françois flahault

l'extrême existence

essai sur des représentations mythiques de l'intériorité

Es gab eine Zeit, wo noch alte Leute auf Gläno gar
ohl sich jener Sturmnacht erinnerten, und daß sie selbst einst
ls Kinder bei niedrigem Wasserstande zwischen den beiden
nseln im Wagen gefahren hatten, gerade wie man in unserer
eit von der Küste der Insel Seeland, nicht gar fern von
r Holsteinburg, nach Gläno hinüberfährt: das Wasser
ächt nur bis etwa zur Mitte der Wagenräder. „Wänö



françois maspero / " textes à l'appui "

illustration de couverture :

La «petite sirène» d'Andersen, édition allemande.

" textes à l'appui "

10426

8° 2
37803
(62)

l'extrême existence

DL. 27 4 1972 . 09090

DANS LES « TEXTES A L'APPUI »

Série philosophique

Jean Jaurès, *Les origines du socialisme allemand.*
Paul Nizan, *Les chiens de garde.*
Paul Nizan, *Les matérialistes de l'antiquité.*
A. L. Morton, *L'utopie anglaise.*
Georg Lukacs, *Thomas Mann.*
Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine.*
Nicos Poulantzas, *Pouvoir politique et classes sociales.*
Jean-Yves Pouilloux, *Lire les « Essais » de Montaigne.*
Yves Benot, *Diderot, de l'athéisme à l'anticolonialisme.*

Série d'histoire classique

Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs.*
Laurette Séjourné, *La pensée des anciens Mexicains.*
Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun.*
Jean-Paul Brisson, *Virgile, son temps et le nôtre.*
Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque.*
Louis Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique.*
Barrington Moore Jr, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie.*
D.D. Kosambi, *Culture et civilisation de l'Inde ancienne.*
Abdallah Laroui, *L'histoire du Maghreb.*

Série d'histoire contemporaine

Thomas Oppermann, *Le problème algérien* (épuisé).
Daniel Guérin, *Sur le fascisme I : La peste brune.*
Daniel Guérin, *Sur le fascisme II : Fascisme et grand capital.*
José Marti, *Notre Amérique.*
J.-C. Mariátegui, *Sept essais d'interprétation de la réalité péruvienne.*
Pierre Frank, *La Quatrième internationale.*
Daniel Guérin, *Front populaire révolution manquée.*
Georges Fischer, *José Rizal, Philippin*, 1861-1896.
Nicos Poulantzas, *Fascisme et dictature.*

Série sociologique

Jomo Kenyatta, *Au pied du Mont Kenya.*
Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés.*
C. Wright Mills, *Les cols blancs.*
C. Wright Mills, *L'imagination sociologique.*
C. Wright Mills, *L'élite au pouvoir.*
Bronislaw Malinowski, *Une théorie scientifique de la culture.*
Françoise Flis-Yonabend, *Lycéens de Dakar.*
Sabine Hargous, *Les oubliés des Andes.*
C. Blanche-Benveniste, André Chervel, *L'orthographe.*
Gérard Althabe, *Oppression et libération dans l'imaginaire* (Les communautés villageoises de la côte orientale de Madagascar).
Bernard Granotier, *Les travailleurs immigrés en France.*
Barrington Moore, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie.*

Série économique

Réforme agraire au Maghreb (épuisé).
Industrialisation au Maghreb (épuisé).
Maurice Dobb, *Croissance économique et sous-développement* (épuisé).
Ernest Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx.*
André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine.*
Eugène D. Genevose, *Economie politique de l'esclavage.*
Maurice Dobb, *Etudes sur l'histoire du capitalisme.*
André Gunder Frank, *Le développement du sous-développement.*

Série pédagogique

Aïda Vasquez et Fernand Oury, *Vers une pédagogie institutionnelle.*
Abdou Moumouni, *L'éducation en Afrique*
Elise Freinet, *Naissance d'une pédagogie populaire.*
Fernand Deligny, *Les vagabonds efficaces.*
J.R. Schmidt, *Le maître-camarade et la pédagogie libertaire.*

françois flahault

l'extrême existence

essai sur des représentations mythiques de l'intériorité

FRANÇOIS MASPERO
1, place paul-painlevé, 5e
PARIS
1972

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE R.F.

« Οἵηπερ φύλλων γενεὴ
τοιὴδὲ καὶ ἀνδρῶν. »

Iliade, 6, 146.

« ...les hommes emportés comme les feuilles de l'arbre, et d'autres les remplaçaient. »

ANDERSEN, *La Pierre philosophale*, *Contes*, t. II, p. 385.

Introduction

Introduction

Ce livre interroge des représentations que l'homme a forgées sur lui-même en réponse à son désir d'être. Nous y avons tenté de pénétrer quelque peu le processus de production d'une idéologie à travers l'analyse de deux textes de forme mythique. Deux textes empruntés à l'univers culturel européen, puisqu'il s'agissait en même temps de contribuer à ouvrir le champ de notre culture à des méthodes jusqu'ici réservées à l'ethnologue ou à l'historien des religions.

Si la vie sociale assure et maintient concrètement la distinction entre « notre » culture et les autres (celles-ci abandonnées aux investigations ethnologiques et anthropologiques, celle-la dispensant au contraire des systèmes et des valeurs qu'elle ne saurait en même temps considérer comme objets de science), l'exigence critique qui anime toute vraie recherche sur l'homme conduit à suspendre les jugements égocentriques et survalorisants que chaque culture porte sur elle-même. L'ethnologie a déjà dénoncé le préjugé dont les sociétés non occidentales ont pu être les victimes. Il s'agit là d'une correction nécessaire, mais qui devrait comporter une autre face, complémentaire puisqu'elle concerne l'attitude de l'anthropologue à l'égard de sa propre culture. Ici, ce n'est pas le rejet des valeurs occidentales qui s'imposerait : réaction assez naïve et fort éloignée de l'esprit qui doit guider une recherche positive. L'effort de l'anthropologue doit seulement viser d'abord à mettre entre parenthèses la question de la vérité ou de la fausseté des valeurs de sa propre culture, ensuite à s'interroger sur le fonctionnement du système d'idées propre à cette culture, ou, plus modestement, de l'un des systèmes d'idées, de l'une des expressions d'un ensemble idéologique. A cet égard, l'étude du folklore, si elle est nécessaire, est loin d'être suffisante : elle perpétue au contraire la distinction entre des formes de pensée inférieures ou dépassées et « notre » pensée. D'autre part, la philosophie, pour autant qu'elle contribue à l'explicitation et à la transmission d'un patrimoine culturel, développe, sinon des valeurs, au moins un mode de pensée qui, tout en permettant la critique de ces valeurs, peut difficilement effectuer sur lui-même cette mise en question et ne connaît ainsi de son propre fonction-

nement que ce qui en assure la validité[1]. C'est pourquoi la position méthodologique d'un Granet dans *La Pensée chinoise* nous paraît exemplaire et fructueuse. Son intention de considérer « les données fournies par les mythes et le folklore avec autant d'attention que les témoignages empruntés aux œuvres philosophiques[2] » lui a permis de saisir la pensée chinoise dans toute son épaisseur, depuis les conduites sociales qu'elle dicte jusqu'aux spéculations métaphysiques en passant par les moyens qu'elle utilise pour s'exprimer et se constituer.

Mais si nous avons placé notre travail dans cette perspective, notre projet est beaucoup plus modeste. Il fallait nous limiter à quelques textes précis et essayer de montrer comment et à l'aide de quels outils était formulée une problématique bien définie. Nous avons choisi des textes qui, en situant l'homme dans ses limitations et en aménageant idéologiquement la voie d'un dépassement de la condition humaine, s'ouvrent à la fois sur le mythe et la philosophie (une telle problématique reflète en effet une inquiétude assez constante chez l'homme pour qu'elle puisse s'exprimer en l'un ou l'autre mode de pensée). A travers les deux séries de textes étudiés, nous avons tenté de saisir des représentations qui, dans la première partie de ce travail, apparaissent exprimées à travers un discours philosophique, et, dans la seconde, se montrent inséparables de contes et même de fêtes populaires.

Assurément, des textes de la fin de l'Antiquité auraient pu être choisis pour la fusion qu'ils opèrent si souvent du mythe et de la philosophie. Nous avons cependant cru bon de les éviter, précisément parce qu'ils les mêlent trop bien en brassant des traditions d'origine diverse dans un syncrétisme plus ou moins artificiel. Pour l'étude de ces textes, comme aussi pour celle de l'alchimie par exemple, ou des sociétés secrètes postérieures, il aurait fallu de longues recherches pour parvenir à des résultats qui, de toute manière, n'auraient pas concerné les aspects dominants de la pensée occidentale, mais plutôt latents. Nous avons préféré choisir pour point de départ un texte célèbre, les deux mythes qui prennent place dans *Le Banquet* de Platon. Nous chercherons à y préciser les rapports entre la conception platonicienne du dépas-

1. C'est là une affirmation rapide et qui demanderait à être nuancée : si elle nous semble concerner assez bien une philosophie comme celle de Descartes (qui a bien discerné les ressemblances entre la géométrie et la pensée conceptuelle, mais non leurs différences), elle s'applique moins heureusement, par exemple, à la philosophie critique de Kant.

2. *La Pensée chinoise*, p. 22.

sement du temps et celle que définit le mythe raconté par l'un des convives du banquet, Aristophane. Cette première analyse nous conduira à émettre dans le second chapitre une hypothèse sur le fonctionnement, si l'on peut dire, de la doctrine platonicienne de salut. C'est cette décision d'enquêter exclusivement sur le fonctionnement d'un système qui amènera à des comparaisons qui, si elles étaient avancées d'un point de vue historique, seraient dénuées de sens, mais dont nous espérons que, situées dans leur vraie perspective, elles pourront apporter quelque lumière. Et si nous comparons dans le même chapitre certains aspects de la religion de Platon avec le mythe d'Osiris, cela ne signifie nullement que nous ajoutons foi aux affirmations d'Hérodote concernant l'influence de l'Égypte sur certains aspects de la religion grecque (la doctrine de la réincarnation en particulier[3]), encore moins que nous nous sommes laissé séduire par les spéculations de Plutarque qui rapproche du mythe d'Osiris celui, platonicien, de la naissance d'Éros[4], c'est seulement que nous avons cru saisir une propriété structurale commune au mythe religieux égyptien et à la doctrine platonicienne de salut. Nous nous référons au mythe osirien comme à un simple révélateur, éclairant plutôt par des différences, et qui nous paraît propre à mettre en relief certains aspects architectoniques de la doctrine de salut platonicienne.

Au terme de cette première partie, un chapitre intermédiaire où l'on prend congé de la philosophie pour se tourner vers le domaine propre à la seconde partie : la mythologie. Le conte du *Petit Poucet*, choisi pour introduire ce second versant, apportera à la fois une référence proprement folklorique et un point de départ pour l'analyse de la mythologie d'Andersen. Celle-ci est particulièrement précieuse pour nous puisque leur auteur se trouve à l'égard du folklore dans une position comparable à celle où s'est placé Platon par rapport au fonds mythico-religieux dans lequel il a puisé. Platon et Andersen n'ont pas cherché à tirer des mythes de vagues allégories, pas davantage à les reprendre sans changement, mais l'un et l'autre les ont prolongés afin — tout en leur gardant leur saveur proprement mythique — de leur faire porter un message[5] qui, pour certains mythes de Platon et pour

3. Hérodote, 2, 123.

4. Dans les dernières pages du *De Iside et Osiride*.

5. C'est pourquoi, comme l'écrit V. Goldschmidt dans *La Religion de Platon*, p. 100 : « Socrate peut à la fois dire qu'il " ne sied pas à un homme sensé " de prétendre qu'il en est de tout cela comme le mythe le décrit, et

nombre de contes d'Andersen, vise à dessiner, comme nous espérons le montrer, la même possibilité de dépassement du temps et le même refus de ce bas monde. Il reste assurément que, si la mythologie d'Andersen n'est pas inférieure à la fabulation platonicienne, il n'y a pas trace de philosophie dans son œuvre ; mais, pour autant que la comparaison laisse de côté l'aspect proprement dialectique[6] des textes du *Banquet* dont elle part, elle ne sort pas du domaine de ce qui est structuralement comparable, et il n'est peut-être pas si étonnant que la pensée religieuse et l'affabulation du dernier conteur dans la culture occidentale[7] recouvre sur certains points celles de son premier philosophe[8].

Cependant, le droit d'analyser dans le même ouvrage des textes de Platon et d'Andersen, il faut l'établir de plus loin. Si ces textes, en dépit de la distance qui les sépare, relevaient au moins du même genre, on attendrait que l'analyse, dans le détail de sa progression, témoigne du caractère judicieux (ou non) de cette confrontation. Mais ici on ne peut attendre, puisque le plan sur lequel se déploie une philosophie (même lorsqu'elle s'organise et s'exprime en mythes) n'est pas au niveau de celui où se tiennent des contes (même lorsqu'ils sont l'œuvre d'Andersen). Et les consommateurs — si l'on peut dire — de ces deux types de production ne sont pas non plus les mêmes : mélange des genres

---

affirmer contre Calliclès... que le mythe est un *logos* ». (*Phédon*, 114 d ; *Gorgias*, 523 a.) Voir également p. 123 au sujet de la reprise de la tradition par Platon.

6. Point sur lequel nous n'aurions rien eu à apporter après l'analyse structurale de la démarche dialectique des dialogues de Platon par V. Goldschmidt.

7. « Il est le dernier conteur de sagas sur la terre », écrit F. Böök (*Hans Christian Andersen*, p. 197). Paul V. Rubow estime qu'il « était de ces êtres qui, dans un siècle très cultivé, conservent des traces profondes de l'homme primitif » et ajoute que « dans ses actions et réactions religieuses il était comme un sauvage ». (*Idée et Forme des contes d'Andersen*, pp. 129 et 130.)

8. La vision du monde de Platon a, elle aussi, de profondes racines religieuses et mythiques. Comme l'écrit P. M. Schuhl (Préface à la 2e édition de son *Essai sur la formation de la pensée grecque*, p. xii) en rappelant l'apport de F. M. Cornford : « Les inquiétudes religieuses se prolongent dans les problèmes philosophiques, où elles sont transposées sous des formes nouvelles. » Plus loin (p. xv), l'auteur rappelle la ressemblance soulignée par M. Griaule entre certaines conceptions platoniciennes et des mythes dogons (cf. également J. Cazeneuve, *Bonheur et Civilisation*, p. 62). Voir aussi M. Eliade (*Le Mythe de l'éternel retour*, p. 64) pour qui « Platon peut être considéré comme le philosophe par excellence de la " mentalité primitive ", c'est-à-dire comme le penseur ayant réussi à valoriser philosophiquement les modes d'existence... de l'humanité archaïque ». « Le grand mérite de Platon, ajoute-t-il, demeure dans son effort en vue de justifier théoriquement cette vision de l'humanité archaïque. »

donc, à sanctionner comme faute de goût, comme faute de méthode surtout.

Pourtant, nous assumons cette erreur. N'avons-nous pas déjà affirmé notre intention de nous situer méthodologiquement à l'extérieur du domaine étudié ? Dans cette perspective, la coupure entre le domaine de la philosophie et celui des mythes ou des contes risque fort de nous apparaître moins infrangible qu'à première vue. Les lieux où s'enracinent chacun de ces deux types de production, le foyer d'où ils tirent leur force et leur première intention ne se confondent-ils pas, avant que des matériaux de construction et des moyens d'expression différents, des niveaux de conscience et d'explication inégaux ne viennent justifier la sanction sociale qui classe tel discours en tel genre et établit le tri hiérarchique auquel les personnes cultivées ne manqueront pas de se référer ?

Ce sous-sol uniforme où des productions diverses trouveraient leur premier appui, au moins faut-il le nommer, provisoirement peut-être, avant que des recherches précises viennent lui conférer (ou lui dénier) une moins hypothétique existence. Fidèle à un usage assez répandu, nous le désignerons comme le domaine des productions idéologiques ; ensemble dont l'unité se constitue par opposition au domaine de la production des connaissances scientifiques. Si cette distinction est assez familière pour qu'il suffise de la rappeler seulement, nous précisons pourtant qu'en recourant à l'expression « discours idéologique », nous n'introduisons aucune nuance péjorative. En effet, à rattacher comme on le fait souvent telle production idéologique à telle classe sociale (des intérêts de laquelle on s'est d'abord désolidarisé), on va un peu vite. Cela est sans doute nécessaire dans bien des cas, mais non pas suffisant ; car pour qu'un discours puisse couvrir les intérêts d'un groupe ou d'une classe, il faut bien qu'il ait une première et autre fonction (peut-être moins contestable) sans quoi il perdrait toute efficacité : il y a toujours quelque chose de réel dans un masque, car autrement, ne disposant de rien pour masquer qu'il est un masque, il n'abuserait personne. Un intérêt ne peut se cacher que derrière d'autres intérêts, et c'est mêlé à ceux-là qu'il se fait accepter. Deuxièmement, les productions idéologiques ne sont pas toutes semblables à des nuées destinées à être dissipées à la lumière d'une connaissance scientifique. On sait aujourd'hui que les hommes ne se développent pas seulement à partir de la production matérielle, mais aussi en se donnant des systèmes de représentations. Ceux-là, loin de se réduire à un reflet, constituent plutôt le sol qui rend possible la com-

munication interhumaine et le développement d'une certaine intériorité. Les mythes, la philosophie, correspondent peut-être à un niveau assez superficiel de ce sol (dans la mesure où beaucoup s'en passent qui sont pourtant des hommes), mais n'en contribuent pas moins à l'épaissir. L'intention péjorative qui accompagne souvent l'usage du terme d'idéologie appliqué à la religion, la mythologie, la philosophie est donc, d'un point de vue strictement méthodologique, un préjugé qui doit être écarté au même titre que le parti pris valorisant.

On appellera ici production idéologique tout discours qui (ne s'appuyant pas, ou pas seulement, sur des systèmes de représentations produits au terme de démarches expérimentales), premièrement, présente une définition (explicite ou implicite, en images, symboles, idées ou concepts) de la condition d'homme ; deuxièmement, organise les représentations (donc le comportement) d'un groupe donné.

Cela étant posé, ce travail n'aborde évidemment qu'une infime partie des discours idéologiques qui existent dans la culture occidentale. Nous aborderons dans un travail ultérieur l'analyse critique de discours philosophiques proprement conceptuels, nous limitant ici à des textes de forme mythique. C'est qu'il ne suffit pas de définir une orientation théorique pour disposer de la méthode d'analyse qui, seule, peut conduire à des résultats concrets, et nous n'étions pas encore armé pour nous avancer dans le domaine de la pensée conceptuelle (lequel, pourtant, caractérise en propre la pensée occidentale).

En revanche, pour notre présente tentative, l'analyse structurale des représentations symboliques constitue un outil de choix. C'est elle qui a permis à G. Dumézil de retrouver, derrière des mythes et des légendes étalés à travers l'aire de diffusion indo-européenne ou déformés par l'histoire, des structures et des représentations communes ; utilisée par C. Lévi-Strauss, elle vise à déceler le fonctionnement des mythes et se trouve donc indiquée pour notre projet.

En ayant recours à une méthode qui a fait ses preuves en histoire des religions et en ethnologie, nous avons trouvé un outil tout préparé, mais qu'il fallait néanmoins adapter à l'analyse de textes écrits par un auteur, non pas donnés par une tradition orale anonyme ; et cette application de l'analyse structurale était assez nouvelle pour qu'on s'y livre avec prudence. Ce souci se marque essentiellement sur deux points.

Le premier concerne la difficulté d'appréhension des pertinences. C'est là la première phase de l'analyse et il convient de