très large, allant des chefs reconnus pour leur sagesse¹⁷ aux individus obscurs et anonymes, ce qui contribue à faire du conseil, au moins de droit, l'apanage de tous sans exception, et qui s'avère être, par conséquent, en parfaite adéquation avec l'idéal démocra-

¹⁶ Lattimore, (1939) p. 24; voir Bischoff, (1932). Voir aussi l'analyse de Kerferd, (1950) pp. 9-10 et le rapprochement de la figure du conseiller chez Hérodote qu'il ménage avec celle du sophiste; voir enfin, Raaflaub, (2002) pp. 149-186.

¹⁷ Voir notamment la figure de Crésus qui passe du statut de conseillé à celui de sage conseiller, tel que le montre bien Lattimore, (1939) p. 31, voir également sur ce point, Levine Gera, (1993) pp. 269-270, qui ménage un parallèle avec la *Cyropédie* de Xénophon, œuvre dans laquelle le *sumbouleuein* est très présent, comme d'ailleurs dans la plupart des écrits de Xénophon.

tique athénien d'*isegoria*¹⁸. Lattimore opère cependant un classement entre deux types de sages conseillers: *the tragic warner* et *the practical adviser*¹⁹, distinction intéressante pour une recherche sur le conseil dans la mesure où elle permet de faire le partage entre un conseiller que Lattimore caractérise lui-même comme: «the sage elder who tries to halt headstrong action in a chief; he is in general pessimistic, negative, unheeded, and right» et un autre type de conseiller dont le rapport au réel est sensiblement différent: «his advice is not a mere negation of action, but a method of coping with a given situation. He strives to overcome *aporia* rather than *hubris* and has accordingly a better chance of success». Artabane est particulièrement représentatif du premier type. Hécatee d'Abdère, en revanche, qui, après avoir renoncé à détourner Aristagoras de secouer le joug, lui conseille de se rendre maître de la mer (V, 36), adopte davantage, en définitive, l'attitude du *practical adviser*, au même titre que Thémistocle lorsqu'il conseille aux Athéniens de se préparer à un combat naval (VII, 143).

Dans le prolongement de cette perspective, il est possible de faire référence à un passage du livre VII, 237, de l'*Enquête*, convoquant la figure conseillère de Démarate, particulièrement représentatif de l'élaboration de la problématique du conseil en ce qu'il contribue à caractériser la personnalité du conseiller selon Hérodote, à dégager les qualités (*eunoia/eumeneia*) qui font de lui un homme digne d'être écouté et dont les conseils, bien qu'ils ne soient pas toujours suivis (VII, 101-104), s'avèrent en définitif vérifiés par les événements. Il s'agit là d'un des aspects centraux de la réflexion d'Hérodote sur le conseil dont l'excellence n'est pas déterminée par le fait qu'il est ou non suivi, qu'il réussit à convaincre son interlocuteur ou son auditoire, mais par la vérification de sa pertinence par les événements eux-mêmes qui en constituent en dernier recours la pierre de touche. Un tel aspect est emblématique de cette perspective «historique» d'Hérodote sur le conseil, visant à valoriser essentielle-

¹⁸ A cet égard, voir également Bartky, (2002) pp. 445-468 qui mène une analyse sur une catégorie de sages conseillers chez Hérodote, soutenant la thèse qu'Hérodote a pour but de montrer que les sages, Thalès, Solon, Bias, etc., sont dénués d'authentique sagesse pratique ce qui explique pourquoi leurs conseils ne sont jamais suivis: «Equating the sages with a broad array of advisers, including anonymous individuals, serves the purpose of opposing the public perception that the wise men possessed unparalleled political wisdom» (p. 464).

¹⁹ Lattimore, (1939) pp. 24-25. Voir aussi Immerwahr, (1954) pp. 37-38.

ment le rapport que le discours conseiller entretient avec les événements, en aval, et les qualités du conseiller, en amont.

C'est sans doute la figure conseillère d'Artémise²⁰, dispensatrice des «meilleurs avis (*gnomas aristas*)» (VII, 99, 11-12) auprès de Xerxès, qui donne le plus adéquatement la mesure de la volonté, chez Hérodote, de réfléchir à la fois sur le conseil privé et sur un conseil public qui prend même l'apparence d'une délibération commune²¹. Certes, comme le signale Lattimore²², le discours d'Artémise en VIII, 68, est emblématique à la fois de la figure du *tragic warner* et de celle du *wise adviser*, avertissant à la fois Xerxès du danger d'une attaque navale, mais lui conseillant également une stratégie de combat terrestre, mais plus remarquable encore est le fait qu'Hérodote fait intervenir Artémise dans deux formes de situations conseillères, l'une publique, l'autre privée, clairement distinguées. De fait, la première situation, celle qui prend la forme d'une délibération commune, peut être considérée, à l'instar du débat sur les constitutions²³ comme «a democratic element [which] exceptionally intrudes in a Persian council»²⁴, dans la mesure où la décision est prise à la majorité (VIII, 69, 10). En dépit de cet aspect, cependant, le débat est caractéristique de l'exercice d'un pouvoir autocratique²⁵. Artémise, seule, constitue un exemple de libre-parole, de *parrhesia*, qui sera appelée à jouer un grand rôle dans la démocratie athénienne

²⁰ Je laisse de côté la figure de Cyrus, particulièrement intéressante cependant, dans la mesure où elle est représentative, comme le montre Avery, (1972) p. 541, d'une forme d'évolution dans la prise de décision qui après avoir privilégié la délibération personnelle (*bouleuomenos* I, 79, 1-2), valorise la délibération avec d'autres (*sumboleuomenos* I, 206, 3).

²¹ Voir Vignolo Munson, (1988) pp. 91-106.

²² Lattimore, (1939) p. 28.

²³ Hérodote, III, 83; voir sur ce passage très commenté et sa dimension délibérative: Vlastos, (1964) pp. 1-35; Evans, (1981) pp. 79-84; Lasserre, (1976) pp. 65-84; Bleicken, (1979) pp. 148-172.

²⁴ Vignolo Munson, (1988) p. 96.

²⁵ Vignolo Munson, (1988) p. 96, met en évidence le caractère servile des participants au débat dont l'expression des avis est conditionné par la crainte de déplaire à Xerxès (VIII, 67, 2; 68, 1; 69, 1).

comme le souligne Sara Forsdyke¹, qui considère que la référence à la libre-parole constitue un des aspects de l'influence de l'idéologie démocratique de l'Athènes du V^e siècle sur Hérodote: «Comparison with the theme of free speech in Athenian tragedy suggests that the absence of free speech under Xerxes receives emphasis in order to reinforce through negative example the free speech characteristic of democratic regimes».

Dans la perspective de l'élaboration de notion de conseil chez Hérodote et plus particulièrement de la distance qu'il prend délibérément vis-à-vis de la conception homérique et strictement aristocratique du «bon conseiller», je voudrais signaler un dernier passage, problématique, de l'*Enquête* (I, 197) qui s'inscrit dans le cadre de sa description des mœurs des Babyloniens. Le texte est le suivant:

Voici la seconde en sagesse de leurs coutumes: ils apportent leurs malades sur la place publique, car ils n'utilisent pas de médecins. Les gens s'approchent du malade, et ceux qui ont souffert d'un mal semblable ou vu quelqu'un en souffrir, proposent leurs conseils; ils s'approchent, donnent des conseils et recommandent les moyens qui les ont guéris d'un mal semblable ou qu'ils ont vus guérir quelqu'un. Il est interdit de passer près d'un malade sans lui parler, et de continuer sa route avant de lui avoir demandé quel est son mal.

Ce passage d'Hérodote est fréquemment cité par les spécialistes de la civilisation babylonienne, mais c'est, la plupart du temps, pour le qualifier d'erroné²⁶, dans la mesure où l'affirmation d'Hérodote, selon laquelle les Babyloniens n'avaient pas de médecins, se trouve infirmée par la découverte d'inscriptions cunéiformes qui attestent au contraire de l'existence de médecins babyloniens et assyriens et d'une médecine déjà avancée au Proche-Orient, bien avant l'émergence de la médecine hippocratique²⁷. Une autre interpréta-

²⁶ Par exemple Johnston, (1897) p. 161; Marchese, (1985) p. 5; Worthington, (2009) p. 55.

²⁷ Vor Biggs, (1969) «Medicine in Ancient Mesopotamia», pp. 94-105; voir également Nutton, (2004) p. 41; Geller, (2010) pp. 125-126. Une explication pourrait résider néanmoins, comme le suggèrent Worthington, (2009) p. 55 et Attinger, (2008) p. 2-3, cité par Worthington, dans l'existence d'une frange de la population, trop pauvre pour s'offrir les services des médecins, et pratiquant ainsi une forme de mendicité du conseil sur la place publique. Voir également sur ce point Asheri *et al.*, (2007) p. 210 ouvrage qui suggère que la coutume décrite par Hérodote aurait pu naître dans des communautés rurales appauvries sous la loi perse.

tion, plus ancienne, consiste à voir dans ce passage d'Hérodote une référence à la genèse même de l'art médical, fondé sur la collecte de cas²⁸.

De fait, indépendamment de la valeur de la contribution du témoignage d'Hérodote à l'histoire de la médecine babylonienne et assyrienne, et dans une perspective qui est compatible avec cette dernière interprétation, il est peut-être possible d'appréhender le passage dans une autre optique, sans préjuger de la véracité du témoignage et de ses conséquences quant à la prise de position d'Hérodote vis-à-vis des mœurs babyloniennes. Toute tentative d'interprétation est, certes, risquée, et c'est tout particulièrement vrai pour ce passage déconcertant; on peut cependant souligner trois points: Tout d'abord, le texte d'Hérodote marque implicitement l'opposition entre deux figures qui seront appelées à jouer un rôle de premier plan dans la problématique du conseil: le professionnel et le particulier. C'est faute de médecins «professionnels» que les Babyloniens sont amenés à faire en sorte que des «particuliers» s'y substituent. Les raisons pour lesquelles cette substitution est possible restent implicites²⁹, tous ne peuvent conseiller les malades, seuls ceux ayant eu l'expérience d'une maladie similaire le peuvent; ensuite, la relation à l'œuvre est avant tout de nature discursive: au point qu'il n'est pas possible de passer à côté d'un malade sans lui parler, sans lui demander quel est son mal, sans aucun doute pour favoriser le conseil. Les deux verbes utilisés sont *sumbouleuo* et *paraino* qui peuvent être considérés ici comme des synonymes avec peut-être, pour le deuxième, une nuance de recommandation; enfin, la pratique a lieu sur la place publique, ce point est important car il suggère non seulement la possibilité d'un conseil, mais aussi d'une forme de conseil commun, chacun apportant son expérience et en faisant état. Ce n'est pas le diagnostic d'un médecin unique, consulté en privé, possesseur d'un savoir, qui permettra au malade de recouvrer la santé, c'est le dialogue avec plusieurs particuliers, ayant l'expérience de sa maladie qui permettra au malade de chercher, puis peut-être de trouver, un moyen de surmonter son mal.

²⁸ Ainsi, un rapprochement du témoignage d'Hérodote est souvent ménagé avec un texte de Strabon à propos des Ibères, III, 3, 7, 28-31 (A. Meineke, *Strabonis geographica*, 3 vols. Leipzig, Teubner, 1877). Les manuscrits cependant ne renvoient pas aux Assyriens, mais aux Egyptiens, voir aussi XVI, 1, 20, 21-25. Sur ce point, voir notamment Larcher, (1829) pp. 243-244; Blakesley, (1852) p. 148, n. 670. pp. 243-244.

²⁹ On peut renvoyer à certains écrits d'Hippocrate, notamment *De l'ancienne médecine*, 4.

Faut-il voir dans ce passage la marque chez Hérodote des pratiques athéniennes de la démocratie? Il semble difficile de l'affirmer; pour autant, un tel passage apporte sans aucun doute des éléments intéressants dans la perspective d'une réflexion sur le conseil, tout particulièrement sur son rapport au savoir et à l'expérience. Incontestablement, la problématique du conseil chez Hérodote est omniprésente et reflète sans aucun doute en cela la place même que le conseil et la délibération occupent à Athènes au Ve siècle av. J.-C. Il semble possible cependant, en gardant à l'esprit les développements d'Hérodote sur le conseil et la délibération, de tenter d'appréhender la diversité et la complexité des pratiques délibératives et conseillères dans le cadre de la démocratie athénienne, qui, pour la plupart, s'inscrivent dans le cadre de la problématique du *sumbouleuein* qui constitue en ce sens un facteur d'unification.

On le voit, le point de départ traditionnel réside sans aucun doute dans l'approche homérique du bon conseil, de l'*euboulia*, essentiellement présentée comme une qualité native des rois et des héros, comme un trait essentiel de figures mythologiques comme celle de Nestor l'*euboulos* ou d'Ulysse, l'homme aux mille détours. Tout se passe comme si les circonstances, la contingence des événements, se trouvaient toujours dépassées et dominées par cette excellence *euboulique* des hommes hors du commun. Avec Hérodote, le conseil s'inscrit de manière plus décisive dans l'historicité, ce qui implique d'une part une forme de variabilité de la figure du conseiller, le conseil devenant une activité qui n'est plus réservée à quelques-uns mais qui peut, en fonction des circonstances, être assumée par tous, d'autre part une valorisation d'une authentique délibération commune, comme en témoigne le passage sur la médecine, qui intègre l'avis de tous, des profanes, et pas seulement, là encore, d'une minorité aristocratique et expérimentée. L'approche historique d'Hérodote, en ce sens, a peut-être contribué à élargir le cadre du conseil et de la délibération, mettant l'accent sur sa dimension de raisonnement et de discours, autrement dit, de *logos*, tourné vers l'action et en prise directe avec le futur. Hérodote fournit en outre une approche totale des mécanismes du discours conseiller et des conditions de son inscription dans le réel par le regard rétrospectif qu'il adopte en tant qu'historien, mettant ainsi en œuvre une réflexion sur le rôle, plus ou moins efficace, de la décision humaine dans le cours des événements, même si l'Enquête reste malgré tout encore très tributaire de la référence au mythe.

Ouvrages cités

Aly, W., (1921) *Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinen Zeitgenossen*, VandenHoed & Ruprecht, Göttingen, 1921.

Asheri, D., Lloyd, A. B., Corcella, A., Murray O., Moreno, A. (ed.), (2007) *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Oxford University Press, Oxford.

Attinger, Pascal, (2008) «La médecine mésopotamienne», *Journal des médecines cunéiformes*, 11-12, pp. 1-96.

Avery, H. C., (1972) «Herodotus' Picture of Cyrus», *The American Journal of Philology*, 93 (4), pp. 529-546.

Bartky, E., (2002) «Aristotle and the Politics of Herodotus's History», *The Review of Politics*, 64 (3), pp. 445-468.

Bertrand, J.-M., (2001) «Mélanges experts et pouvoir dans l'antiquité (III). Réflexions sur l'expertise politique en Grèce ancienne», *Revue historique*, 620 (4), pp. 929-964.

Biggs, R., (1969) «Medicine in Ancient Mesopotamia», *History of Science*, 8, pp. 94-105.

Nutton, V., (2004) *Ancient Medecine*, Routledge, London-New York, 2004.

Bischoff, H., (1932) *Der Warner bei Herodot*, Diss. Marburg.

Blakesley, J. W., (1852) *Herodotus Clio Book I with A Commentary*, Whittaker and Co - George Bell, London.

Bleicken, J., (1979) «Zur Entstehung der Verfassungstypologie in 5 Jahrhundert v. Chr. (Monarchie, Aristokratie, Demokratie)», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 28, pp. 148-172.

Boucher Stevens, E., (1933) «The Topics of Counsel and Deliberation in Prephilosophic Greek Literature», *Classical Philology*, 28 (2), pp. 104-120.

Chantraine, P., (1968) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, tome I, Klincksieck, Paris.

Chêne, J., (1985) «L'égalité du droit à la parole dans la démocratie grecque. La notion d'isègoria», in *Pratiques du langage dans l'An-*

tiquité, Grenoble, Cahiers du Groupe de Recherche sur la Philosophie et le Langage, V, pp. 29-57.

Dihle, A., (1962) «Herodot und die Sophistik», *Philologus*, 106 (3/4), pp. 207-220.

Ehrenberg, V., (1950) «Origins of Democracy», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 1 (4), pp. 515-548.

Evans, J. A. S., (1981) «Notes on the Debate of the Persian Grandees in Herodotus 3.80-82», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, NS 7, pp. 79-84.

Finley, M. I., (1962) «Athenian Demagogues», *Past and Present*, 21, pp. 3-24.

Forsdyke, S., (2001) «Athenian Democratic Ideology and Herodotus' "Histories"», *The American Journal of Philology*, 122 (3), pp. 329-358.

Galpin, T. L., (1983-1984) «The Democratic Roots of Athenian Imperialism in the Fifth Century B. C.», *The Classical Journal*, 79 (2), pp. 100-109.

Geller, M. J., (2010) *Ancient Babylonian Medicine. Theory and Practice*, Wiley-Blackwell, Malden-Oxford-Chichester.

Griffith, G.T., (1966) «*Isegoria* in the Assembly at Athens», in V. Ehrenberg (ed.) (1966), *Ancient Society and Institutions: Studies Presented to Victor Ehrenberg on His 75th Birthday*, Blackwell, Oxford, pp. 115-138.

Hansen, H. M., (1983) «The Athenian "Politicians", 403-322 B.C.», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24 (1), pp. 33-55.

Hansen, M. H., (2009) *La démocratie athénienne à l'époque de Démosthène. Structure, principes et idéologie*, trad. franç., S. Bardet, Ph. Gauthier, Tallandier, Paris, (édition originale, (1991), *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structures, Principles and Ideology*, Blackwell, Oxford-Cambridge Mass.

Immerwahr, H. R., (1954) «Historical Action in Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 85, pp. 16-45.

Johnston, C., (1897) «The Epistolary Literature of the Assyrians and

Babylonians», *Journal of the American Oriental Society*, 18, pp. 125-175.

Marchese, R. T., (1985) «Comparative Medical Approaches in Ancient Greece and the Near East: Societal Perceptions of the Physician as Healer», *Journal of Popular Culture*, 19, pp. 1-13.

Kerferd, G. B., (1950) «The First Greek Sophists», *The Classical Review*, 64 (1), pp. 8-10.

Koselleck, R. (1989) «Linguistic Change and the History of Events», *The Journal of Modern History*, 61 (4), pp. 649-666.

Larcher, P. H., (1829) *Larcher's Notes on Herodotus, Historical and Critical Remarks on the Nine Books of the History of Herodotus with a Chronological Table*, Vol. I, John R. Priestley, London.

Lasserre, F., (1976) «Hérodote et Protagoras: Le débat sur les constitutions», *Museum Helveticum*, 33 (2), pp. 65-84.

Lattimore, R., (1939) «The Wise Adviser in Herodotus», *Classical Philology*, 34 (1), pp. 24-35.

Levine Gera, D., (1993) *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*, Oxford University Press, Oxford.

Lewis, J. D., (1971) «Isegoria at Athens: When Did It Begin?», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 20 (2/3), pp. 129-140

Liddell, H. G., Scott, R., (1996) *A Greek-English Lexicon. Revised and Augmented*, Clarendon Press, Oxford.

Maass, E., (1887) «Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Prosa», *Hermes*, 22 (4), pp. 566-595.

McNeal, R., (1986) «Protagoras the Historian», *History and Theory*, 25 (3), pp. 299-318.

Moreau, F., (1893) «Les assemblées politiques d'après l'Iliade et l'Odyssée», *Revue des Etudes Grecques*, tome 6, 22, pp. 204-250.

Morrison, J. S., (1941) «The Place of Protagoras in Athenian Public Life», *The Classical Quarterly*, 35, pp. 1-16.

Nakategawa, Y., (1988) «Isegoria in Herodotus», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 37 (3), pp. 257-275.

Ober, J., (1989) *Mass and Elite in Democratic Athens*, Princeton

University Press, Princeton.

Ostwald M., (1969) *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*, Clarendon Press, Oxford.

Podlecki, A. J., (1966) «Creon and Herodotus», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 97, pp. 359-371.

Powell, J. E., (19602) *A Lexicon To Herodotus*, Olms, Hildesheim, (édition originale, (1938), Cambridge University Press, London).

Raaflaub, K. A., (1983) «Democracy, Oligarchy, and the Concept of the “Free Citizen” in Late Fifth-Century Athens», *Political Theory*, 11, pp. 517-544.

Raaflaub, K., A., (2002) «Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time», in E.J Bakker, I.J.F. de Jong, H. van Wees, (ed.), *Brill’s Companion to Herodotus*, Brill, Leiden, pp. 149-186.

Raaflaub, K. A., (2004) *The Discovery of Freedom in Ancient Greece: Revised and Updated edition*, University of Chicago Press, Chicago.

Radin, M., (1927) «Freedom of Speech in Ancient Athens», *The American Journal of Philology*, 48 (3), pp. 215-230.

Ruzé, F., (1997) *Délibération et pouvoir dans la cité grecque de Nestor à Socrate*, Publications de la Sorbonne, Paris.

Schofield, M., (1986) «Euboulia in the Iliad», *The Classical Quarterly*, 36, pp. 9-31, repris dans Schofield, M., (1999) *Saving the City Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms*, Routledge, London-New York, pp. 3-27.

Sinclair, R. K., (1988) *Democracy and Participation in Athens*, Cambridge University Press, Cambridge.

Stroheker, K. F., (1954) «Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik», *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*, 2 (4), pp. 381-412.

Thomas, R., (1993) «Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation», in W. Kullmann, J. Althoff (ed.), *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der griechischen Kultur*, Narr, Tübingen, pp. 225-244.

Thomas, R., (2000) *Herodotus in Context, Ethnography, Science and the Art of Persuasion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Vignolo Munson, R., (1988) «Artemisia in Herodotus», *Classical Antiquity*, 7 (1), pp. 91-106.

Vlastos, G., (1953) «*Isonomia*», *American Journal of Philology*, 74 (4), pp. 337-366.

Vlastos, Gregory, (1964) «*Isonomia politike*», in J. Mau, E. G. Schmidt (ed.), *Isonomia: Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 1-35.

Woodhead, A. G., (1967) «ISHGORIA and the Council of 500», *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, 16 (2), pp. 129-140.

Worthington M., (2009) «Some Notes on Medical Information Outside the Medical Corpora», in A. Attia, G. Buisson, M. J. Geller (ed.), *Advances in Mesopotamian Medicine from Hammurabi to Hippocrates: Proceedings of the International Conference «Oeil Malade et Mauvais Œil»*, Collège de France, Paris 23rd June 2006, Brill, Leiden, pp. 47-78.

Les limites épistémiques de l'interprétation du mythe

Pompiliu Alexandru

How to explain the transition between the anthropological structure of myth and its ontological structure? Historically, the analytical approach gives more value to an ontological approach. But the myth is an imaginary projection of human being, so it carries its own structures of the Dasein, of the human being in the world and in the time, as manifestation in its own way. This is the modern conception that rotates the angle of analysis to anthropology. The ontology seems to be more "remote" in the eyes of the moderns. Between being in general and humans in particular exists a distance that can not be filled by methodology default. The classical Greek thought starts yet from an ontological foundation for all creation and manifestation. This seems to be the normal way of analysis in the eyes of antiquity. To arrive at the myth and the imaginary component of it, we must start from the Being who is the support of the particular forms of all manifestation. We try to build an explanatory model of the continuous line linking the ontology of the myth with the anthropological analysis of it.

Quand on parle de limite de l'interprétation on parle de la limite de concevoir ou de comprendre et du fonctionnement d'une certaine logique qui montre ses points faibles, ses babillages et ses encombrements quand elle rencontre certains faits (au sens de Wittgenstein) ou objets. La compréhension n'est plus claire et les applications dans le monde psychique des résultats de ses explications ne sont plus vérifiables ou cohérentes avec le monde objet sur lequel cette logique s'applique. Ainsi, quand on parle de la logique propre à la science physique, nous disons que ses limites se trouvent aux confins de la matière – dans le hiatus entre notre monde – tellement bien expliqué par la logique newtonienne – et le monde quantique, celui qui nécessite un autre monde de pensée, une autre logique. Mais de quoi parle-t-on quand on analyse des limites de l'interprétation du mythe? Quelle signification a la notion de «limite de l'interprétation»?

Quand on parle aujourd'hui de cette limite, nous nous rapportons immédiatement à un livre repère qui traite ce sujet; il s'agit

du livre de U. Eco, *Les limites de l'interprétation*. Et dans ce sujet il y a deux camps, celui de ceux qui soutiennent l'existence d'une telle limite et ceux qui sont les adeptes d'une interprétation infinie. L'ironie qui accompagne ce conflit consiste dans le fait que le deuxième groupe se revendique aussi d'U. Eco, celui qui écrit avant *Les limites de l'interprétation (I limiti dell'interpretazione 1990)* un autre livre qui dit explicitement que l'interprétation est infinie – *L'œuvre ouverte (Opera aperta 1962)*. Nous n'allons pas parler en détail sur l'analyse faite par Eco dans les deux livres ; nous sommes plus intéressés par le fonctionnement d'un certain type d'interprétation des mythes et de son placement au niveau de l'imaginaire. Plus exactement, nous nous demandons quelle est la place du mythe dans le domaine de l'imaginaire. Quel type d'objet imaginaire est le mythe ? Eco parle de deux types de logiques qui gèrent les interprétations des textes : une logique causale, rationnelle et une logique acausale, irrationnelle (la logique d'Hermès). Toute interprétation partira du sens littéral qui doit être très bien compris et ensuite il souffre des voltes et des spirales interprétatives jusqu'à l'infini d'après la théorie de la sémiologie infinie ou d'après un certain nombre d'interprétations, fixées par une limite précise. Cette double logique est valable sans aucun doute. Un texte peut être interprété indéfiniment en fonction des intentions du lecteur, même si la plupart de situations interprétatives peuvent s'avérer ahurissantes, qui n'ont plus rien en commun ni avec l'intention de l'auteur, ni avec la sphère sémantique ouverte par le bassin sémantique du texte même. Mais, dans le cas où nous désirons nous fixer nous-mêmes dans la recherche du vrai dire du texte, ou dans la situation de recherche des sens cachés qui *dépendent* directement du sens du texte, alors nous devons travailler avec une méthode qui demande une limitation de l'interprétation.

Tout ceci est valable pour l'interprétation des textes. Mais dans le cas des mythes ? De quelle limite parle-t-on dans ce cas ? Bien sûr, la plupart des mythes sont transposés dans un discours textuel ou oral et donc le même principe d'interprétation s'applique à eux aussi. Mais nous sommes intéressés par cette limite *épistémique* de cette interprétation, c'est-à-dire de la logique ou mieux dire, du *logos* mythique. Le sens du mythe nous attire l'attention et nous oblige à un certain type d'interrogation. Comment sonder les significations du mythe ? Est-ce qu'il appartient au domaine du sensible (la charge événementielle, expérientielle et sensitive que la plupart des mythes décrivent) ? Ou s'adresse-t-il à l'intellect, soit-il rationnel ou intuitif ? Ou, encore, le sondage sémantique se fait avec les moyens d'une

logique spéculative, basée sur la révélation?

Notre démarche concerne cette modalité de connaissance du mythe avec les moyens de la logique de l'imaginaire. Et il faut dire aussi que cette logique même peut se construire en même temps que son objet – dans notre cas, le mythe.

1. L'imagination comme faculté de connaissance

C'est Kant qui a souligné d'une façon très forte le fait que la faculté d'imagination est une faculté de connaissance, à côté de celle de la raison et de l'intellect¹. Nous pouvons connaître le monde avec l'intellect, celui qui opère une synthèse des données de la sensibilité, en créant les concepts qui servent à former les jugements, ou avec la faculté de la raison, celle qui opère une synthèse entre les jugements de l'intellect, en créant les raisonnements. La connaissance est donc le résultat de la synthèse entre plusieurs données: celles offertes par la sensibilité et celles offertes par l'intellect et la raison. Mais vers la fin de sa vie, Kant était tourmenté par le fait que l'imagination reste toujours une faculté qui ne trouve pas tout à fait sa place dans son système, malgré le fait qu'il lui avait accordée une analyse assez élargie. Sa complexité et ses formes diverses déstabilisaient la ligne claire de sa pensée «newtonienne». Il avait pourtant l'intuition que c'est ici que se trouve le centre d'un vrai problème en ce qui concerne la relation entre l'homme et la nature. L'imagination n'est pas tout à fait en dehors du monde conceptuel de l'intellect, ni complètement annexée comme un satellite à celui-ci. En plus, l'imagination n'était pas en dehors des données de la sensibilité et en même temps ses constructions ne sont pas du même type que les choses sensibles. Elle crée, si on peut dire, des *concepts sensibles*. C'est pour cette raison que l'imagination trouve dans le système kantien la place d'intermédiaire entre la sensibilité et l'intellect. Elle se trouve entre deux logiques donc – entre la logique du sensible et la logique de l'intellect. Mais les choses n'ont pas avancé d'avantage après Kant, même si l'imagination a été bien analysée par la phénoménologie ou par la psychologie et l'anthropologie, avec des résultats étonnants. Sa logique et son fonctionnement ont laissé plus de place à l'analyse de ses produits, les mondes imaginaires – traités sous l'angle de vue de plusieurs domaines, à part ceux mentionnés plus haut: la théorie

¹ Il insiste sur cet aspect dans la Critique de la raison pure et dans La critique de la faculté de juger.

littéraire, l'esthétique, l'histoire des religions, la sociologie. C'est vrai qu'en analysant l'imaginaire nous arriverons très bien à refaire la carte du logos de l'imagination et l'inverse. Et cette chose nous aide beaucoup aujourd'hui à refaire cette carte de la physiologie de l'imagination et de l'imaginaire.

En revenant aux mythes, nous les plaçons dans un espace imaginaire pour avoir un certain angle d'abordage de ceux-ci. Le mythe est un produit de l'imagination qui projette dans un monde imaginaire un certain contenu symbolique qui a une très grande valeur vitale pour l'existence humaine. En ce qui concerne l'interprétation du mythe comme objet imaginaire, l'analyse d'Eco sur les limites de l'interprétation semble nous servir. Le mythe n'est pas une fable dans le sens où pour chaque élément qui est présent dans l'ensemble mythique s'impose la nécessité de lui trouver une clé, un code qui le traduirait une fois pour toutes. Le mythe n'est pas un discours crypté qui nécessite un décodage vers une source cible, comme la solution d'un problème. En même temps le mythe n'est pas ouvert à une interprétation infinie. Il s'agit d'autre chose que d'un exercice rationnel pur – dans le mythe est présent un complexe abstrait-concret en même temps ou ni abstrait, ni concret, mais une *autre chose*, comme dans une «quantique» mythique. C'est une logique paradoxale du point de vue de la raison. Le mythe ne demande pas à être résolu rationnellement et il ne tient pas du domaine de l'irrationnel pur. C'est une manifestation du Logos tout comme le discours descriptif et argumenté de la raison ou comme le discours poétique, plein d'éléments irrationnels. L'essentiel est de savoir comment l'interpréter et cette chose n'est pas aussi simple qu'il paraît. Pour tracer les lignes directrices des limites de l'interprétation du mythe, il faut se poser des questions sur le mode de connaissance de l'imagination, du «matériel» véhiculé par le mythe et sur son utilité pour le récepteur et sur le système conceptuel apte de recevoir l'explication du mythe en étant conscient en même temps des limites de ce modèle.

2. La dynamique de l'imagination

Les recherches dans le domaine psychologique sur l'imagination sont nombreuses. On ne peut pas rappeler ici les contributions, par écoles ou de point de vue historique sur le sujet sans omettre des directions importantes. Nous essayons de rester dans les limites d'une analyse critique, au sens kantien, sur l'imagination et sa physiologie. La principale difficulté en ce qui concerne le sujet

vient de sa grande complexité et de ses formes extrêmement variées. A première vue, l'imagination échappe à toute compréhension. Mise dans un discours simplificateur, l'imagination semble être présente *partout* – dans tous les processus mentaux conscients et inconscients et dans toutes les actions humaines. Nous pouvons parler dans ce cas d'un *panimaginationnalisme* dans toutes les dynamiques psychiques et créatives de l'homme, chose qui ne conduit pas à des résultats unilatéraux, peut-être à part un certain exercice esthétique commun. Comment fonctionne l'imagination dans la formation des mythes? Quel sens donnons-nous au syntagme «mode de connaissance par l'imagination»?

Au début de notre réponse à ces questions, nous devons poser une question préliminaire qui concerne la source de l'imagination: D'où l'imagination prend son matériel d'analyse? Une réponse kantienne sera celui qui dira que deux sont les sources principales de l'imagination: les données des sens qui sont pré travaillées par l'imagination en élaborant les représentations et les images mentales, qui sont ensuite stockées par la mémoire, et une deuxième direction, qui travaille sur les concepts de l'intellect, en générant des jugements qui construisent des ensembles cohérents, concernant la nature ou comme dans le cas des mythes, concernant les mondes imaginaires, indépendants de la situation des choses dans la nature. Mais l'imagination ne s'appuie pas seulement sur ces deux sources. Elle ne joue pas le rôle d'un intermédiaire entre d'autres facultés psychiques de l'homme. Nous essayons de la voir comme une faculté qui est en contact avec les autres facultés, sans être dissolue ou sous-jacente aux autres. En disant que toutes les facultés (ou puissances de l'esprit) ont comme principe de fonctionnement l'*ordonnement* de certaines données avec lesquelles l'esprit humain entre en contact, alors notre question devient en ce cas: quelles sont et d'où viennent les données qui demandent un ordonnement de la part de l'imagination? Nous changeons un peu de perspective, nous éloignant un peu d'une analyse strictement psychologisante, qui parle en termes de facultés et de données psychiques, en passant par une interprétation plus éloigné du psychique, sans toutefois rompre avec celui-ci. Ainsi, nous disons que l'imagination est la faculté qui fait le lien entre l'esprit et la matière dans le sens où elle exerce une pression sur ce que nous nommons un *intérieur* ou un *extérieur* de nous-mêmes. La raison est la faculté qui produit ses propres objets, qui sont par nature des pures constructions abstraites, qu'on les retrouve seulement au niveau de la pensée, de la raison/l'intellect, tandis que la sensibilité

est la faculté qui produit ses propres objets aussi, les sensations et les perceptions, qui s'adressent directement aux structures corporelles. *Res extensa* et *res cogitans* restent séparées sans l'intermédiation de l'imagination. Celle-ci rapproche les deux mondes – le transcendant et le transcendantal d'un côté, et la nature dite objective de l'autre côté. Qu'entendons-nous par la *pression* de la part de l'imagination sur l'intérieur et l'extérieur psychique? L'imagination, prise dans sa totalité, comme créatrice et comme reproductrice, transforme les données sensibles et celles transcendantes pour les concentrer, les focaliser dans un point au niveau psychique, en aidant ainsi l'adaptation de l'esprit dans le milieu naturel dans lequel l'homme se trouve dans le processus d'individualisation. L'imagination est donc la faculté qui *donne forme* à certains contenus en vue de *former* à nouveau l'individu. C'est une spirale formatrice et quand on dit forme, nous disons concentration et individuation d'un contenu existentiel précisé. C'est le fondement dynamique du devenir de l'être. Tous ce que nous venons de dire ici sera repris et détaillé dans ce qui suit. Et ce qui reste toujours à détailler concerne la notion d'*ordonnement* utilisée ci-dessus. Quand nous parlons de mythe, nous assistons à un tel ordonnement de certaines données.

3. Le mythe et l'événement chez Platon

Nous référons à Platon² au sujet des mythes car il les a utilisés d'une manière exemplaire comme modalité de présenter ses idées. Le mythe chez Platon est une modalité de connaissance, tout comme l'imagination, plus tard, devient forme de connaissance pour Kant. Sans entrer en détails, il faut dire qu'on trouve chez l'auteur antique trois formes de présentation des connaissances: l'explication abstraite – celle qui est présente dans les dialogues des personnages et concernent certains sujets qui préoccupent les philosophes; le mythe – qui est la forme allégorique de présenter une charge symbolique difficilement à être comprise par un autre moyen de connaissance. Le mythe complète en quelque sorte l'explication abstraite. Et enfin, la troisième forme concerne les événements de la réalité des personnages qui entrent en dialogue. Ces parties sont courtes, d'habitude présentent au début des dialogues, mais parfois, quand il faut *continuer* d'une façon synchrone (comme dirait Jung) le contenu du

² Karl Reinhardt, *Les mythes de Platon*, Edition Gallimard, Paris 2007. Voir aussi Jean-François Mattéi, *Platon et le miroir du mythe*, Puf, Paris 2002.

discours, ces détails sont présents même à l'intérieur du dialogue. Ainsi, le dialogue est interrompu par un événement «sans importance» en apparence, où le lecteur moderne ne voit que le hasard ou un artifice littéraire de la part de Platon pour préparer un autre sujet de discussion³. Mais ces événements «aléatoires» ne sont pas sans importance pour le contenu du sujet des dialogues. Platon accentue sur ce quotidien raconté et vécu avec une certaine importance par le philosophe grecque. Rien n'est sans importance pour le philosophe – même «la boue et les poils» ont leur sens d'être, comme Parménide dit au jeune Socrate – et il faut faire attention à toute la nature qui nous entoure, aux événements qui accompagnent notre existence et notre pensée. La perception des événements et le sens qu'on leur attribue sont étroitement liés avec l'univers de l'âme qui engendre un beau discours comme expression d'une pensée ciselée⁴. Donc, percevoir la réalité, même quotidienne, représente une modalité de connaissance. Ce qu'on nomme extériorité – dans le sens de réalité quotidienne, de réalité matérielle environnementale, de réalité de la nature comme milieu où nous devenons – est une source de connaissance et la modalité sous laquelle cette réalité – qui est individualisée pour chaque personne – se présente à nous, elle est aussi construite comme monde. Seulement l'univers mythique est considéré comme projection de l'imagination (de la *phantasia* = ce qui surgit à la lumière, chez Platon), la réalité et le monde abstrait rationnel, même s'ils sont pénétrés d'un bout à l'autre par l'imagination (comme Kant dit cette fois-ci), nous évitons de considérer ces mondes comme univers imaginaires. Mais cela n'empêche pas que ces choses peuvent être vues comme telles, comme produits de l'imagination ou de la *phantasia*.

La situation quotidienne, l'événement qu'on considère comme «réel» (enchaînement de phénomènes) a un sens bien défini chez Platon. La vie d'ici et de maintenant, sous sa forme de *vécu*, accomplit un destin (*Moïra*), développe une certaine «énergie» qui vient d'en haut et qui a un certain dessein qui reste inconnu pour les acteurs de ces événements; seulement les plus rusés et ceux qui ont at-

³ Ils sont nombreux ces dialogues, ici nous rappelons seulement *Lysis* (Sur l'amitié – les dialogues sont interrompus plusieurs fois par l'apparition ou par la description des mines de certains personnages), *Menon*, *Parménide* etc.

⁴ Sur l'importance de l'équilibre entre le discours et la modalité d'être de l'individu dans la Grèce Antique, voir P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Folio, Paris 1995.

teint un niveau de sagesse élevé peuvent comprendre ce dessein qui est attribué dernièrement aux dieux. Donc, une situation de vie, la plus vilaine qu'elle puisse être aux yeux de l'homme de la rue, a un sens et une charge symbolique très importante pour ceux qui vivent dans la recherche de la sagesse. Il ne faut rien ignorer de ce monde!

4. L'essence du contenu mythique

Comment l'imagination sort devant la conscience le contenu du mythe? La raison est tentée à trouver le code, la clé d'ouverture du contenu du mythe, qui est obscure à ses yeux. Ainsi, comme nous avons déjà dit au début, la logique rationnelle cherche un décryptage, elle voit le mythe, dans les meilleurs des cas, comme un phénomène qui demande une analyse pour lui extraire la «formule». Or, l'imagination n'est pas du tout à la recherche d'une formule claire et distincte, qui cadre parfaitement dans une logique rationnelle. En faisant ceci, le contenu du mythe est perdu pour toujours. L'imagination, qui peut très bien s'exercer, si lui est demandée ce fait, de construire un objet technique, alors elle s'adaptera aux données sensibles et aux données de la nature physique – elle cherche son contenu dans le monde de l'existence manifestée ici-bas, d'après la formule de Heidegger (*Vorhandensein*; *Vorhandenheit* = la simple présence). Ce contenu peut très bien être sous les yeux de la raison qui le vérifie et qui le teste selon sa logique implacable. Mais l'imagination ne fonctionne pas dans une seule *phase*⁵, celle qui est «asservie» à la raison et à sa logique. Elle a aussi sa propre logique qui s'exerce dans plusieurs *phases*. Dans le cas des constitutions et des transmissions des mythes, cette phase n'est plus perçue ou réductible à celle de la logique rationnelle. Le mythe doit dire, bien sûr, quelque chose – il doit transmettre un contenu informatif à l'âme avec toutes ses facultés, et ce contenu n'est pas indéfiniment interprétable. Comment choisir les interprétations «valides» du mythe dans ce cas là? Les choses ne sont pas du tout aussi simple qu'ils puissent apparaître aux exigences de la raison simplificatrice.

Tout d'abord il faut remarquer un aspect principal du mythe – il a une fonction sociale accrue! Le mythe exprime un certain pattern qu'il faut le délimiter en quelque sorte. Et puis, un deuxième aspect du mythe qui sort à l'évidence, il a une charge événementielle

⁵ Ce terme utilisé au sujet de l'imagination et de l'être qui devient est utilisé, avec des sens différents, par G. Durand (*Mythodologie*) et par G. Simondon (*L'information à la lumière des notions de forme et d'information*).

assez importante, dans le sens où les mythes décrivent des situations, des faits extraordinaires, c'est vrai, qui sortent du quotidien, mais qui appartiennent à *la vie* humaine (ou divine). Soit l'humain est projeté dans un espace divin, soit le divin est projeté dans un univers humain, mais pour les deux cas, le fil événementiel suit le cours plus ou moins proche de celui de l'existence d'ici-bas. Autrement dit, le mythe nous présente devant la conscience un prototype ou un archétype d'action.

L'imagination créatrice, celle qui projette le contenu mythique devant l'homme, fait un lien entre la dynamique de ce monde et la dynamique de l'Être transcendant qui se relie à l'existence de l'étant. Quel est donc ce contenu des mythes? Nous dirons d'habitude que chaque mythe présente une *situation*. Comment entendre cette notion? Situer (du lat. *situs*) quelque chose veut dire le déterminer dans l'espace et dans le temps, lui trouver sa place, son lieu propre. Une fois fixé ce lieu propre, l'entendement se stabilise, il peut circonscrire l'objet et nous disons qu'on *connaît*⁶ la chose en question. Présenter une situation veut dire ainsi *identifier*, lui attribuer une forme propre qui peut ensuite s'adresser à nous et qui peut être *utilisée* par nous. Un *situs* est la forme qu'on donne ou qui s'impose à être donné par l'objet pour lui attribuer une identité, pour le faire sortir de l'indécision de *nulle part*, du néant. Le mythe présente une chaîne d'événements qui seront situés dans un espace-temps imaginaire, qui trouvent leur identité dans cet univers. Mais de quelle nature sont ces situations identifiantes? Nous avons vu que le langage de chaque mythe décrit des événements comme si celles-ci étaient vraies. Dans le langage kantien, comme si elles se présentent sous forme effective phénoménale. En fait, du point de vue métaphysique, le mythe présente une situation plus vraie qu'une situation événementielle courante.

C'est C. G. Jung qui a traité ce sujet afin de trouver une explication cohérente de son fonctionnement. G. Durand fait un peu la même chose mais en insistant sur la dimension sociale et la forme

⁶ De point de vue de la philosophie kantienne, ce type de connaissance appartient à l'imagination, celle qui se rapporte directement au phénomène. Il s'agit d'une pré-connaissance. L'intuition empirique «connaît» (au sens de pré-cognition) le phénomène, la situation archétypale exposée par le mythe, dans notre cas. Pour le connaître effectivement, nous avons besoin d'une détermination physico-mathématique conceptuelle. (Voir dans ce sens *L'esthétique transcendantale*)

typique, l'effet de chaque mythe sur l'homme⁷. L'essentiel de leur pensée, qui nous sert dans notre argumentation, consiste dans le fait qu'on ne peut pas concevoir le fonctionnement de l'imagination présente dans l'élaboration des mythes sans postuler une certaine dynamique transcendante, un Logos transcendant qui trouve ses manifestations ou ses influences – si le terme n'est pas trop fort – au niveau de l'étant, de l'être en plein processus d'individuation et de formation.

Nous avons donc au moins deux mondes, deux univers qui doivent être posés comme conditions nécessaires pour que la pensée puisse continuer à avancer et qui fait possible l'ouverture vers la conscience. Et ces deux univers se présentent comme extériorités à nos facultés, à part la dynamique intérieure de nos sens et de nos pensées. Il s'agit donc premièrement de l'univers de l'existence réelle extérieure à la conscience – l'existence phénoménale. Nous avons l'impression qu'il y a quelque chose en dehors de nous, quelque chose qu'on nomme *objectif* grâce à son indépendance face à notre dynamique intérieure. Dans la terminologie platonicienne, il s'agit d'un *autre*, de l'*altérité* mais qui appartient à la dimension matérielle de l'existence car cette altérité est perçue, «s'adresse» à *res extensa*. Le deuxième univers, saisi aussi comme extériorité, est celui de la transcendance. C'est un deuxième axiome de l'extériorité; il s'agit d'une autre *altérité*, qui n'est pas du même ordre que la première. Si celle-ci, la première, porte le nom de nature, de la réalité objective-phénoménale ou autre nom dans cette ligne sémantique, alors la deuxième altérité porte le nom de Dieu, d'Idée, d'Absolu, avec ses «couches» inférieures: Anges, Archétypes, Potences etc. Cet univers *alter*, vient vers l'être humain par d'autres voies que par les sens. La raison, l'intellect intuitif, la spéculation sont les facultés qui font possible la saisie de cette altérité. Il semble qu'il s'agit de quelque chose d'extérieur à nous, mais d'une autre nature que l'extériorité de la nature. Dans les termes de la psychanalyse on parle de la présence

⁷ Les ouvrages de ces auteurs où ils analysent la dynamique des formes mythiques sont nombreux. En général, l'effort de Jung est concentré sur l'impacte des images collectives des mythes sur la conscience des individus, en utilisant une terminologie plus proche de l'ontologie platonicienne et kantienne. Durand utilise les mythes en concevant les structures anthropologiques de la création imaginaire. Il replace d'après une structure cohérente, en suivant une certaine logique des images, la plupart des prototypes des situations imaginaires qui sont liées à la création humaine. Nous devons une même démarche, mais en ce qui concerne l'objet technique, à G. Simondon, qui, à côté de St. Lupasco, construit une logique applicable aux objets réels et transcendants.

d'un archétype qui se manifeste au niveau de la conscience d'un individu quand celui-ci a une certitude qu'il lui arrive certaines choses, que les événements de sa vie ne sont pas dus à soi-même, mais que ce qui lui arrive est le résultat implacable d'une action extérieure dans le sens que cette action vient d'en haut (ou d'en bas dans les cas des influences maléfiques). Le *démon* (*daimon*) de Socrate, celui qui lui dirige les actions de sa vie, est saisi par l'individu Socrate comme une entité en dehors de lui-même, qui vient d'un *autre monde*.

Il faut être sceptique face à ces deux extériorités, d'après le bon usage de la raison. B. Russell⁸ avait bien précisé ce fait, qui nous dit que dans tout discours qui s'adresse au décryptage de la logique rationnelle il faut partir d'une base sceptique; à vrai dire, nous ne saurons jamais ce qu'est cette nature extérieure à nous, encore plus en ce qui concerne la transcendance. Les sens ne font rien d'autre que de découper la soit dite réalité, d'après leurs grés qui ne justifient en aucun cas le fait qu'elle nous donne la réalité telle qu'elle est. Aussi, nos idées et raisonnements sont en fait dans une situation gênante car rien au monde ne peut, d'après lui, nous convaincre qu'il y a une coïncidence entre le contenu des propositions et l'état de choses présentés. Son argumentation est assez déconcertante pour ceux qui parlent d'autres logiques à part celle symbolique de la raison. Mais aussi, rien ne nous empêche pas de postuler et de mettre en avance, par l'imagination, un système des axiomes. Les axiomes mathématiques sont choisis avec une certaine raison telles qu'elles sont; et le système mathématique dans son développement souligne avec chaque découverte le bon choix de ces axiomes. Jung (et Marie von Franz) dirai(en)t que l'ensemble des axiomes présent dans les fondements des mathématiques ou de la physique est la meilleure expression d'un archétype formateur de la matière.

Dans la logique de l'imaginaire on peut parler d'axiomes dans le même sens que dans les sciences, la seule différence est que le système déductif présent dans la première logique n'est plus rencontré ici sous la même forme, il n'est plus le même. En fait il ne s'agit pas du tout de système déductif. Dans cette logique de l'imaginaire mythique on ne déduit rien car c'est seulement la raison avec ses limites établies par Kant dans sa *Critique de la raison pure* qui peut faire des déductions. Les axiomes sont présents, comme nous voyons ici, dans les autres logiques, mais les implications de ceux-ci ne sont plus constructibles d'après le même modèle rationnel. Ici, un

⁸ B. Russell, Problèmes de philosophie; Signification et vérité; Essais sceptiques.

ensemble cohérent, comme c'est le cas de la narration d'un mythe, ne doit pas couvrir tout l'univers – on ne trouve pas une *mathesis universalis* au sens cartésien. Ce qui compte ici est la cohérence et la relevance des significations pour l'être humain qui se trouve dans des situations parfois paradoxales ou opposées à d'autres situations, en d'autres moments ou en d'autres lieux.

En revenant à notre axiome – qui est aussi le résultat de l'exercice de l'imagination – s'impose à nous de fixer cette forme d'extériorité scalaire à notre conscience. Ce qui nous intéresse est le fil conducteur et le développement de la compréhension en fonction de cette idée principielle. Le mythe et toute construction imaginaire demande à être *compris/se* et moins *expliqué/e*. Comprendre veut dire donc saisir l'essence à l'aide du logos intérieur.

Quel est donc le matériel véhiculé par le mythe et quel système conceptuel utilisons-nous pour le comprendre?

Comme nous l'avons déjà dit, le contenu mythique est constitué par une situation archétypale. Cela ne veut pas dire que l'expérience humaine *déjà vécue* s'organise autour de ses caractéristiques fondamentales et ainsi le mythe nous présente sous la forme discursive une généralité, une classe expérientielle qui contiendrait les situations possibles organisées autour de certains principes d'action. L'archétype d'action a aussi une composante temporelle qui englobe toutes les dimensions du temps vécu. Ainsi, le contenu mythique nous présente une situation de vie qui précède dans le temps l'action même – il s'agit, en quelque sorte, d'une précondition de l'action. Les événements qui forment les vécus de l'homme trouvent leur fondement dans les situations archétypales transcendantes. En même temps le contenu du mythe est constitué par les phénomènes de vie tels qu'ils sont vécus et interprétés par les individus. En d'autres termes, plus kantien cette fois-ci, il s'agit d'un *apriorisme* et d'un *apostériorisme* constitutifs des formes mythiques. La première partie, archétypale, appartiendrait au *postulat* de la chose en soi, et la deuxième, celle du vécu phénoménal, de l'intuition empirique. Kant, en fixant les limites de la connaissance humaine, celle qui se développe entre les données sensorielles et les formes transcendantes de la raison, n'introduit le fameux concept ouvert de *chose en soi*, qu'à titre paradoxal à première vue. En ne pouvant dire rien sur la chose en soi, en ne pouvant pas entrer dans le monde de la chose en soi, on dit tout sur lui en même temps, en lui donnant une identité, comme notion logique. Elle existe, son être est postulé par Kant. Comment est-il arrivé à admettre son existence si celle-ci (la chose en soi) se

soustrait elle-même à toute connaissance? Kant ne nie aucun moment l'existence d'un au-delà, d'une zone transcendante de l'être humain et de ses facultés traitées par lui. Cette existence de la chose en soi, celle qu'on «connaît» (par quels moyens et sous quelle forme se présente cette connaissance, il ne nous dit pas directement) comme fondement du phénomène, semble être une connaissance imaginative. La conscience est le point d'intersection d'une extériorité phénoménale, événementielle, qui est le dehors de nous absolu et qui a comme point de génération une transcendance postulée aussi sous la forme d'une soit-dite chose en soi, qui n'est pas l'âme ou autre construction transcendantale. En même temps, dans la conscience se concentre une autre dimension, contraire à la première – celle qui arrive d'une intériorité pure – le complexe fonctionnel des facultés et des opérations de l'esprit et de l'affectivité. Cette intériorité nous reste aussi inconnue que l'extériorité et elle est postulée comme existante à partir du même principe d'économie. Nous sommes perdus entre ces deux mondes qui tournent autour de notre conscience qui tend à fixer cet inconnu sous formes de connaissance.

Quel est le domaine que l'imagination sonde en tant que faculté de connaissance? Nous pouvons seulement imaginer comment l'imagination fonctionne – donc c'est une opération autoréférentielle par excellence. Et on se sert d'analogies pour arriver à construire un ensemble explicatif cohérent en ce qui concerne cet imaginaire mythique. Ainsi, en termes kantien, nous disposons d'une faculté spéciale pour *ordonner* le contenu extérieur phénoménal – il s'agit de la sensibilité. Qu'est-ce qu'elle prend en fond la sensibilité de cette extériorité? Heidegger parle de *data* qui ne sont pas tout à fait des *données*, un *datum*, quelque chose qui vient, qui s'offre aux analyses des sens. Il semble, à première vue, que la sensibilité soit la seule faculté passive, qui tire son énergie des phénomènes qu'elle perçoit et les autres facultés, l'intellect et la raison, soient des facultés actives, formatrices. Mais à une analyse plus profonde, la sensibilité est autant active et passive que toutes les autres facultés. Elle est *orientée*, prend une direction – elle a sa propre intention, dans un langage phénoménologique. Elle soustrait une certaine forme du grand infini de cette extériorité – elle *découpe* cette réalité d'après ses propres intérêts et de sa propre «volonté». Elle aurait pu choisir d'autres formes de ce découpage qui reste toute même dans les limites de certains seuils imposés par les organes sensibles et de la corporalité. Si nous pensons maintenant à une analogie très intuitive que les vulgarisateurs scientifiques utilisent souvent à mon-

trer combien l'Univers est complexe et grand, alors nous nous situons dans cet Univers ondulatoire dans un très petit segment. L'Univers manifesté, tel qu'il se présente d'un point de vue mathématique théorique, comme vibration, a une plage énorme de présentations dans sa quantité et qualité vibratoire – cette «énormité» tend en fait vers infini, vu de notre échelle. Si on tend une bande qui représenterait toutes les formes vibratoires de l'Univers, sous la forme d'une bobine de film qui part d'Alaska et s'arrête en Antarctique, alors la partie découpée par nos sens, avec tous les «prolongements» techniques qu'on peut inventer, de cette réalité aurait seulement 40 cm. Pourquoi seulement 40 cm? Et, plus important, pourquoi cette partie là et non pas une autre, plus à droite ou à gauche de cette bande? Et puis, pourquoi la vue traduit dans les *qualia* qu'on connaît les longueurs d'onde entre 200-800 nm, et l'ouïe traduit dans ses *qualia* telles qu'elles sont tout ce qui se trouve comme vibrations entre 20 et 20 000 Hz? Ceux-ci restent des questions qui trouvent leurs réponses seulement dans l'espace métaphysique? Et peut-être que la réponse n'est aussi intéressante que la question même. Mais n'entrons plus en détails ici sur ce sujet car nous nous éloignons de notre analyse. La raison et l'intellect ensuite, à partir des *data* sensorielles et en ajoutant leurs spécificités, augmentent l'orientation de l'esprit vers l'extérieur ou vers l'intérieur. La réalité est découpée autrement par ces facultés. Le complexe donné par la corroboration de tout l'être qui se manifeste de cette manière constitue l'homme dans son existence (le *Dasein*).

Quelle partie de la réalité découpe l'imagination? Cette question nous suit partout dans l'analyse de l'imagination et de l'imaginaire. Ici nous sommes penchés sur l'exercice de l'imagination dans la création des mythes – dans la mythogenèse. Les formes d'action de l'imagination et les projections imaginaires qu'elle puisse engendrer sont immenses; nous nous sommes intéressés ici seulement à l'imagination dans son orientation mythique. Ainsi, notre question devient maintenant: quel contenu découpe l'imagination et nous le fait connaître sous la forme des mythes? L'imagination exercée dans la formation et la présentation des mythes n'est certes pas la même que celle fantaisiste qui se présente dans l'œuvre d'art d'un certain auteur, malgré le fait qu'une ressemblance peut exister. Donc, le contenu de l'imaginaire mythique présente un découpage d'une réalité transcendante à nous. Le mythe est la forme rationnelle la plus appropriée pour décrire cette réalité. Nous connaissons une certaine partie de cette réalité transcendante seulement par cette

forme mythique. Il s'agit de la partie qui gère le comportement universel humain; l'archétype de l'action comportementale, de se rapporter à la nature phénoménale et intérieure qui nous place dans ce monde. Cet archétype prend la forme «explicite» sous la logique descriptive du mythe. Ensuite, le mythe souffre des transformations successives une fois que le comportement humain se manifeste dans différentes situations. Dans ce sens nous parlerons d'une transformation et d'une évolution des mythes.

Sur le mythe, vu dans son développement historique, nous parle M. Eliade dans *Mythes, rêves et mystères*. L'essence d'un mythe ne s'éteint jamais, mais ceci ne l'empêche pas de prendre plusieurs formes. C. G. Jung aussi, dans *L'Homme à la découverte de son âme*, démontre comment l'homme moderne, éloigné de la tradition chrétienne, est à la recherche d'un nouveau mythe, d'une autre forme mythique qui pourrait lui donner de nouveau l'énergie que le christianisme lui a offert pendant deux mille ans. Le mythe qui souffre une action de démythologisation sous l'effort de la raison perd son énergie et passe dans une autre forme. Les nouveaux arts, comme les anciens aussi, refondent les nouvelles formes mythiques. Le cinéma présente dans le film *Matrix*, pour prendre un exemple au hasard, un complexe mythique qui tourne autour de l'idée de l'homme-machine et son salut qui demande un réveil à la réalité, indépendante de la technologie qui est une projection directe de notre état d'inauthenticité.

Quelle est donc la structure de ce contenu mythique? S'agit-il d'une sorte d'énergie spirituelle? Matérielle? C'est un élan vital comme celui dont parle Bergson? Le mythe nous présente une forme, une représentation d'un contenu précis qui se trouve au-delà du monde phénoménal, mais qui est la condition de ce monde. Les *data* qui sont formées par l'imagination prennent cette structure mythique, c'est-à-dire qu'elles sont traduites dans le discours qui se sert des éléments purs phénoménaux (les personnages, les actions, les forces et les actions présentes dans le mythe). On parle de *vérité* dans cet univers mythique dans le sens où ici se trouve la *source* de toute situation concrète de vie, qui suit ou qui demande l'imitation de l'action archétypale présentée par le mythe dans son discours. Quand on parle de métaphore, d'ambiguïté parfois ou même de discours ouvert à toute interprétation, cela ne veut pas dire que le mythe est infiniment analysable. Son *vrai* contenu ne sort pas d'une analyse discursive, celle qui établit les relations logiques entre les propositions. Cette vérité revient d'une analyse entre le contenu sémantique

du mythe – le sens saisit par l’imagination en relation avec l’action de vie que génère ce sens. Le mythe demande l’imitation ou l’intégration de ses valeurs, les principes de vie par celui qui entre en contact avec le mythe. Celui-ci n’est pas une fable, comme nous avons dit, et non plus un corpus d’instructions pour la bonne conduite de la vie. Il ne présente pas un set d’instructions qui demandent à être suivis par celui qui veut bien se conduire dans ses actions. Un mythe s’adresse à un complexe d’actions humaines – les limites de ses «applications» et de sa validité, de sa vérité, seront établis d’après cette relation avec l’action. Nos actions tombent sous l’incidence d’un mythe ou d’un autre ou sous l’incidence d’un complexe mythique. Ce que nous nommons une *bonne action* – celle qui a des implications bénéfiques sur la préservation et la continuation de la vie sous toutes ses formes, sociales, biologiques, culturelles etc., est le résultat d’une bonne compréhension du fondement mythique.

Bibliographie

- Cassirer, Ernst (2002) *Filosofia formelor simbolice. Gândirea mitică*, Paralela 45, București.
- Durand, Gilbert (1979) *Figures mythiques et visages de l’œuvre*, Berg International, Paris.
- Durand, Gilbert (1996) *Introduction à la mythologie*, Albin Michel, Paris.
- Eliade, Mircea (1957) *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard, Paris.
- Hadot, Pierre (1995) *Qu’est ce que la philosophie antique?*, Gallimard, Paris.
- Jung, Carl Gustav (1987) *L’homme à la découverte de son âme*, Albin Michel, Paris.
- Kant, Emmanuel (1944) *Critique de la raison pure*, PUF, Paris.
- Reinhardt, Karl (2007) *Les mythes de Platon*, Edition Gallimard, Paris.
- Russell, Bertrand (1964) *Essais sceptiques*, Edition Rombaldi, Paris.
- Simondon, Gilbert (2005) *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Millon, Grenoble.

Vérité mythique et connaissance symbolique chez Mircea Eliade

Daniel Cojanu

*In this paper I intend to consider the recurring statement of Eliade that myth always tells a true story. As this statement may contradict the common perception on the myth, I will analyze the notions of historical truth, factual truth and mythical truth, since we can talk without contradiction as well on the truth of discourse and on that of symbolic representations that could be found in myths. For this, I will do the examination of the current theories of the myth and I will test the interpretation that sees myth as a tissue of symbols. It is the theory to which Eliade adheres too. Thus, the discussion focuses on the symbolic knowledge. Many times M. Eliade promised to make explicit his conception of religious symbolism, i.e. a logic of sacred symbols, even to write a book entitled *Man as a symbol*. Yet he managed to express only a few brief methodological considerations. However, the logic of religious symbols is reflected throughout his entire scientific work. It is also interesting to find out how he used the concept of archetype and how he built a phenomenology of religion as morphology. In this study, I will try to reconstruct analytically and to clarify some important aspects of this theory, based on more or less favorable comments of his critics.*

L'intérêt que Mircea Eliade a montré pour le mythe et pour le symbole découle non seulement de son travail scientifique d'historien des religions mais aussi de son œuvre littéraire. Une étude cohérente sur la relation entre mythe et symbole devrait considérer les deux côtés de son œuvre. Ainsi, nous sommes obligés de comprendre l'appel du savant et de l'écrivain à lire son œuvre intégralement.

L'objectif de cet essai est beaucoup plus modeste et il se contente juste d'examiner les affirmations avec relevance méthodologique pour l'interprétation du mythe et du symbole, tel qu'on peut les déceler de l'œuvre scientifique d'Eliade. Il est bien connu le fait que cette œuvre est une herméneutique du phénomène religieux dans toute sa diversité, aussi du point de vue systématique et morphologique qu'historique. L'historien Eliade est en même temps un phénoménologue qui s'intéresse à la découverte des structures (pat-

terns) de signification; *stricto sensu*, il est un généraliste intéressé à comparer les faits, les croyances et les idéologies religieuses, qui a attiré assez souvent les objections des spécialistes orientés vers la documentation scrupuleuse sur les conditions sociales et historiques qui déterminent l'apparition d'un phénomène religieux. Sans minimiser l'importance de ces démarches (philologique, anthropologique, etc.), même en utilisant de manière efficace les résultats de la recherche, en revenant avec obstination ascétique à étudier des documents de première main, Eliade souligne l'importance de la perspective globale, panoramique, systémique, capable de dégager des structures symboliques, des idées, comportements, rituels, institutions décrivant le portrait-robot de l'homme religieux comme *idéal typus*, l'*homo religiosus* transculturel, atemporel, celui qui n'est pas seulement le produit des conditions de l'existence sociale et culturelle accidentelles.

Or, à cette manière, il quitte le rituel académique accepté de la documentation circonstancielle et de la formulation prudente des conclusions, s'aventurant dans le territoire des jugements normatifs et des approches empathiques de son objet d'étude, ce qui caractérise l'approche herméneutique.

Car, bien qu'il prétend une neutralité principielle envers les faits étudiés, une *epoché* phénoménologique envers les interprétations, conceptions et préférences; ce qui professe Eliade est une induction, mais une *induction sélective*, basée sur une grille constituée des jugements normatifs, des idées personnelles et des aperçues *a priori*.

Même l'effort de détacher de la masse écrasante des faits et des événements de l'histoire humaine le profil d'un *homo religiosus* atemporel, avec des réactions symboliques similaires dans les plus divers contextes culturels, exige une conception préalable de la religion et de la nature humaine.

Ceci signifie que la préexistence de modèles normatifs décide la sélection des faits pertinents. L'option de type phénoménologique rencontre l'anti-réductionnisme qu'il professe. Le principe de la méthode phénoménologique a été énoncé par Eliade de cette manière: c'est la perspective qui engendre le phénomène. Eliade raconte une histoire qui contient une affirmation ironique de Poincaré: «Un naturaliste qui n'aurait pas étudié l'éléphant qu'au microscope, pourrait-il considérer qu'il possède une connaissance suffisante de cet animal?»¹. Le symbole comme phénomène religieux ne doit pas

¹ Eliade, 1993, p.15

être regardé d'un autre point de vue, il doit être considéré en lui-même, dans ce qu'il a d'original et d'irréductible.

«[...] un phénomène religieux ne se révélera pas en lui-même, mais seulement quand il est considéré dans la manière qui lui est propre, c'est-à-dire quand il est étudié à l'échelle religieuse. Vouloir a délimiter ce phénomène par la physiologie, la psychologie, sociologie, économie, langue, art, etc. [...] c'est le trahir, laisser échapper ce qui est unique et irréductible en lui, à savoir son caractère sacré»².

On remarque une certaine résistance du symbole (en particulier) et du phénomène religieux (en général) contre la tentation de l'interpréter et de le définir.

Avec ces considérations méthodologiques minimales, nous avons ouvert le champ d'investigation épistémique possible sur certaines notions: le mythe, le symbole, la vérité symbolique, la vérité historique et la vérité des faits. Le point de départ de cette analyse était la déclaration récurrente faite par l'historien des religions que le «mythe raconte une histoire vraie» Eliade critique l'équation mythe=fiction, une tradition d'interprétation basée sur les documents mythologiques des Grecs. Il est nécessaire, croit-il, d'étudier les cultures où le mythe est effectivement encore vivant, où il constitue le fondement de la vie religieuse, où il exprime la vérité par excellence. Dans ces sociétés, les gens distinguent entre les mythes (les vraies histoires) et les fables, les légendes et les contes de fées (les histoires fausses). Les vraies histoires ne peuvent pas être racontées que dans certaines circonstances rituelles (initiation, etc.), elles présentent des événements et des personnages qui n'appartiennent pas au monde profane. La conscience archaïque n'est pas intéressée de la chronologie, de l'exactitude des événements, de l'authenticité des personnages historiques. Les populations archaïques attribuent au mythe une valeur différente que la notre, les modernes, parce qu'ils sentent que le mythe les regarde directement: «Car tout ce qui est raconté par les mythes, les regarde directement. En effet, les mythes décrivent non seulement l'origine du monde, des animaux, des plantes et des humains, mais les événements primordiales à la suite desquelles l'homme est devenu ce qui est aujourd'hui»³. Le mythe

² Ibidem, p. 15.

³ Eliade, 1991, p. 9, Rennie, 1996, p. 68

enseigne à l'homme les significations primordiales, qui lui donnent la condition actuelle, mais pas les contes de fées (pour ceux-ci, il doit être pris au sérieux). Le mythe raconte ce qui s'est réellement passé, ce qui s'est passé pendant le temps sacré (*in illo tempore*), c'est qui s'est passé pleinement et ne relève pas de l'arbitraire, de la pure contingence. Dans le temps mythique, sacré, les événements ne sont pas aléatoires. Il résulte qu'ils doivent être vus comme des événements nécessaires, archétypaux, exemplaires, fondateurs. Les mythes ne sont pas une déformation idéologique de la réalité, mais ils la constituent effectivement. Les mythes ont une signification religieuse (donc, existentielle), et non pas sociale (de légitimation identitaire, pour marquer l'appartenance au même clan), et non pas idéologique (d'auto-illusion, de falsifier l'expérience concrète), ne sont pas des distorsions illusoire de la réalité réalisée par une pensée primitive ou aliénée (prêt à l'auto-illusion). Il est vrai que les mythes anciens (religieux), et les mythes modernes (les idéologies, les utopies, les systèmes philosophiques) ont à voir avec le sens de la vie. Mais ils sont en relation avec un *sens révélé* de la vie, et non pas avec un *sens construit*. Les idéologies et les utopies modernes (séculaires) sont des constructions imaginaires ayant la fonction de régulation, de corriger les imperfections de la vie quotidienne.

Eliade parle de la vérité du mythe comme il parle de l'efficacité du symbole. Souvent il affirme nettement que l'homme religieux agit symboliquement, c'est-à-dire effectivement, réellement. Les vérités de la raison et les vérités factuelles nous sont familières, les unes supposant la cohérence logique, la compatibilité, la non-contradiction des énoncés sur la réalité et les autres la correspondance avec les faits. La philosophie de l'histoire peut expliciter les conditions de la vérité historique. Etant donné que dans la connaissance historique on ne peut être jamais dans la présence immédiate des événements du passé, on ne peut connaître que les documents, qui ne sont pas que des vestiges, des traces des événements du passé. Le discours historique ne peut pas être vrai dans le sens de la vérification de la correspondance avec les faits, mais seulement vraisemblable, restaurant un déroulement plausible des faits. Pour l'historien, la vérité consiste dans la restauration d'un sens vraisemblable du développement des événements du passé, une perspective, une interprétation, un effort de reconstruction, étant donné le caractère fatalement incomplet des documents. On va constater que la vérité symbolique est aussi le dévoilement d'un sens, non la vérification d'une correspondance factuelle, mais d'un sens révélé, un sens qui n'est pas

construit. C'est pourquoi, de nombreux mythes ont une signification étimologique pour l'homme des cultures archaïques, ils expliquent comment sont apparus les différents êtres, les phénomènes naturels, les mœurs et les institutions sociales. Ils n'ont aucune valeur scientifique, dans le sens moderne du terme, mais ont une signification et une valeur légitimatrice dans le contexte mental et idéologique des cultures traditionnelles, en répondant à la nécessité constitutive, organique de l'homme de donner un sens à son existence.

Le mythe a une cohérence interne, il est une structure autonome de signification, «un langage préreflexif qui exige une herméneutique particulière»⁴. Il requiert le déchiffrement et l'interprétation. L'herméneutique du mythe suppose d'abord de quitter son interprétation comme une simple fiction et de comprendre l'expérience qui l'a fondé, son contexte rituel, etc. L'acception religieuse-existentielle des mythes archaïques (considérée comme norme exemplaire, comme étalon herméneutique) cherche à dévoiler la participation vers un sens transcendant qui institue la réalité du monde et de la condition humaine. Le mythe est une histoire sacrée qui raconte des événements et des significations primordiales, fondateurs, mais en même temps il est une hiérophanie, une manifestation du sacré, la transposition symbolique d'un mystère. «Il n'y a pas de mythe s'il n'y a pas le dévoilement d'un mystère, la révélation d'un événement primordial»⁵. Il ne s'agit pas d'un mystère étrange, parasitaire, invoqué gratuitement, mais du mystère qui couvre la nature transcendante des choses, qui le met en existence et en ordre, qui leur donne leur propre identité et manière d'exister. L'imagination mythique est une forme de connaissance qui n'annule et ne diminue pas le mystère de son objet, mais le préserve et le postule. Lucian Blaga disait que le mythe est la tentative de révéler un mystère avec les moyens de l'imagination.⁶

«Le mythe est un fait symbolique et les symboles sont le langage du mythe. Les mythes représentent les moyens spécifiques de combiner les symboles pour former des narrations sacrées»⁷.

⁴ Douglas Allen, 1978, p. 9

⁵ Eliade, 1991, p. 10

⁶ Blaga, 1987, p. 234

⁷ Douglas, 2011, p. 226

Les symboles ne sont pas juste des signes, mais des hiérophanies. Les symboles nous montrent que nous sommes appelés dans un langage dont le code nous ne le possédons pas, mais qu'on doit le déchiffrer. L'infini de la signification transcendante doit s'accommoder à une expression finie, particulière, à laquelle il lui fournira d'exemplarité.

L'histoire ne change pas fondamentalement la structure du symbolisme archétypal. L'histoire ajoute des nouvelles significations. Les différentes situations historiques particulières favorisent des nouvelles valorisations du symbolisme. Mais c'est la structure symbolique de base qui conditionne les occurrences particulières. Ainsi, la structure fondamentale du symbolisme de la Croix n'a pas été créée dans un certain moment historique déterminé. Il existe des nombreuses variantes du symbolisme universel du Centre, comme le symbolisme de la Montaigne, de l'échelle, de l'Arbre Cosmique. Ce qui intéresse les phénoménologues c'est la structure de base par laquelle est interprétée la signification symbolique du Centre. Le Christianisme a ajouté des nouvelles évaluations de ce symbolisme, étant donné que la Croix a remplacé l'Arbre Cosmique. Cela ne signifie pas de nier que cette homologation a eu lieu dans l'histoire. Pour interpréter la signification de la Croix pour l'homme religieux, le phénoménologue doit considérer les conditions historiques uniques, non-répétables et l'originalité de l'expérience chrétienne. Mais, la manifestation historique de la Croix n'a pas modifié radicalement le symbolisme universel dont une significative hypostase elle a été. En fait, la nouvelle évaluation de la Croix était déjà conditionnée par le symbolisme archétypal de l'Arbre Cosmique, situé dans le centre de l'univers. Le cardinal Daniélou soutient que l'importance de la Croix est principalement due à l'événement, au fait de la crucifixion; le chargement symbolique (Axe du Monde, Arbre cosmique) a été ajouté après le symbole succède au fait historique; le fait historique n'est pas considéré comme métaphysiquement transfiguré.⁸

L'archétype (le référent métaphysique) assure la continuité, le lien organique entre les éléments du signe symbolique, entre le contenu et l'expression - il fournit la dimension verticale sémantique du symbole. L'archétype (le référent métaphysique) est le principe constitutif de l'objet (le référent particulier) et le principe organisateur, le critère qualitatif (essentiel) qui organise et contrôle les significations superficielles. Les archétypes ne se manifestent pas

⁸ Douglas, 1878, pp. 176-177

comme tels (ils sont essentiellement inaccessibles) ni dans l'ordre sensible, ni dans l'ordre mental, mais juste comme reflet (*symbolon*) autant dans les choses que dans la pensée. Leur transcendance, leur inaccessibilité exige des voies de médiation (qui ne sont pas conventionnelles).

Celui qui ne perçoit pas la dimension métaphysique du monde regarde la signification symbolique comme surajoutée, comme une interprétation superflue qui doit être éliminée puisqu'on doit garder une seule dénotation (la référence particulière). La vision distinctive, qui aime les dichotomies et les dissociations en s'appuyant sur le principe de non-contradiction qui est caractéristique à la discursivité, est incapable de saisir les archétypes. Les archétypes ne peuvent être connues qu'intuitivement et à partir de leurs symboles. L'imagination symbolique n'est pas simplement digression, mais elle a des vertus cognitives, elle est *imaginatio vera*, qui est orientée (d'une manière anagogique) par les exigences de correspondance avec les formes transcendantes et par l'idéal d'une véracité métaphysique. Du point de vue phénoménologique, le symbole apparaît comme une image exemplaire, intrinsèquement interprétable parce qu'elle porte déjà du sens (Sinn Bild). L'image est nécessairement la porteuse de la signification à laquelle elle participe ontologiquement; c'est la signification qui lui donne l'autonomie ontologique.

La particularité du symbole consiste dans le fait qu'il est une image qui ne représente pas, mais qui *présentifie* la signification (c'est-à-dire, la rend présente, mais pas accessible discursivement). L'imagination créatrice, symbolique, transfigure la perception immédiate, empirique de la réalité, lui donne de la forme et structure. Cette imagination imprime certaines lignes de force au contenu de la perception empirique et la transfigure. Eliade reconnaît la dimension cognitive de l'imagination symbolique, comme il reconnaît aussi une dimension existentielle pour le symbole.⁹ Mais il fait la distinction avec la connaissance conceptuelle.

«Avoir imagination veut dire voir le monde entièrement; car la puissance et la raison des Images consiste dans le fait qu'elles montrent tout ce qui reste réfractaire au concept»¹⁰

⁹ Eliade, 1993(b), pp. 578-59

¹⁰ Eliade, 1994, p. 25

«[...] si l'esprit fait appel aux Images pour saisir la réalité ultime, il le fait juste parce que cette réalité se manifeste d'une manière contradictoire et, par conséquence, ne pourra être exprimée par concepts.»¹¹

À première vue, le symbole est un signe avec plusieurs significations, équivoque, réfractaire à toute détermination conceptuelle (indéterminée). Le signifié symbolique (sa dénotation, sa référence) ne se laisse jamais entièrement et clairement communiqué. Le symbole est révélation et occultation en même temps: la connaissance qu'il peut fournir n'appartient pas au régime de la *vérité manifeste* (qui caractérise le paradigme rationaliste d'interpréter le monde). Une épiphanie n'actualise pas son contenu sémantique entièrement, car elle se détruira en devenant concept.

Plus précisément, aucune connaissance n'est pas indépendante des présuppositions et des valeurs. La valorisation n'est pas prioritaire, antérieure chronologiquement, elle est impliquée (constitutivement) dans l'acte même de la connaissance: je connais d'une manière métaphysique, en subordonnant le fait positif à une réalité transcendante; et cela est possible seulement si j'affirme la réalité d'un palier transcendante du réel, si je lui donne de la valeur (en lui donnant de la réalité). Par conséquent, les personnes ayant des valeurs différentes des nôtres, pourraient parler d'autres formes de connaissance; on disqualifie (nous, les modernes) la connaissance métaphysique parce qu'on déprécie son objet (i.e. la Transcendance), dont on refuse la valeur, la réalité.

La signification du symbole n'est pas actuellement absent (en dehors de l'expérience directe, nécessitant un signe conventionnel de substitution), mais essentiellement inaccessible à l'expérience, transcendante. Par conséquent, elle exige une forme d'expression obligatoire, *nécessaire* (le symbole) car elle est la *seule* possible. Si le symbole (dans les cultures et les traditions qui valorisent la réalité) n'est pas un élément de substitution conventionnelle (n'est pas perçu comme tel dans ces cultures), signifie qu'il n'est pas une invention humaine, mais il est reçu comme une donnée, mais pas comme une donnée empirique (inconditionnée), ayant signification entièrement intelligible et sans ambiguïté, communicable (qui appartient au régime de la vérité manifeste), mais comme donné révélé, découvert

¹¹ Eliade, 1994, p. 19

dans l'univers. Et qui sous-tend la vision, la représentation du monde et de la condition humaine de ceux qui appartenaient à des cultures qui valorisaient l'horizon transcendant.

Le symbole est efficace à l'intérieur d'une culture, mais aussi au niveau interculturel, œcuménique. Tout d'abord, le symbole transmet des significations révélées (il révèle aussi qu'elles ne sont pas comparables avec les significations empiriques, naturelles ou culturelles) qui ne peuvent pas être manipulées par le discours ou par la technologie. Le symbole contrôle et oriente le rapport de l'homme avec le sacré et avec l'horizon du mystère. Ceci est un invariant anthropologique qui répond aux besoins inhérents de l'homme, une fatalité qui n'est pas déterminée par des pressions culturelles non subordonnées aux besoins sociaux, culturels, etc. Le symbole n'est pas juste un *substitut conventionnel* pour une réalité absente (le cas d'un signe quelconque), mais il est auto transcendant, se réfère à lui-même autant qu'il renvoie à quelque chose de différent – son archétype - propriété, marquant l'insertion de la chose ayant valeur symbolique dans l'ordre transcendant et, en même temps, il manifeste une puissance intrinsèque déterminée par le fait de la participation à la réalité symbolisée. Le réalisme symbolique qui caractérise la pensée religieuse de l'homme des sociétés traditionnelles, reconnaît non seulement la réalité de l'archétype symbolisé, mais aussi la réalité et la nécessité de l'association entre l'expression symbolique et l'archétype. Si le signe en général représente un rapport conventionnel de *substitution*, en transmettant des significations contextuelles, le symbole est une ouverture vers l'ordre métaphysique des choses et exprime un rapport de *participation* à cet ordre.

Ayant une importance majeure pour la pensée archaïque et pour la vie de toute société traditionnelle, le symbole demande d'être compris comme modalité autonome de connaissance. L'herméneutique du sacré, telle qu'elle a été entreprise par Mircea Eliade, s'est efforcée de lui restituer la fonction d'*instrument de connaissance*. On a constaté qu'il est un instrument de connaissance approprié aux aspects les plus profonds, les plus secrets de la réalité.

Selon Eliade, les symboles religieux (1) révèlent des modalités du réel qui ne sont pas évidentes dans l'expérience quotidienne, (2) se réfèrent aux structures réelles du monde, (3) sont multivalentes, (4) révèlent des perspectives dans lesquelles des réalités hétérogènes peuvent être articulés dans un ensemble (5) permettent d'exprimer des situations paradoxales autrement inexprimables, (6) concernent

des situations dans lesquelles l'existence humaine est engagée.¹²

Surmonter la situation particulière, conjoncturelle est un acte à la fois métaphysique et spirituel. Son mécanisme peut être décrit comme tel: le symbolisme présente la situation comme répétable (dans des contextes multiples). Ainsi, la situation devient exemplaire. Déchiffrer le message symbolique est équivalent à accéder du particulier à l'universel. En réalisant une ouverture vers l'Esprit, la transgression de la situation particulière représente un „éveil”. Chaque fois qu'un arbre est interprété comme l'Arbre du Monde ou l'agriculture est vue comme un acte générateur, la situation particulière de la dite réalité concrète (objet physique, action humaine) se „scinde”, en révélant la réalité profonde, archétypale. Cette fonctionnalité spécifique explique la prépondérance des symboles avec signification cosmique sur ceux qui ont une signification historique. «La plupart des symboles religieux concernent le Monde dans sa totalité ou une de ses structures (la Nuit, les Eaux, le Ciel, les Étoiles, les saisons, la végétation, les rythmes temporels, la vie animale, etc.) ou bien se réfèrent à des situations qui définissent l'existence humaine, au fait que l'homme est un être sexué, mortel, en essayant de découvrir ce que nous appelons aujourd'hui la „réalité ultime”». ¹³

Les symboles et les mythes ne sont pas des créations arbitraires de la psyché humaine. Comme instruments de connaissance, ils révèlent l'homme profond, l'homme pur et simple, qui n'est pas affecté par les conditions historiques. L'ethnologie de facture scientifique a accepté qu'il y avait une préhistoire de l'humanité, elle a bien compris que la pensée symbolique précède le langage et la pensée discursive, mais elle n'a pas tiré la plus importante conclusion, que la façon de se rapporter symboliquement à la réalité est constitutive pour l'être humain.

C'est évidente la capacité du symbole d'enrichir sa signification au cours du temps. Par exemple, le salut par la croix prolonge et perfectionne l'idée de renouvellement cosmique symbolisé par l'Arbre du Monde. La signification du symbole ne se limite pas à l'interprétation particulière qu'une tradition lui donne. Le symbole est un chiffrement qui contient dans sa structure les significations qui sont ajoutées successivement en fonction des situations existentielles décisives qui se posent dans l'histoire humaine. La signification générale est l'axe directeur qui permet l'articulation de la

¹² Eliade, 1995, p.194-199

¹³ Eliade, 1995, p. 201

signification particulière dans une structure. Le symbole prouve une accessibilité indéterminée et permet à l'expression d'intégrer des nouvelles significations et interprétations: «[...] le symbole constitue un exemple typique de totalité ontologique, capable d'établir et de justifier une vraie herméneutique de la totalité. Le symbole intègre nécessairement dans son système, une série des fragments isolés. En d'autres termes, il totalise, prend dans une totalité les différents niveaux de la signification. Le symbole a ainsi la tendance de coïncider avec la totalité même, dans une situation unique».¹⁴

Lorsque le mythe est compris comme narration et en même temps comme tissage de symboles, la vérité doit être reconsidérée comme dévoilement du sens, comme *aletheia*, par opposition à la vérité épistémique (la correspondance avec les faits) ou à la vérité historique.

L'œuvre scientifique d'Eliade nous propose une interprétation non-réductionniste du phénomène religieux dans toute sa diversité. La méthode comparative lui a permis de présenter l'histoire générale des religions en tant que système, en particulier par l'analyse et la reconstruction des mythes et des symboles, des rêves et des mystères, c'est-à-dire du patrimoine universel des images et des significations métaphysiques qui structurent toujours et partout l'horizon existentiel de l'homme religieux.

Les motifs et les archétypes mythiques récurrents témoignent de l'efficacité de la pensée symbolique comme d'une manière alternative d'intelligibilité du monde et de la condition humaine. Si l'histoire des événements ne peut signifier qu'un récit plausible sur un passé probable et sur les raisons circonstanciées, sociaux, culturels d'un événement, le mythe, quelle que soit la culture qui l'a produit, est un système de significations, de symboles qui se révèlent comme une *histoire vraie*, autant pour l'homme religieux qui en participe existentiellement que pour le phénoménologue.

Les mythes ne décrivent pas des faits empiriques, vérifiables et ne racontent pas des événements qui se sont passés effectivement, mais des images ayant une signification métaphysique, inépuisable, qui ne peuvent pas être testés par confrontation avec l'expérience. L'herméneutique des religions entreprise par Eliade a appris cette leçon : la vérité des mythes, telle qu'elle est vécue par le primitif mais aussi par le moderne qui possède d'imagination symbolique, est une vérité qui guide existentiellement et une possible explication

¹⁴ Marino, 1980, p. 188

du fait que le sentiment religieux persiste encore.

Bibliographie:

Blaga, Lucian, (1987) *Trilogia valorilor*, Editura Minerva, București,.

Douglas, Allen, (1978) *Structure and creativity in religion: Hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions*, Walter de Gruyter,.

Douglas, Allen, (2011) *Mit și religie la Mircea Eliade*, Casa Cărții de Știință,.

Eliade, Mircea, (1991) *Eseuri*, Editura Științifică, București,.

Eliade, Mircea, (1993) (a) *Tratat de istoria religiilor*, Ed. Humanitas, București.

Eliade, Mircea, (1993) (b) *Jurnal I*, Ed. Humanitas, București.

Eliade, Mircea, (1994) *Imagini și simboluri*, Editura Humanitas, București.

Eliade, Mircea, (1995) *Mefistofel și androginul*, Ed. Humanitas, București.

Marino, Adrian, (1980) *Hermeneutica lui Mircea Eliade*, Editura Științifică, București.

Rennie, Brian, (1996) *Reconstructig Eliade: Making sense of religion*, Albany, NY: State University of New York Press.

The Role of Lawyers in Interaction¹

Frank Fleerackers

Referring to Deleuze and Derrida as well as Rawls and Habermas, Fleerackers argues against rationalized views of law as communication, by heralding an interactive, casedriven and interdisciplinary (ICI) approach to surpass the decay of liberal legal thought. Sharing Derrida's perspective as a compagnon de route, Fleerackers focuses on the affective/effective aspects of law in order to update legal discourse for a changing world of difference, embracing a dynamic concept of legal certainty. At its core, legal theory is legal practice. And legal practice in all its forms is case-driven, directed towards an effective cohabitation of an increasingly multi-cultural, multi-moral and multi-individual society, ridden by rationalization.

At the failure of iusnaturalism as well as legal positivism, communitarianism as well as liberalism, many have forsaken the legal field's underlying strongholds of either morality or rationality. Not all cases are hard cases but surely the latter are of crucial interest to any legal theorist or philosopher. If morality or rationality may indeed still uphold legal effectiveness in most cases, then these are of minor importance, given the huge difficulties societies encounter when legal norms cannot be upheld but by force or violence.

Epitomized as the conscious acceptance by a minority of a decision taken by a majority or as the legal awareness of a condemned party with regard to the decision of an adjudicating judge, legal effectiveness consequently has shed its traditional skin and its once underlying structures have faded dramatically. Hence, any survival of legal pragmatism as an effective instrument to uphold society's communal aspirations depends mainly on a lawyer's attitude. Well-trained lawyers enable social interaction to uncover differences as well as interactive truths, indeed effectively shared by all parties of a conflict. As such, legal education finds itself unambiguously at the center of legal theory and legal practice. The need for a change of legal thinking, still very much rooted in 19th century

¹ *The New EU Directive on Mediation*, Maklu, 2008, p. 25-36. An earlier version of this article was published as: Fleerackers, F., *Effective Law through Legal Education*, ARSP, Beiheft 106, 2007, p. 211-220.

thought, in order to cope with contemporary globalization, crucially depends on the way legal education will be reformed in the years to come. Concludingly, Flerackers argues for a legal education that teaches lawyers to master interactive processes and turn these into frames of social cohesion, thus upholding legal discourse through an underlying cogency from within: an interactive, casedriven and interdisciplinary (ICI) legal attitude.

1. In this article, the position of law and legal theory is analyzed against the backdrop of an evidently evolved social context, lacking uniformity as well as stability. Such complex but crucial analysis will necessarily be implemented by legal scientists, in direct reference to legal practice. Practice and practical experience serve as fundamental research criteria: there is no law outside of legal practice, as there is no law outside of the case at hand. Legal research beyond legal practice makes no sense, since all things legal originate in and through legal practice. The perspective of an external analyst, though maybe of meta-judicial interest, is of little use to the legal practitioner. The external position, held by legal philosophers and many legal theorists, relates to the law and lawyers the way an ornithologist relates to a bird: that what is of interest to those theorists often does not concern practitioners, unless such theorists open up to practice and its particularities. Granted of course that no legal theorist or philosopher holds an exclusively external position with regard to the law. Every single one of us is a legal subject. Yet such membership of a legal community does not discharge us from our duty to uphold a case-driven position, if we want our analysis and insights to have any repercussion on the nucleus of our research: legal practice².

Both singularity and multiplicity of reality are almost literally expressed in the case at hand. Deleuze uses the concept of *l'événement* in order to demonstrate that reality withstands catego-

² One should note that a strategic positional leap from participant to observer, hence from an internal to an external perspective, will necessarily be perceived as ineffectual if not embedded in attitude-related research. When on September 21st 2005, a JetBlue airplane preformed an emergency landing in Los Angeles, participants were able to view the news updates of their ordeal *live* on the in-cabin television screens, sharing *in real time* the paradoxical experience of an internal as well as external perspective. One may question the viability of even arguing any disparity between both perspectives in this case, more particularly with regard to the positional leap from internal to external, and the related positional amalgam, in view of its analytical use to unprepared participants such as these JetBlue passengers. See www.msnbc.msn.com/id/9440519.

rization, as it is epitomized by *différence*³. The classic philosophical and scientific gaze, categorizing reality in recognizable as well as recognized entities, gainsays this difference-related stance. Surely, one understands mankind's eagerness to get a grip or grasp, i.e. to seize reality by classification and qualification in order to render his environment usable, functional and operative. However, if reality remains unaffected by these attempts of categorization, then the underlying posture should be questioned. Such posture, stance, or attitude, although understandable in its objectives to *manage* reality and render it transparent as well as exploitable, underlies and motivates a perverted frame of mind and action, that leads to the opposite of its aspirations. The fixation on certainty by qualification and classification of what cannot be classified or qualified necessarily fails. The artificial creation of certainty and manageability by way of a rationalized categorization at first summons a myth of an ideal, qualified and classified world, initiating a parallel sphere of worship, institutionalized by the conception of professional parallel worlds with associated professionals such as lawyers and managers, both with their own parallel vocabulary and rituals. Here, institutions and parallel worlds are defined in accordance to similar patterns of dominance, in order to hopefully limit the structural uncertainty of a dynamic reality⁴. Behold, a valuable quest. If it were at all realistic.

This fixation on certainty suffers a double failure. On one hand it is adamantly clear that an apology for qualification as an assurance filter is futile, given its lack of impact on an indeterminate world, although one surely may show consideration for such endeavor. On the other hand, more importantly, it is of the essence to realize that this attempt in its most absolutist form renders people ever more dependent on their pursuit of certainty, which not only is to be considered as pointless and unrealizable, but furthermore as incompatible with reality as such, and thus as profoundly alienating. At most, one may contend that it remains defensible to provide mankind, in its yearning for certainty, with an instrument to that effect, yet its essence would have to be distrusted at once as well as linked

³ Deleuze, G., *Différence et répétition*, Seuil, Paris, 1969, rééd. Puf, 1997. According to Deleuze, the main task of philosophy is: "dégager l'événement", See also: Deleuze, G. and Guattari, F., *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris, 1991.

⁴ Foucault, M., *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966, rééd. 1990. See also: id., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975, p. 261-299.

to an ambition to cope with the dynamics of reality without having to qualify, classify and categorize. Such instances of qualification, classification and categorization would only prove allowable if they are not detrimental to our insight of the differential disposition of reality.

2. And that is quite simply not feasible in the context of contemporary legal thought and education. The former, proliferated and propagated by the latter, falls short in its effort to mirror or emulate a changed and changing reality effectively⁵. The idiosyncrasies of this dynamic reality have been imaginatively described by Derrida with the concept of *différance*⁶. Described indeed, since by substituting one character a more fitting *de(s)cription* of reality originated, illustrating dynamics as well as multiplicity. The amalgamation of deferral and difference shows how the interrelation of both concepts reflects the dynamics of reality. Although an intricate and multifaceted connection, lawyers will have to acknowledge the relation between these concepts and recognize that the reality of any particular case may never be brought to a standstill, nor can it ever be delineated, defined or definite. They will have to concede that any analysis of such case *necessarily* endorses dynamics as well as diversity, if an effective, *necessarily* dynamic, understanding of cases is to be achieved.

Contemporary lawyers on the other hand, in their lust for qualification, tend to locate and isolate cases, securing and immobilizing what cannot be fixed. Accordingly, in their fixation, they block and obstruct the way to the essence of their quest: the *truth* of the case. Dynamic for sure, such *truth* will only reveal itself as far as time and space are granted for an evolving context. Such *truth* is unavoidably dynamic, and any related concept of *certainty* will be as well, leading to an unyielding *Umwertung* of legal discourse. The insight that the quest for static certainty in contemporary legal thought inevitably collides with the essential volatility of reality and of the cases, will lead to a distinctive posture, stance or attitude, upholding the dynamic and evolving character of reality, and thus allowing for a more effective legal discourse.

⁵ On the problem of congruence, see: Flerackers, F., *Affective Legal Analysis. On the Resolution of Conflict*, Duncker & Humblot, Berlin, 2000, 212p.

⁶ Derrida, J., *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris, 1972.

3. Again, Derrida proves more than interesting, when he connects *différent* (difference) to *différend* (conflict). If the concept of difference can be seen as a reflection of the structurally dynamic disposition of reality, then the concept of conflict may help us to understand such dynamics more appropriately. Also, the relation between *différance* and *différend* demonstrates how both conflict and difference are associated with deferral and suspension, allowing for a non-negative and neutral perception of conflicts as indispensable components of a dynamic reality. If differences cannot be reduced and conflicts cannot be discarded or rationalized, then our lawyers will have to acknowledge their *découpage* of reality by way of disguised qualification. They will have to admit that reality is in continuous *realization*: always developing, always evolving, always dynamic, never static⁷. Hence, conflicts need not to be solved. Conflict resolution, as a synonym for *solving* conflicts, is an exponent of classic legal thought, related to the rationalizing and categorizing stance described above. Conflict resolution should never be simply understood as solution-driven. In fact, more effectively, the resolution of a conflict may resemble the resolution of a computer screen. The higher its resolution, the more detail a screen has. Moreover, such resolution should not be seen as static but as a dynamic image of a conflict's present situation. Conflicts are expressions of non-rationalizable differences, waiting to be directed or conducted by conflict directors, i.e. by a decisive new breed of lawyers, heralding their difference-related legal attitude instead of the rationalizing posture of old.

Undoubtedly, the apparent human desire for certainty, truth and solutions should not be passed over lightly. Doing so would lead to a form of radicalism, Deleuze and Derrida were accused of⁸. Human nature, in all its complexity, is to be scrutinized, not rationalized. And mankind's yearning for certainty is present in the entire human realm, with regard to the law, to jobs, to love etc. Hence, embracing the paradox (*para-doxa*) may provide a key to the problem. No denial, but an acceptance of the irreducible tension between differences: on one hand acknowledging man's own craving for certainty and on the other recognizing our powerlessness and the

⁷ See: Deleuze, G., and Guattari, F., o.c., heralding the dynamics of *evolving* against the discontinuity of a static moment.

⁸ Ferry, L. and Renaut, A., *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1985, p. 266.

failure of rationalization. And then, the quest for certainty and the acknowledgment of uncertainty join in as signifiers and as dynamic couple of significance or even meaning. They become the key to a dynamics of truth in a society where concepts such as certainty, truth and meaning are understood and exercised as non-static. The concept of dynamic certainty or truth in first instance may appear hopelessly postmodern and for sure highly susceptible. Yet it seems to be the only possible escape from the barren grounds of static fixation, spawn by infinite rationalization, definitely leading to an —admittedly— infertile postmodern concept of truth: a “chacun pour soi”, where all truths and convictions are interchangeable and truth has achieved the status of merchandise. Truth as a penultimate expression of the self. Evidently, this concept of truth is auto-destructive, a postmodern concept, not identifiable as truth, as much as a corresponding postmodern concept of certainty will never be effectively acknowledged as certainty.

4. But then how can truth and certainty be saved from the claws of a seemingly nihilist postmodern turmoil? Would there still be room left for a concept of truth or certainty in a multi-cultural, multi-moral, multi-individual society? Shouldn't we simply forgo the idea of shared values, truths, certainties? Or even, if from a rational point of view we could legalize these values and truths in the framework of international treaties and constitutions, would these texts then have any correlation with so-called *real* values and truths people share or could we plainly refer to the effects of public reason⁹ or the better argument¹⁰, hence to human reason, to embody the effectiveness of what we have written? Dare we indeed define mankind, in essence or evolution, as a rational species, on the basis of which these texts may be vested in view of their effectiveness?

Derrida is correct in criticizing our way of thought as *logocentric*. The emphasis on reason and language (since the Greek noun ‘logos’ hints at both) is even perilous, as it constructs a human capacity, leading to dehumanization. Again, the accomplishments of the Enlightenment need not be questioned, but its excesses surely deserve adjustment. A criticism of logocentric thought will help us to

⁹ Rawls, J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993, p. 172-179.

¹⁰ Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, 1981; also: id., *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp, Frankfurt, 1992.

understand why instances of rationalization in the writings of Rawls as well as Habermas, though rooted in the idea of social progress, prove to be inhuman because of their metaphysical (mis)representation of human nature. Evidently, the capacity of reason seems to allow mankind to surpass one's own individuality and build bridges towards fellow men. And surely that very same capacity, aided by language as a means of communication, admittedly brings most conflicts and cases in a social context to a seemingly effective solution, to an overlapping consensus¹¹, indeed. Yet clearly, logos and reason fall short in the presence of so-called *hard cases* such as abortion, euthanasia, free speech, when people do not straightforwardly disregard their competing, incompatible convictions. Moreover, when analyzing so-called *ordinary cases* and exploring instances of effective understanding or acceptance through reason or by way of argumentation, the promises of reason and logos often prove to be hollow: underneath the rationalized surface of a conflict's solution, most incompatible convictions simmer on and intensify and then wield their devastating effects. Thus reason, rationalized to such extent, is little more than varnish on canvas, with fluid colors under the surface, ready to mingle at the slightest movement.

Accordingly, one may criticize Habermas and Rawls on having disfigured a promising yet delicate instrument by way of rationalization. Or, in the words of Derrida: "ce sont les soi-disant philosophes, théoriciens et idéologues de la communication, du dialogue, du consensus, de l'univocité ou de la transparence, ... de la discussion et de l'échange, ce sont ceux qui le plus souvent se dispensent de lire et d'écouter attentivement l'autre, qui font preuve de précipitation et de dogmatisme."¹² Indeed, those are the dogmatists of rationalization, their writings filled with references to communication and reason, without any actual connection to legal or political practice. They are guilty of "contradiction performative", a criticism applicable to many a legal theorist's blind idolatry of the communicative paradigm. Communication and reason are the skeleton and spine of dogmatic legal thought. The perils of their fictional fixation as well as the accompanying performative contradiction should be

¹¹ This familiar concept from: Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, 1972, can be considered as a paradigm of contemporary legal thought. Yet, as stated above, it also serves as a conceptual paradigm of rationalization and logocentrism.

¹² Derrida, J., *Limited Inc.*, Galilée, Paris, 1990, p. 246-247.

denounced forthwith. Rationalizing the unreasonable by fixation or sublimation of reason, albeit directed towards commendable objectives such as legal certainty, is ever more destructive than the recognition of uncertainty. Such recognition is no simple acquiescence, but requires a change of attitude towards reality: “le problème n’est pas celui de dépasser les frontières de la raison, c’est de traverser vainqueur celles de la déraison: alors on peut parler de bonne santé mentale, même si tout finit mal.”¹³ There is no alternative. The multiplicity and dynamics of our environment necessarily translates into our attitude, posture or stance with regard to that reality. Hence, a fixation on the rationalization of logocentric thought only engenders nonsense.

5. For the law, a complete makeover is in order to adopt an attitude that still wields reason as an instrument, but with a complex and paradoxical twist. Classic reason, as we have grown to know and use it, tends to distort and fixate the relation between man and reality, between legal subject and fact. It would be, nonetheless, futile to conclude that reason has reached its downfall. Yet while cherishing the rightful realizations of Enlightenment, man should acknowledge the confines of his instrument and apprehend that a rationalized as well as rationalizing perspective on law, reality and society leads to more insanity instead of (legal) certainty. Accordingly, he will understand that only an paradoxical perception of certainty, matching the dynamics of reality, may effectively endorse social and legal discourse. Finally, such insight necessitates a paradoxical image of the self, favoring dynamics above stability, multiplicity above unicity, difference above identity. Not as an expression of preference, but out of pure necessity, in view of reality’s disposition. Connecting to reality as it *is*, or *becomes*, or *is evolving*, hence requires an attitude, able to *realize* this connection.

The same argument refrains legal theorists from merely engaging in generalities, the way many a philosopher clings onto representational thought. By means of generalizing representation, legal philosophers and theorists try to escape the dynamics of reality, yet in vain. But although philosophers will make few victims while entertaining such train of thought, legal theorists and lawyers are to be banned from even considering it, as their attitude is directly re-

¹³ Deleuze, G., *Critique et Clinique*, Minuit, Paris, 1993. The concepts of *multiplicité* and *devenir* are described as ways to more effectively cope with reality or *l’événement*. See also: Deleuze, G., *Différence et répétition*, note 3, supra.

lated to the effectiveness of their province. Since legal effectiveness is to be heralded as main aspiration of any legal theorist and practitioner, lawyers will have to adapt their professional attitude to the reality surrounding them, i.e. a dynamic, moving, changing, complex, multiple, manifold reality, that cannot be simplified, generalized or rationalized.

6. This intricate perspective on reality markedly leads to a highly unusual and renewing legal attitude. If a lawyer still aims at getting grip or grasp on reality, as classic vocabulary would put it, then he will have to adjust his professional attitude as close as possible to its characteristics. Firstly, his education will have to move him on the verge of reality's intricacies, in order to allow him to experience and appreciate the multiplicity and dynamics of conflicts and cases at hand. Such attitude breaks free from classic representation, from fixation and generalization, opening up to a dynamic understanding of the way human interaction develops and evolves. Even if lawyers would then still categorize instances of human interaction by way of dogmatist rationalization, no harm is done, as long as such dogmatism is recognized as a professional strategy and given its procedural place. Dogmatism is not perilous if applied within its technical confines. Conceivably, dogmatism may even serve as a paradigm of representational thought and thus structurally enhance legal discourse, only if lawyers are aware of the perils of rationalization and if they acknowledge its deformation of reality. Consequently, he will regard his dogmatist constructs as temporal and artificial simplifications of reality, contrasting contemporary legal discourse's depiction of legal dogmatics as a descriptive representational model, mirroring reality. Hence, contemporary lawyers omit context as well as subtext, blinded by dogmatism's *découpage*, and ostensibly adhere to a static, homogeneous, rationalized environment.

7. Here again, mankind's craving for an effective concept of truth or certainty comes to the fore. As argued, the mere existence of this yearning validates our continuing concern. After postmodernity's havoc, would there still be room for such concept? Should not the equalization between truth and one's conviction be considered as a form of conceptual suicide? Not necessarily. In line with a different breed of reason, i.e. *affective* reason, as solely viable alternative for a rationalized as well as rationalizing logocentrism¹⁴, social and legal

¹⁴ See also: Toulmin, S., *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge, 2001.

discourse may open up to an interactive and affective concept of certainty or truth. In comparison to a conviction, such truth shares its affective effect. However, in order to separate truth from conviction, this effect necessarily transcends the individual. In relation to uncertainty, affective certainty shares the dynamics of the unresolved, of the ambivalent, of that which is still *evolving* (Deleuze). This espousal and embracing of the paradox is a unique opportunity to uphold a concept of truth or certainty in an altering and shifting world. Implementing certainty as a dynamic concept will only be feasible if the person operating this approach is capable of incorporating the paradox between movement and rest, allowing movement to engender rest and allowing rest to engender movement, without ever allowing one or the other to recede. The tension between both is never discharged or transcended, as interpersonal differences and conflicts are never to be resolved. They may however be temporarily managed, awaiting continuous alteration and change. Similarly, in legal thought, the dynamic feature of reality is paradoxically coupled with its static counterpart in order to comprehend the intricacies of law. Law, effective law, originates from the paradoxical tension between rest and movement, between stability and dynamics, between truth and conviction, between certainty and qualm. The preconditions of this contradictory posture or attitude are considerable: an interactive practice and a location (*locus*) for such practice to occur; and a dynamic matrix or grid (*processus*) as a change-related framework¹⁵. Above all, however, a subject is required, whose subjectivity is not objectified. Legal subjects are incessantly inquisitive and they are aware of such condition as a result of their essentially paradoxical existence, craving for a certainty they knowingly will never accomplish. Moreover, realizing that the only certainty they will ever come to value, will inevitably be dynamic.

9. Concludingly, the eternal return of difference and conflict may very well be confirmed as essential to the human condition and to our understanding of law as a means to affectively direct society.

Rationalized stability inevitably remains fictitious and the complex reality of cases cannot be reduced to a generalized system of rules. Each case not only is unique, but at the same time multiple

¹⁵ Such processus will enable mankind to come within reach of the multiplicity of reality. See: *le texte-rhizome* (Deleuze): “Nous écrivons ce livre comme un rhizome. Nous l’avons composé de plateaux. ... Chaque plateau peut être lu à n’importe quelle place et mis en rapport avec n’importe quel autre.” Deleuze, G. and Guattari, F., *Mille Plateaux*, Minuit, Paris, 1980, rééd. 1997.

as well as continuously evolving. Even in recurrence or repetition, we recognize difference above resemblance, as we distinguish and acknowledge that what diverges, that what is different. Hence, lawyers, as princes of difference and interaction, in their æffective analysis of conflicts, scrutinize the legal æffectivity of cases and analyze the underlying difference-affectors of conflict positions, as these affectors influence (*affect*) the parties at hand in assuming or leaving particular conflict positions. Then, potential legal interventions are analyzed in view of their æffective quality, by interactively examining how these interventions may provide answers or affective effects with regard to the analyzed affectors.

This æffective attitude in legal analysis can only be put into operation through interactive practice. If difference and conflict are indeed irreducible, then any attitude of thought or analysis may only be effective if the dynamics of interaction are fully endorsed. Interaction conclusively proves to be the forum of choice for truth creation. Through interaction, mankind seems to be able to generate a concept of meaning that, notwithstanding postmodernism, lives up to a dynamic, yet defensible notion of truth. Surely, the classic archeological notion of truth is far gone and its postmodern successor failed in every aspect. Yet now, interaction allows us to engender instances of truth and certainty, by way of juxtaposition and concurrence, directed by conflict conductors. For it is interaction itself, at the heart of æffective law, conducted by lawyers as directors of conflict, donning their newly acquired æffective attitude. Lawyers direct the interaction of conflicting parties by æffectively analyzing the effects of dynamic conflict affectors as well as the effects of different interactions on these affectors and the related conflict positions. Through such interaction, an æffective concept of truth and certainty is generated, surpassing the individual because of its affective effect on the parties at hand. For that reason, this concept of truth and certainty is highly effective, as it wields its indispensable effect, while at the same time remaining interactive and dynamic. Or, as Deleuze puts it: “il n’y a que des mots inexacts pour désigner des choses exactement”¹⁶. Definitely, rules are not conceptually compatible with cases. The application of a legal norm to a case is not only complex, but impossible. Only in and through interaction between parties will lawyers succeed in directing the dynamics of conflict affectors by way of an æffective attitude in order to generate

¹⁶ Deleuze, G. and Parnet, C., *Dialogues*, Flammarion, Paris, 1977.

legal meaning, truth and even certainty. As such, nor legal meaning nor legal certainty even remotely refer to the rationalized constructs of classic legal thought. Hence, legal education opens the way to a new definition of meaningful legal analysis as a reflection of human interaction.

10. As for legal education, the suggested ICI-attitude builds on an interactive, case-driven and interdisciplinary approach. Such attitude, aimed at coping with the irreducible complexity of reality, uses interaction as its format for the generation of meaning and the creation of a dynamic framework. This format is driven by the multifarious reality of cases and not by a superstructure of rules. Accordingly, no rigid disciplinary partitions of reality are endorsed. The ICI-approach has already been implemented in courses such as Law and Conflict Analysis (KU Brussels Faculty of Law). Students learn to analyze the actors and affectors of a particular case, interact with each other through a dedicated ICT-application facilitating virtual experience, in order to conclusively evaluate the possible gains of particular legal solutions with regard to *æffectivity*.

One may argue that this interactive attitude be taught to all academics or even to every citizen¹⁷, in order to acquaint them with difference or conflict. On the other hand, lawyers may be educated as paradigmatic negotiators and mediators, as they ideally combine knowledge of the law with a conflict-related attitude and experience. Law as a paradigm of difference and interaction: if Derrida is right, lawyers could be the (*æffective*) philosophers of the 21st century. Hence, negotiation and mediation training may provide contemporary legal thinking with a necessary interactive format for legal education and practice, as a means to pursue and uphold legal effectiveness.

¹⁷ Unger, R., *The Self Awakened: Pragmatism Unbound*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

Post-Imperial Displacement and the Construction of Cultural Identity in the Postcolonial British Novel

Angela Stănescu

Drawing together the multicultural strands interweaving the work of V. S. Naipaul, Salman Rushdie, Kazuo Ishiguro and Timothy Mo under the knotty concept of displacement is a daunting undertaking, due to the complex correlations needed in order to bring together the widely diverse geographical, historical and cultural locations which these writers represent. The present study attempts to probe into the wealth of discourses, images, motifs and metaphors which coalesce into the aesthetic of displacement governing their representations of the multiple worlds inhabited by postcolonial identity.

The unifying assumption underlying this thematic analysis is that displacement is the central experience which shapes the personal and collective histories of their protagonists. The key tropes and motifs of their novels are subsumed to a representation of existence as a perpetual, arduous and often unfulfilling quest for cohesion and coherence between self and space, for a mental space where identity and belonging concur in securing the unity of subjectivity.

The representation of displacement in the fiction of these four novelists is not confined to a defeatist dramatisation of dislocating experiences. It engages the complex cross-cultural negotiations of individuals yearning for 'contiguity, a congruence with locale and geography, continuity in space', who sally forth in the world in search of 'homes, belonging, a place to call their own, a spiritual possession or repossession of the landscapes in which they [find] themselves' (Boehmer 186). Their poetic of displacement has been examined through the optic of postcolonial theory and criticism, as a response to the 'colonial state of bereavement', frequently evoked 'in terms of orphanhood or urchinhood, bastardy, metaphors underscoring the loss of communal moorings, the destruction of an essential umbilical cord with history' (Boehmer 190). The inherent mood of historical apostasy pervading their novels is always accompanied by constructive efforts at replacement, at 'historical retrievals' of cultural identities displaced by colonialism. For those whose sense of identity has been unsettled by the embroilments of the empire, the pressing need to revise and rewrite the past is counterweighed by the

urge to inscribe a re-location of identity in the present and future. In all the novels discussed, such quests for the meaning of cultural identity are both literally and figuratively enacted through actual and imaginative journeys through the mindscapes of memory and fantasy and the alien space of migration. The characters' vagaries on the routes of fantasy, historical and literary excavations, and actual geographic and cultural re-location are mapped out in a spiritual and experiential itinerary meant to identify and redefine symbolic and literal points of departure, arrival and return which coalesce into a spiritual geography of postcoloniality.

If colonial writing is essentially bound up with the motif of travel, discovery and conquest, postcolonial writing replicates this model through its inverted journeys from the periphery to the centre of the empire, which constitute a mass phenomenon of postcolonial migration. Thus, the canon of imperial literature is challenged by an emblematic new species, which Elleke Boehmer aptly calls 'the postcolonial journeying tale', whose multiplicitous geographic and cultural locations and itineraries are inscribed in 'an overarching metanarrative of *journeying* and *return*' (Boehmer 199). The theme of displacement, which riddles these postcolonial tales of migration and exile, is a reworking (from a historicised and politicised perspective) of the stock motif of life as a journey. In the novels of Naim Paul, Rushdie, Mo and Ishiguro, this motif of the journey through life is figured through the archetypal epic of the rite of passage or voyage of initiation, the picaresque, the quest romance, the adventure tale, the Bildungsroman, Künstlerroman or the dystopia of exilic confinement. Prevalent among these formal preferences remains the idiosyncratic, postcolonial version of the eighteenth century European model of the novel of growth and becoming, or Bildungsroman. The heroes of these historically and culturally defined (auto) biographies traverse symbolic, and often traumatic 'episodes in the greater narrative of journeying: the idyllic childhood and the dawn of self-consciousness; or, the time following, of severance and departure, and the loss of roots, home or motherland' (Boehmer 200). These postcolonial narratives of experience and becoming consist in 'tales of wandering, migration, exile and banishment' (Boehmer 200), in which the cross-cultural adventure is equated not only with a lesson of survival, but with a model of self-discovery and moral enlightenment.

In these novelists' post-imperial fables of departure, arrival and return, of intercultural journeys crisscrossing continents and is-

lands of the mind, the postcolonial condition is dramatised in terms of a ‘larger narrative of wandering and displacement that embraces their entire *oeuvre*’ (Boehmer 200). The work of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro instantiates Boehmer’s argument that the ‘novels of postcolonial migration – ‘extra-territorial’ tales of straddling different cultural worlds – have so proliferated as to have formed a distinct genre within post-independence writing’ (Boehmer 200). The motif of territorial and cultural transplantation and conquest is also inverted in what Rushdie calls the ‘migrant tales’ of postcoloniality, which figure the reversed conquest and colonisation of the centre, enacted by postcolonial migration. But the true conquest effected by their project of ‘decolonising the mind’ resides in their inverted act of cultural displacement, by which they claim and open their own window in the Jamesian house of fiction, where these authors eventually find their true home. Boehmer astutely describes this emblematic, symbolic conquest and colonisation of English Literature, Empire’s most efficient instrument of cultural domination:

[Postcolonial novelists] have managed, through a process of mass imaginative appropriation, to hijack one of the defining stories of imperial expansion: the traveller’s tale the voyage into mystery, to the heart of darkness. Tales of occupation and settlement plotted from the colonial centre to the colonies have been supplanted by journeys from the hinterland to the city [where]...the postcolonial quest seeks mastery not in the first instance over land or other peoples, but of history and self (Boehmer 201-2).

The argument above insightfully captures the process by which the postcolonial novel seeks to displace the dystopia of subalternity and periphery by the utopia of empowerment and centrality.

This study has attempted to deconstruct the idea of displacement in the fiction of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro through the optic of the utopian and dystopian impulses which determine the colonial experience of cultural space. Both coloniser and colonised are bound together in the double pull of utopian and dystopian imaginings and projections of space and culture. For the colonial subject, the predicament of actual or existential displacement is in itself a dystopian experience, which is made bearable by utopian dreams of an ideal space. The phenomena of spatial and psychic displacement are triggered by the dystopian experience of actuality, counteracted

by the utopian projections of ideality. Migration itself is motivated by utopian dreams of escape to an idealised centre, of liberation from the dystopian space of the margin. However, the experience of migration is ambivalently construed in both its positive and negative potentialities, as either the utopia of flight and escape to an ideal space, or as the dystopia of exile, banishment, homelessness, shipwreck, imprisonment, marginality, minority status, non-entity. This analysis identifies several operational categories of utopian and dystopian constructs underlying the treatment of displacement in the novels under discussion: the utopia/dystopia of space and home, and socio-cultural and historical utopia/dystopia.

Contiguous with the overriding theme of displacement are the themes of identity and marginality, which this study examines through the proposed terms of displaced, misplaced, marginal, utopian and dystopian identity. The construction of identity as figured in the novels analysed is regarded as a displacement of colonialist myths and stereotypes about the native colonial cultures and their endemic inferiority. These postcolonial tales of displacement, bereavement and loss constitute the response of the margin to the fables of colonial identity persisting in the aftermath of the empire, against which they articulate a dialogical counter-discourse, intended to engage the post-imperial world from the standpoint of the displaced and marginalised. This perspective might seem inapplicable to Ishiguro, who is not directly affected by the colonial experience of history which conditions the outlook of Naipaul, Rushdie and Mo. However, even if his fiction does not evince the typically postcolonial concerns and sensitivity of the paradigmatic postcolonial tale, he is equally preoccupied with the issues of post-imperial cultures such as Britain and Japan, as well as with reflecting the changing images and discourses of Britishness. A better and more inclusive angle of approach would be to say that his fiction, like that of the postcolonial novelists with whom he is often associated, confronts its predominantly Western readership with what Steven Connor terms as an 'outside-in' perspective, by which Anglo-centric myths of inside and outside become subject to critical scrutiny and redefinition. However, their symbolic displacement of traditional myths of centre and margin, though often performed from a position of oppositionality to colonialist hegemonic discourses, steers clear of the extremist overtones of aggressive postcolonial ideologies and nationalism. The constructive dialogism of their novels eschews the 'warring dichotomy' installed by theories of the postcolonial which

proclaim that we ‘have on the one hand postcolonial subversion and plenitude, on the other, the single-voiced authority of colonial writing’ (Boehmer 4).

Such subversions, whether conveyed by piercing shafts of irony or diffused through the filter of an unmistakably benign humour, are operated by means of oblique techniques of indirection and understatement. These novelists’ dramatisations of colonial and postcolonial displacements do not erupt in the militant overtones of nationalistic radicalism, being rather atoned by a lucid, relativistic reflectivity which, while exhibiting what Naipaul calls the raw nerves of the ex-colonial or migrant, scrutinises new modes of being and dwelling in the world. More often than not, the migrant tale commences as a negating gesture, which turns into a literature of affirmation. The theme of identity as figured in these tales also lends itself to an interpretation founded on the experiential and generic categories of utopia and dystopia, bound together in a continuum of mutual metamorphosis. The dystopia of the self, inherent in the fear of non-entity of marginal individuals, is constantly averted and displaced by the utopia of an ideal identity, be it national, racial, cultural or hybrid. Sometimes the utopian fantasy of identity is mistaken for reality, which leads to aberrant forms of self-delusion and repression, which affect most of the characters of Naipaul, Rushdie and Ishiguro. Their novels invariably equate dystopia with monologic identity and systems of belief, proclaiming the dialogical, hybrid identity as a prolific and potentially empowering utopian aspiration. Thus, it can be argued that their representations of identity are, as in the case of displacement, informed by the dialectic relation between utopian and dystopian images of selfhood.

In the novels of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro, the forging of postcolonial subjectivity and identity involves remapping the world and re-inscribing its history by transcending the old binaries of division and moving towards the inclusive vision of a shared, inherently human vulnerability to the displacements inflicted by historical change. Equally concerned with ‘how newness enters the world’, as Rushdie put it, these four novelists envision what Ben Okri calls the ‘literature of the new ascendant spirit’, which heralds ‘the entry of once-colonized Others into the West’ in a multi-voiced ‘story of the making of the globalized culture of the late twentieth century’ (Boehmer 7). These plural, polyphonic stories of postcoloniality and postmodernity demonstrate metaphorically that newness enters the world when the universally human transgresses and

transcends the imaginary boundaries of alterity and difference in an epiphany of shared spaces, geographies, histories and cultures. As if echoing Ishiguro's dramatisations of the eternally human search for consolation, the tales of Naipaul, Rushdie and Mo assuage the 'emotional arena' of history and exorcise its bitter memories by creating a pervasive sense of things going on. In their literary and historical syntheses, Bhabha sees the reconciliation between Self, Other, and a shared world:

When historical visibility has faded, when the present tense of testimony loses its power to arrest, then the displacements of memory and the indirections of art offer us the image of our psychic survival. To live in the unhomely world, to find its ambivalences and ambiguities enacted in the house of fiction, or its sundering and splitting performed in the work of art, is also to affirm a profound desire for social solidarity (Bhabha 27).

These thoughts conjure up Henry James's celebration of the 'house of fiction' at the turn of the 20th century. His hopefulness about its future plenitude strikes us as a fulfilled prophesy. Were he able to contemplate his legacy today, he might not be surprised at his prescience, yet he could be somewhat awed by the accommodating capaciousness of today's house of multicultural fiction.

This hybrid house of British fiction epitomises the hybridising agency of postcolonial writing. This study argues that the theme of cultural hybridity is inseparable from and complementary to the theme of cultural displacement. Hybrid identity – the dynamically constructed upshot of the cultural cross-fertilisation inherent in the dramatic crossovers and embroilments of the (post)colonial experience – is the central concept of identity explored in postcolonial fiction. This assumption constitutes both the premise and the conclusion of the present study, which explores the issue of cultural hybridity in the work of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro. Their exploration of cultural identity, whether located East or West, in the Old and New, First and Third worlds, relies on the belief that the multiple strands of colonial history interweave into new patterns of subjectivity and multiple cultural affiliation.

Their novels represent communities and individuals who recognise their mongrelised self-image in the palimpsests of the cultural inscriptions of colonialism and decolonisation. Utopian fantasies of pure origins and cultural purity and authenticity are demy-

thologised as vain orthodoxies, which confuse rather than illuminate the postcolonial search for roots and a salutary sense of identity. For the postcolonial subject, the past of ancestral tradition is as much a foreign country as the disorienting present of the migrant's journey. Self-definition, if it is to be successfully achieved, must be located on the middle ground between rootedness and uprooting, origin and destination, departure and arrival. In other words, the location of identity is posited in the interstitial spatiality and temporality of cultural intersection and synthesis. These novelists' transcriptions of individual and collective constructions of identity warn against the dangers of extreme positions. Cultural purisms and fundamentalisms are regarded to be as unnatural as the self-denying versatility of acculturation or assimilation. Conversely, Naipaul's indiscriminating *mimic men* or Rushdie's devout *chamchas* are as susceptible to the fallacy of identity as those who uphold monologic myths of cultural purity or authenticity. Genuine freedom is attained only in the in-between space of biculturalism, which Mo calls 'the still point of equilibrium'.

Notwithstanding his vilification of Empire's legacy of 'taint', 'corruption' and 'self-violation', Naipaul suggests that, while colonial mimicry can breed self-falsification or ultimate acculturation, it also furthers the community's emergence out of the socio-historical stasis in the Caribbean space. Mimicry also means learning to orient oneself in the 'wide world' and overcome the sense of being forlorn in the marginality of the 'island'. The self's habitation of the in-between can ultimately mean having the best of both worlds, as the balance of hybridity precludes unilateral identification with either side. Rushdie is equally wary of the pitfall of cultural extremism, which he dramatises through his dichotomous metaphors of identity. In his game of interchangeable binaries and Manichean ambiguities, the orthodoxy of oneness always mars those who embrace it, whether it be the purity of race, ethnicity, nationalism, philosophy or religion. What Rushdie calls the 'absolutism of the pure' is equated with the spectre of the apocalypse. In Rushdie's fictional ontology, salvation resides in cross-cultural compromise and melange, in dialogical, plural, polyphonic worlds and identities. However, Rushdie questions all finite truths and envelops all cultural pronouncements in the shadow of doubt, a strategy which represents in itself a metaphor of the hybrid, provisional truths of cultural myths.

Timothy Mo similarly equates hybridity and interstitial identity with survival. For the dislocated migrant, cultural rigidity results in

alienation not only from one's host society, but also, paradoxically, from one's own culture, which is artificially practised in a futile attempt to replicate a familiar reality in an alien environment. His comic vision of the awkward negotiations between received knowledge and intercultural discoveries is, nonetheless, informed by a deeply empathic understanding of the vagaries of the self in finding its centre of balance. His amused, ironic representations of inter- and intra-cultural disorientation are permeated by warm, at times lyrical undertones of compassion. The condition of hybridity, construed as a pre-requisite for survival and a principle of inner order, is celebrated through metaphors of elemental integration and dualism underlying Chinese wisdom – the complementariness of *yin* and *yang*, sour sweet, or the dual process of 'veering to the extremes and then finding the still point of equilibrium'. The Chinese restaurant itself becomes a metaphor of cultural exchange and traffic – the exchange and sharing of food. Ishiguro's protagonists are equally marred by their monologic frames of mind. In their single-minded pursuit of their misguided ideal of good, they are blinded to alternative models of thinking and imagining the world. Their singleness of purpose and belief is an instantiation of Rushdie's image of the 'unbending' idea. The freedom of a dialogic, hybrid spirit is associated with humanity's lost innocence, which can be rediscovered in the completeness of childhood or in the utopia of enlightened mongrelism. In Ishiguro's novels, the rediscovery of our plural imagination is only possible through the return to the inclusive, integrative grace of childhood innocence.

Irrespective of their culturally specific illustrations and treatment of cultural hybridization and hybrid identity, envisioned as the defining human condition in the context of postmodernity and postcoloniality, the main value of the work of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro resides not only in portraying the universally human reality of historically constructed identities, but also in their implicit redefinition of the concept of Englishness. They project an image of Englishness reconciled with its intercontinental, globalising history, much of which 'happened overseas', as Rushdie's Whisky Sisodia memorably put it in *The Satanic Verses*. Even more importantly, they hail a new Britishness, consciously assuming the hybridity of its multiethnic, multicultural society. Their post-imperial fictions have confronted British society with the mirror image of its hybridised physiognomy and spirit, and have sensitised their public to the protean, multivoiced novel, which 'felt less like the fiction of a communal

and agreed culture than the fiction of multiplying cultures, each adding to the sea of stories and shaping new myths about what Britain and British fiction could be' (Bradbury 462).

Another thesis advanced by the present study is that the literary discourses of the postcolonial and the postmodern engage history in strikingly similar modes, which evince a shared vision and treatment of historical knowledge and discourses. Although these two theoretical literary constructs are often seen as representing different, even opposed sensitivities, ideological biases and political agendas, they converge in their sceptical, ironic deconstruction of totalising, monolithic systems of thought and cultural representations. Post-colonialism is defined as more politically engaged and specifically targeted, by virtue of its oppositional relation to hegemonic Western epistemologies and Orientalist cultural stereotypes. Its literary project is regarded to be essentially recuperative, envisaging the de-centring of Eurocentric colonial or neo-colonial hegemonic discourses. However, as Hutcheon has convincingly argued, the postmodern novel evinces similar oppositional impulses, subverting received dogmas of thought and demythologizing influential Western myths – the rationality of the Enlightenment, European nationalism, liberal humanism. Both postcolonial and postmodern writings challenge the historical meta-narratives of the past by disingenuously incorporating them only in order to subvert their claims to validity. The specific ideological, political and aesthetic rationales of these two overlapping paradigms are conflated through the hybrid novelistic genre theorised by Linda Hutcheon as historiographic metafiction.

This analysis is based on the argument that the novels of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro live on the borderline between postcolonial chagrin and postmodern subversion. Their metafictional narratives are often framed by the perspective of a self-conscious, disabused, unreliable, iconoclastic, and pervasively subversive narrator. For instance, Naipaul undercuts the authority of historical, ethnographic, anthropological, or literary texts by exposing their inherently contextual, ideological nature. His use of literary and historical intertexts related to ancient and modern empires reveal the strategic potential of textuality to serve as an ideological weapon. In *A Bend in the River* he demonstrates how a phrase from Virgil's foundational epic of Rome can be reworked and perverted so as to justify the European colonial project, and how history can be corrupted and appropriated by ideological manoeuvring. Rushdie similarly warns against the corruptions of textuality, used to legitimise ideological

revisions of cultural history or to sanction the ascendancy of theocratic or autocratic regimes and justify their spiritual and political oppression. His idiosyncratic use of magic realism is rationalised by his contention that fictional realism can no longer encompass the proliferating surreality of the real. Ishiguro's narrators also strive to negotiate their way out of the contentious ideologies of past and present, while ingenuously rationalising the hegemonic nationalisms which turn the wheel of history in the name of utopias, bound to metamorphose into dystopias. Mo ironically compares and contrasts the discourses of both nationalism and neo-imperialism, dissecting the mechanisms by which the interests of global capital and neo-colonial agendas reclaim their portions of the world, much as colonialism once did. Most of the postcolonial novels of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro meet the thematic, discursive and formal criteria of the postmodern novel in general and historiographic metafiction in particular. In deconstructing the textuality of history, they highlight the instrumental role of language and discourse in the creation of history.

The disabused scepticism of their novels is also emblematic of the typically postmodern distrust of historical, social or political utopias. More often than not, their fiction debunks the sham of utopian ideological systems such as imperialism, nationalism, socialism, communism, religion, fundamentalism or secularism, and also dramatises the process by which these utopias degenerate into dystopia. Their representations of postcolonial nationalistic politics in the Third World demonstrate how the ideals of freedom, decolonisation and cultural purity and authenticity can breed totalitarian regimes, autocratic or theocratic despotism and other forms of spiritual oppression. Such novels fit the generic category of political dystopia, in that the social and political critique they envisage is complemented by an atmosphere of social alienation, surreal absurdity, despair and the intimation of the apocalypse. Both Naipaul and Mo have often been accused of promoting a vision of Third World apocalypticism. Mo's canvases of historical dystopia in *An Insular Possession* and *The Redundancy of Courage*, as well as Ishiguro's understated, but potent evocations of the atomic holocaust can also be categorised as instances of dystopian fiction. The prevalently dystopian imagination of the postcolonial novel also circumscribes it to the postmodernist canon, similarly riddled by the atmosphere and experience of dystopia. The postcolonial novelist's dystopian discourse could be described by the alternative term of 'historiographic dystopia'.

In her analysis of the dystopian imaginary of postmodern or 'Desperado literature', Lidia Vianu identifies features which also characterise the postcolonial writer's vision of post-decolonisation orthodoxies, represented as the uncanny customisation of dystopia and the spectre of the apocalypse: 'the dystopia begins insidiously, with a defamiliarization of the familiar. The familiar present, exaggerated and blackened, is projected into future indeterminacy' (Vianu 2006: 18). For the characters of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro, the experience of the absurd as everyday reality becomes, paradoxically, a condition of normalcy, in which the familiarisation with the surreal is a prerequisite of survival: 'In a nightmarish, yet very real world, heroes live naturally' (Vianu 18). However, while postmodern 'dystopias are copiously inventive of non-experience' and the author 'imagines frantically' (Vianu 19), these postcolonial dystopias fictionalise the surreal reality of actual history, replicating the lived experience of oppressive, monologic despotisms. Through the variety of their images and discourses, these novels illustrate versions of Vianu's categories of dystopia: 'political...moral and philosophical...apocalyptic' or cautionary tales about 'the crisis of civilization' in which 'death [is] used as food for further life' (Vianu 19).

However, according to the underlying dialectic of their vision, the dystopian novels of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro also demonstrate that human survival of the horror of dystopia breeds an ingenuous sense of wonder at the resourcefulness of the spirit to dream the utopia of a better life. As Vianu argues, in the ontology and aesthetics of the postmodern (and postcolonial) novel, 'the dystopia becomes an apology of life, a kind of life that knows no border between beautiful and ugly, a life in which mere existence (it is irrelevant to call it good or bad) counts' (Vianu 19). Because, paradoxically, dystopia, too, advances our knowledge of the human by pushing it to the limits of the imaginable: 'From defamiliarization, through imagination, the reader comes to accept a multitude of alien worlds...and his mind practises survival in this way' (Vianu 19-20). The postcolonial author's experience of cultural and existential duality inherently determines the shiftiness of his vision of both utopia and dystopia. Due to his historically and culturally induced versatility, he epitomises the hybrid brand of what Vianu calls 'the Desperado author', who always 'finds his way across despair (despair of existence, or creation), towards hope', since, maybe more than any other postmodern spirit, the postcolonial artist of the floating world

is possessed of a migrant, translated, mutant mind which really 'is a mind in progress, ceaselessly discovering new literary and even existential modes' (Vianu 20).

Apart from the subversion and iconoclasm exacerbated by dystopia, the postcolonial fiction of Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro shares other features with the politics and aesthetics of the postmodern novel. Their novels deploy not only metafictional strategies of self-reflexivity, self-doubt, self-irony, but most of the techniques identified by Hutcheon as staple postmodern devices, which also characterise historiographic metafiction: irony, parody, satire, pastiche, intertextuality, ancient and modern mythologies; the blend of different discourses, styles and registers; collages of journalism, historical documents, paratextual features; images from other artistic media such as the cinema, painting, photography, architecture and music; formal, discursive and linguistic mixtures and syncretism. In other words, the novel itself becomes a historically moulded artefact and an icon of postcolonial and postmodern hybridization of cultures. Both historical and fictional texts are exposed as ideologically determined linguistic and discursive constructs.

As an inherently political medium, as Hutcheon defines it, the historiographic metafiction produced by these metropolitan, international writers is primarily meant to raise public awareness by addressing the complex issues confronting the global public forum. Hutcheon observes that 'historiographic metafiction's emphasis on its enunciative situation – text, producer, receiver, historical, and social context – reinstalls a kind of (very problematic) communal project' (Hutcheon 115). All the novels examined in this study are based on this reading contract, inviting the reader's participation in a 'communal project' of historical and cultural discovery. Such novels invert Streuvers argument that 'history evokes testing behavior in reception... [and] requires an author-reader contract that stipulates investigative equity', while in historical novels 'the author-reader contract denies the reader participation in the communal project' (Streuvers, quoted in Hutcheon 115). The reverse is true for Naipaul, Rushdie, Mo and Ishiguro, whose texts, far from denying our 'participation in the communal project', are founded on implicit or explicit reading contracts which constantly challenge our receptive behaviour and do not only stipulate, but stimulate the reader's investigative equity.

La philosophie face aux sciences, à la politique et à ses pouvoirs de communication

Jean-Pierre Cléro en dialogue avec Pompiliu Alexandru

Pompiliu Alexandru: Pour commencer, Monsieur Cléro, pouvez-vous nous dire quelque chose sur votre enfance, sur les traces de votre vie qui vous ont conduit vers la philosophie?

Jean-Pierre Cléro: J'étais l'aîné d'une famille de sept enfants; mon père était cheminot et mes parents vivaient assez pauvrement au sortir de la guerre au cours de laquelle mon père avait été prisonnier en Allemagne pendant cinq ans. Vivant à la campagne, j'ai dû être envoyé au lycée de la ville la plus proche qui était Evreux où j'étais interne. Puis, quelques années plus tard, j'étais de nouveau interne à l'Ecole Normale de Rouen, de Caen, puis au Lycée Henri IV de Paris. Le parcours à travers des établissements où j'étais interne a sans doute favorisé la lecture et la réflexion solitaire qui a pris la forme de la philosophie. Le premier choc de la rencontre avec la philosophie a eu lieu vers quatorze ou quinze ans, lorsque mon père m'a offert les *Pensées* de Pascal (dans l'édition Garnier), puis le *Traité du désespoir* de Kierkegaard, *Par delà le Bien et le Mal* de Nietzsche et *Le mythe de Sisyphe* de Camus. Le goût des idées m'est venu à travers ces ouvrages qui ont été achetés dans des éditions de poche. Ensuite des maîtres de philosophie m'ont puissamment aidé. M. Touyarot à Caen m'a initié à la philosophie comme démarche rigoureuse, en Terminale; puis M. Bloch au Lycée Henry IV; enfin la rencontre avec A. Philonenko a été décisive pour mon avenir et presque ma vocation philosophique.

Je ne serai pas tout à fait juste si je ne mentionnai les discussions que j'ai eues, étant jeune avec mon père et qui portaient essentiellement sur des questions de religion; de plus, mes parents faisaient une entière confiance à l'institution de l'école, si bien que je me suis livré aux travaux scolaires sans aucune réticence. Je dois presque tout ce que je sais à l'école.

P.A.: Quels sont les personnages qui vous ont orienté vers la destinée philosophique? Avez-vous encore des «héros» aujourd'hui?

Avez-vous jamais eu de tels héros dans votre vie?

J.-P. C.: Ces personnages qui m'ont marqué viennent d'être cités: M. Touyarot, M. Bloch (dont j'admiraits la beauté du discours toujours fait sans aucune note), A. Philonenko (qui m'a appris les rudiments de l'Idéalisme allemand et qui a guidé mon travail de maîtrise qui portait sur «Le concept de *temps* dans la philosophie de Hegel»), auxquels il faut ajouter Mme Carrive, Mme Brykman; mon premier directeur de thèse (de doctorat), M. O. Bloch; mon second directeur de thèse (thèse d'habilitation), D. Deleule. Ils furent, pour moi, des maîtres au moins pendant plusieurs segments de mes études, parfois quelques mois, parfois plusieurs années.

Les héros que je vénère aujourd'hui sont des auteurs de littérature, de philosophie, de musique, de peintures, d'architecture, des mathématiciens, des médecins (que je fréquente pour des raisons professionnelles, puisque je m'intéresse très vivement à l'éthique médicale depuis une dizaine d'années, mais aussi pour des raisons de maladie), bref de tous les arts que, pendant longtemps, on a appelé libéraux. Très peu de ces héros sont vivants; je les lis, je regarde leurs œuvres, mais ils sont, pour la plupart, des auteurs disparus. Il est aussi quelques politiques qui m'ont marqué: P. Mendès-France, M. Rocard et F. Mitterrand, qui ont tous trois imposé l'idée que la gauche n'était pas seulement un vague idéal mais qu'elle pouvait gouverner efficacement la France.

P.A.: Comment vous décrivez l'homme Jean Pierre Cléro?

J.-P. C.: Je suis quelqu'un qui aime la vie sous tous ses aspects; j'aime le travail qui est la transformation de cette vie dans le sens d'une amélioration qui peut profiter à tous. Je déteste les journées où je n'ai pas pu travailler. Je dévore les livres avec une joie enfantine, jamais usée et pratique l'écriture pour tenter d'être le plus exact possible dans mes recherches. Je suis aussi amoureux de ma femme et j'aime profondément ma fille. Le temps que je consacre à la famille est précieux. J'aime voyager en famille. J'aime beaucoup le contact des collègues et des étudiants quand il s'agit d'œuvrer en commun. J'ai très peu de disposition pour les tâches administratives et cela m'a beaucoup nui et ennuyé dans mes entreprises.

J'ai quelques amis que je ne visite pas très souvent, puisque leur vie, comme la mienne, se passe plutôt à lire et à écrire. La plupart exercent des métiers très proches du mien.

P.A.: Comment trouvez-vous la philosophie aujourd'hui? Je parle de la philosophie enseignée, telle que vous l'avez rencontrée pendant votre formation et celle d'aujourd'hui, dans les universités?

J.-P. C.: Les maîtres que j'ai rencontrés au cours de ma formation sont assez peu nombreux. Monsieur Touyarot, qui, à l'École Normale de Caen, dès la terminale, m'a incité à une carrière dans l'enseignement philosophique; Monsieur Bloch qui, à Henri IV, m'a fait comprendre le sens d'une analyse philosophique et m'a appris une façon de dire la philosophie, avec le plus de clarté et de précision qu'il se peut; les œuvres des auteurs n'étant que des instruments pour apprendre à penser par soi-même. A l'université même, c'est sans doute la rencontre avec Alexis Philonenko qui s'est révélée la plus décisive: j'ai appris à lire un certain nombre de philosophes allemands, écrit mon mémoire de maîtrise sous sa direction sur *Le temps chez Hegel*. La rencontre avec la philosophie anglaise est venue assez fortuitement, en lisant, pour préparer, à Caen, un exposé sur la philosophie morale sentimentaliste, un texte de Hume qui m'a bouleversé, le *Traité sur la nature humaine*. Je ne pensais pas que l'on pouvait parler des passions avec une précision si extraordinaire. J'ai passé l'agrégation, en gardant dans ma tête l'idée que je retournerais un jour vers cette façon de traiter de l'affectivité. Ce qui a été fait sur le mode d'une thèse écrite sous la direction d'Olivier Bloch, professeur à la Sorbonne. J'ai gardé longuement de précieux contacts avec Mme Paulette Carrive qui a fait partie de mon jury de thèse et Geneviève Brykman qui a été ma collègue à l'Université de Nanterre et dont j'ai admiré les travaux sur Berkeley. Après la soutenance de ma thèse puis de mon habilitation (qui portait sur les passions), j'ai découvert un peu fortuitement l'utilitarisme, grâce à D. Deleule qui, dans un livre sur le libéralisme humien, soulignait l'importance de l'œuvre d'Elie Halévy sur Bentham. L'utilitarisme est resté un fil rouge de mon travail, depuis une conférence que j'avais donnée sur la notion de *fiction* à la Sorbonne jusqu'à ce jour où je dirige à Sciences-Politiques - Paris le groupe de recherches sur Bentham. Mon amitié pour C. Laval date de ce jour où j'ai fait cette conférence à la Sorbonne: lui-même venait de soutenir une thèse sur la théorie des fictions chez Bentham; nous avons, depuis cette date, fait beaucoup de chemin ensemble, dans des textes que nous avons écrits et publiés, des colloques que nous avons bâtis, et ce groupe si extraordinaire par les membres qui le composent (constitué de juristes, de

linguistes, d'économistes, de philosophes) et que nous avons lancé, il y a plus de quinze ans.

Actuellement, je suis très heureux à la lecture des innombrables livres que je lis. J'attends d'un auteur qu'il m'aide à penser les notions que, dans un secteur quelconque, j'aurais eu de la peine à trouver seul. Peut-être que les moments qui me sont les plus agréables en philosophie sont ceux où la situation m'impose d'essayer d'inventer sur une notion donnée parce qu'il existe peu de littérature sur elle. Cela arrive souvent en éthique.

Ce qui m'inquiète le plus, dans la formation des jeunes philosophes de nos jours, tient au peu de place accordée aux sciences, à leur enseignement, à la pratique de la démonstration qu'on y acquiert. L'épistémologie n'est plus le fait que de très petits cercles d'érudits mais elle ne concerne pas la plupart des étudiants de philosophie de ce pays. Il y a une quarantaine d'années, J. T. Desanti ironisait, dans *La philosophie silencieuse*, sur le compte d'une pseudo épistémologie pour agrégatifs qui servait de culture développée à propos des sciences chez les étudiants qui se destinaient à l'enseignement de la philosophie. Que dirait-il aujourd'hui où l'ignorance concernant les sciences, surtout les plus abstraites d'entre elles, s'est accentuée ? Le problème est grave, car : comment lire Descartes, Pascal, D'Alembert, Laplace, Poisson, Cournot, Husserl et de nombreux autres penseurs si l'on ne connaît pas les sciences abstraites de leur temps ?

Ce qui m'inquiète beaucoup, à ce propos, c'est que ma génération est forcément responsable de cet état de fait. Or je ne sais pas comment cette situation que je ne souhaitais pas s'est produite et, entraînée dans un courant très fort, elle ne m'apparaît pas aller dans le bon sens.

Je n'ai jamais vu un ministre de l'Education nationale, en France, s'inquiéter de cette séparation absurde entre les sciences et les lettres; et du classement de la philosophie parmi les lettres comme si un voisinage avec les sciences était absolument insupportable. Entendons-nous: je ne veux pas dire que la philosophie doive s'éloigner, à tout prix, des lettres; je crois même que celles-ci peuvent fournir à celle-là de multiples expériences de pensée qu'elle ne saurait avoir si elles venaient à manquer; mais je crois aussi qu'on ne fait pas de bonne philosophie, c'est-à-dire de bonne théorie, si on ne se tient pas au plus proche de ce qui s'est effectué en sciences au cours du temps. Je crois que l'exercice de la raison est essentiellement là. La philosophie ne vit pas que d'elle-même: il lui faut

constamment se mesurer à ce qui n'est pas elle.

P. A.: Comment vous rapportez-vous à la philosophie dans sa forme politique, celle que Platon prenait comme sujet central dans ses dialogues?

J.-P. C.: La philosophie sous sa forme politique occupe pour moi une place tout à fait centrale; je n'aime pas beaucoup les philosophies qui n'ont pas une composante politique majeure ou telle que le lecteur soit obligé de la reconstituer par lui-même. Mais ma préférence aujourd'hui va plutôt vers une pensée de l'éthique qui est un secteur que le droit des Etats modernes a laissé à l'initiative de certains citoyens qui, parce qu'ils occupent telle ou telle profession, sont censés prendre les meilleures décisions concernant les personnes dont ils s'occupent. L'éthique ne se confond certes pas avec la politique, mais la politique lui fait désormais une place de choix; j'ai ressenti notre époque comme le moment opportun pour créer le langage et les concepts que l'éthique appelle depuis le milieu du XIXe siècle. J. Stuart Mill se plaignait déjà dans une lettre à Stigaut que l'éthique n'avait pas de langage propre; force est de constater qu'elle ne le possède pas encore. Je crois que tout est en place, aujourd'hui, pour des créations majeures dans ce domaine.

P. A.: Où voyez-vous la place du philosophe et de la philosophie aujourd'hui, dans ce monde tellement mouvementé?

J.-P. C.: Peut-être où elle a toujours été, c'est-à-dire en étudiant patiemment les concepts qui permettent de penser son temps. «Penser son temps, voilà la tâche», disait Hegel: je crois que cela reste vrai. Chacun doit faire ce travail et le divulguer aux autres, par l'enseignement à toutes sortes de niveaux, l'écriture des livres, l'écriture d'article de recherche et de divulgation, la réponse aux questions de journalistes, la fréquentation de radios et de journaux, la présence dans des lieux où l'on s'efforce de penser le monde actuel, la fréquentation des pays étrangers pour que s'effectue l'échange des idées. Cela ne veut pas dire qu'il ne faille pas faire d'histoire, mais l'histoire n'a guère d'intérêt que si, par elle, nous pensons plus finement le présent.

P. A.: En quel sens les mathématiques sont-elles, pour vous, un

exercice philosophique? Ou, parle-t-on d'une philosophie qui s'approche des mathématiques (ses méthodes, ses idéals etc.)?

J.-P. C.: Par sa rigueur, l'exercice de la philosophie est comparable aux mathématiques. Le jeu sur les axiomes, le jeu sur les théorèmes qui en dérivent a bien quelque chose de commun en philosophie et en mathématiques. Toutefois la philosophie se déroule dans la langue vernaculaire et ne pourrait pas se dérouler dans les mêmes symboles que les mathématiques; mais c'est peut-être la seule différence, car la réflexion est la même, aussi intense, exacte et libre, de part et d'autre.

Rien ne m'irrite plus que l'idée selon laquelle «la science ne pense pas». Ceux qui le disent se contentent généralement de métaphores qu'ils prennent pour des concepts. Même lorsqu'on entend cette phrase dans le sens le plus recevable qui est le sens kantien, elle ne me paraît pas encore juste; en effet, Kant a tenté d'opposer la fonction de *détermination* des concepts dans les sciences à la fonction *réfléchissante* qu'ils ont en philosophie. Mais cette opposition ne me semble pas précise: les travaux de probabilité qui m'intéressent en mathématiques sont éminemment réfléchissants; ils permettent de calculer les chances d'avoir raison lorsqu'on suppose que tel événement ou telle subséquence d'événements a tel ou tel degré de probabilité de se produire. Il y a plus: on se tromperait fort, en croyant qu'il suffit de déduire des théorèmes d'axiomes en mathématiques sans avoir à rechercher ces axiomes, sans chercher à articuler les uns avec les autres. Il faut de l'esprit de finesse pour chercher des axiomes qui fonctionnent en mathématiques comme il en faut dans les questions d'éthique où, il est vrai, les principes ne nous sont jamais donnés à l'avance. J'ai toujours appris beaucoup en philosophie en lisant, crayon à la main, des mathématiques; et probablement autant qu'en lisant de la philosophie.

Ce que l'on apprend des mathématiques, c'est une puissance de généralisation des concepts et des jugements avancés; l'audace de remise en questions radicales (c'est ainsi que Hilbert renverse un des plus beaux théorèmes de Desargues et de Pascal); le pouvoir de transformation de situations en d'autres, qu'on a souvent tort de confondre avec une explication. Je ne suis pas sûr que les mathématiques expliquent quoi que ce soit de l'expérience, mais elles permettent de tenir de multiples aspects d'une situation que l'on expérimente et de les transformer.

P. A.: Si vous aviez la possibilité de reprendre totalement la vie, en ayant maintenant de nouveau 20 ans, mais étant obligé de ne pas faire la même chose, vivre la même vie, qu'est ce que vous choisirez et pourquoi?

J.-P. C.: La question est redoutable, car je crois que, lorsque j'avais vingt ans, il n'y avait pour moi qu'une chose possible et enviable sur terre: être philosophe, écrire de la philosophie et l'enseigner. Mais s'il fallait rejouer sa vie à vingt ans, j'hésiterais entre plusieurs choix: celui de faire des mathématiques qui ont été pendant très longtemps la matière que je préférais; celui d'être musicien – j'ai dû abandonner très tôt l'étude d'un instrument de musique que j'aimais beaucoup: la clarinette; et puis, j'ai rêvé d'être médecin et je crois encore que c'est l'un des plus beaux métiers. Je ne suis pas encore tout à fait sorti à présent d'une grave maladie, et j'ai mesuré le degré de confiance que l'on pouvait faire à un médecin, quand on lui confie tout simplement sa vie et que, avec un inimaginable courage, il accepte cette confiance pour vous tirer d'affaire. Il est vrai que l'on s'occupe fondamentalement des autres et de soi en philosophie, mais ceux dont on s'occupe ne sont pas dans la détresse comme c'est le cas en médecine. Je crois qu'il faudrait pouvoir vivre plusieurs vies; il n'est d'ailleurs pas dit que cela ne se puisse!

P. A.: Quelle est la question qui vous dirige votre vie, votre recherche? Quelle est la Question dont vous lui cherchez la réponse?

J.-P. C.: Si on regarde les livres que je fais depuis un certain temps, il est clair que c'est la notion de *fiction* qui tend à s'imposer de plus en plus. La question étant de savoir ce qu'est une fiction, comment elle fonctionne et aussi comment la faire fonctionner pour qu'elle permette de penser de multiples notions à nouveaux frais. Comment est-il possible qu'une notion que l'on sait être fautive puisse avoir des effets de vérité, de justice, de valeur pratique?

Mais, par-delà cette question philosophique qui me sert de fil rouge, plus intimement, c'est peut-être la même question qui m'occupe depuis l'enfance: celle de Dieu. Y a-t-il un Dieu qui préside aux destinées du monde? Et comment faut-il se conduire en ce monde pour qu'il soit vivable pour le plus grand nombre des hommes?

P. A.: Quels sont les avantages et les désavantages de la spécialisation en philosophie et dans d'autres domaines de nos jours?

J.-P. C.: Les avantages ne sont que trop clairs: si l'on veut faire œuvre utile de réflexion dans quelque domaine que ce soit, il faut apprendre à le connaître et cela prend du temps d'acquérir les informations nécessaires, se maintenir informé; il est clair que ce travail est difficile à faire simultanément dans des domaines très différents. Le tout est de ne pas rester piégé toute une vie dans le même secteur. Car il est non moins clair que l'une des tâches du philosophe est de savoir entrecroiser les savoirs, les pratiques; ainsi est-il important que le philosophe sorte de l'Université, confronte les savoirs les uns aux autres, confronte les savoirs à l'opinion publique. Son domaine est de rapprocher et d'articuler des domaines qui seraient restés épars et disparates sans son travail.

Practical Reasoning

Journal of Political Science, Communication and Cultural Studies
Tome I (2015), no. 1

Table de matières

Pandore ou la raison du mal – du mâle?	7
<i>Jean-Pierre Cléro</i>	
Entre mythe et histoire, figures du conseiller et naissance du concept de délibération chez Hérodote	32
<i>Annie Hourcade</i>	
Les limites épistémiques de l'interprétation du mythe	48
<i>Pompiliu Alexandru</i>	
Vérité mythique et connaissance symbolique chez Mircea Eliade	64
<i>Daniel Cojanu</i>	
The Role of Lawyers in Interaction	76
<i>Frank Fleerackers</i>	
Post-Imperial Displacement and the Construction of Cultural Identity in the Postcolonial British Novel	88
<i>Angela Stănescu</i>	
La philosophie face aux sciences, à la politique et à ses pouvoirs de communication	100
<i>Interview avec Jean-Pierre Cléro</i>	

Annual subscription for Romania: 25 EURO
Annual subscription for the rest of the world: 50 EURO

