

Étude critique : le mythe contre la science

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **38 (1988)**

Heft 2: **Approches du phénomène religieux**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381357>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

ÉTUDE CRITIQUE LE MYTHE CONTRE LA SCIENCE*

STEFAN IMHOOF

L'auteur, qui a déjà travaillé dans le domaine de l'histoire et de la philosophie des sciences, publiant notamment en 1963 des «Contributions à la philosophie de la physique» et en 1979 une «Critique de la raison scientifique», nous propose ici un ouvrage dont le programme apparaît clairement dans le titre. S'il s'agit pour lui de s'interroger sur «la réalité du mythe» — c'est-à-dire de le considérer comme un donné —, ce n'est pas tant pour le réhabiliter *contre* des vérités dégagées par les sciences, mais plutôt pour en cerner la réalité complexe, grâce à un «dialogue dépassionné» (*sachliche Auseinandersetzung*, p. 414) avec lui. L'auteur semble considérer que sa recherche se caractérise par sa «nouveauité» lorsqu'il déclare être le premier à appliquer «les méthodes et les résultats de la théorie et de l'analyse scientifiques à la recherche sur le mythe» (p. 17), en soulignant que sa perspective est «philosophico-systématique» (p. 16).

Dans une première partie (pp. 21-92), intitulée «Mythe et science: une dichotomie de notre culture», Hübner tente de décrire le «gouffre» (p. 46) qui sépare la représentation du monde de Hölderlin de celle des «scientifiques» (de Descartes à Bohr). Les «fondements ontologiques du mythe» chez le poète ne se recoupent nullement avec ceux des scientifiques. Et la «fracture» caractéristique de notre culture, entre mythe et science, se révèle également dans «l'histoire de l'interprétation du mythe» (chap. 3). L'auteur insiste sur le fait que toute recherche sur le mythe passe nécessairement par l'histoire de la recherche sur le mythe (p. 49), dont il résume brièvement les principaux courants en omettant cependant toute l'importante littérature de langue française consacrée au sujet: si Lévi-Strauss est analysé, Dumézil n'est jamais cité et Vernant l'est juste en passant.

Dans une deuxième partie, Hübner examine «le système de pensée et d'expérience du mythe grec» (pp. 95-235). Ce que l'auteur nous propose dans ces pages, c'est une interprétation analytique du mythe en général et du mythe grec en particulier, sans que la différence entre les deux ne soit d'ailleurs clairement spécifiée. Au terme de cette analyse, l'auteur définit ce qu'il appelle «l'ontologie du mythe», c'est-à-dire l'élaboration des caractéristiques conceptuelles qui définissent le mythe comme mythe. Il s'agit ici de faire un travail que les Grecs eux-mêmes avaient été incapables, selon Hübner, de mener à

* Etude critique du livre de Kurt HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, C. H. Beck Verlag, München, 1985, 465 p.

bien, étant donné qu'ils vivaient *dans* le mythe et qu'ils étaient par conséquent «incapables d'en parler ou de réfléchir sur lui» (p. 109). Cet argument n'est guère probant : à bien des égards, les Grecs me semblent au contraire avoir été capables de développer une vision critique de leur propre culture. On assiste en effet, dès les origines de ce que l'on désigne par «pensée rationnelle», à l'élaboration d'un discours critique sur le *mythos*. Les noms de Phérécyde, d'Hérodote, de Platon et d'Aristote suffiront ici : chacun d'eux a apporté une réflexion critique sur le *mythos* (notamment).

Les «critères ontologiques généraux» du mythe que dégage Hübner sont les suivants : le mythe grec est caractérisé 1) par «l'unité du matériel et de l'idéal» (pp. 109 et sq.); 2) par une conception cyclique du temps (pp. 142 et sq.); 3) par une conception particulière de l'espace (pp. 159 et sq.), où tout espace peut devenir sacré, lorsqu'il est désigné comme tel par un dieu; 4) par une conception particulière du rapport du tout aux parties (pp. 174 et sq.). Hübner insiste sur le fait que dans le mythe «le nom d'un être numineux ou du dieu fonctionne comme un concept» (p. 113) et qu'il est donc légitime de parler de «substances» mythiques «qui possèdent des caractéristiques individuelles à la fois matérielles et idéelles» (id.). Ainsi, c'est à une véritable fusion des objets particuliers et des concepts généraux qu'on assisterait dans le mythe, où «un nom propre divin remplit la fonction d'un concept» (p. 184). Si l'on peut effectivement voir une analogie entre le mode de fonctionnement des noms propres dans les mythes et celui des concepts dans la science (et la philosophie), il me paraît peu fondé de prétendre qu'ils remplissent l'un et l'autre la *même* fonction, étant donné la différence des niveaux logiques en présence. Pour que tel soit bien le cas, il aurait fallu montrer au préalable que la syntaxe logique du mythe se confond avec celle de la science, ce que Hübner ne tente nulle part de faire. Dire que le principe numineux remplit dans le mythe la fonction d'un concept ne saurait donc être compris qu'analogiquement. De façon caractéristique, l'auteur en vient à montrer que pour lui «la mythologie est fille du mythe, mais qu'elle ne fait pas partie de son fonds culturel originel et qu'elle n'est pas crue sérieusement» (p. 127). Il reconnaît donc à la fois des niveaux différents de syntaxe logique à l'intérieur du mythe (et par conséquent l'existence chez les Grecs d'un travail conscient d'élaboration des intrications du *mythos* et du *logos*, ce qu'il avait explicitement nié plus haut), et élimine en même temps cette différence de niveaux, sous prétexte que «la mythologie n'est pas vraiment crue».

Dans une perspective différente, on pourrait envisager que la mythologie soit un *logos* sur le *mythos*, c'est-à-dire qu'elle constitue la tentative grecque de rendre compte de l'intégralité des sens du mythe, sans aller cependant jusqu'à lui assigner un sens ultime et canonique. La mythologie serait ainsi moins un avatar du mythe, qui viserait à transformer celui-ci en légende, que la tentative de reformuler constamment le mythe, en en adaptant à chaque fois le sens à une nouvelle réalité historique. Hübner tente de démontrer plus loin que

c'est le concept d'*archè* qui correspond dans le mythe au concept scientifique de loi naturelle et à la conception à la fois historique et sociale de règle (p. 135). L'*archè* est ainsi pour l'auteur le «prototype numineux» (p. 137) qui confère un sens à l'existence humaine. Cette définition de l'*archè* ne rend pas compte selon moi des modifications sémantiques massives que le terme subit dans ses aspects mythiques, politiques et plus proprement philosophiques à partir d'Anaximandre, auquel la tradition attribue le premier usage abstrait du terme. On peut voir dans l'acception proprement philosophique une création de la pensée systématisante d'Aristote, mais il n'en demeure pas moins que les Présocratiques travaillaient avec la notion d'*archè*, de *stoicheion*, etc., de manière autre que les mythographes et les poètes (Hübner semble convaincu du contraire lorsqu'il affirme: «les *archai* des Présocratiques sont structurellement identiques à celles des substances mythiques» (p. 179), sans expliciter nulle part ce qu'il entend exactement par «identité structurelle»). Il est dommage que de telles stratifications sémantiques n'apparaissent que très rarement dans l'ouvrage, qui opère le plus souvent sur des textes de seconde main.

Les chapitres consacrés au temps et à l'espace dans le mythe grec sont plus détaillés. Dans le premier chapitre, on retiendra la distinction effectuée entre le temps «monocyclique» et le temps «polycyclique» (p. 143), qui rend compte de la complexité de la conception mythique du temps, où des modèles d'écoulement linéaire du temps se conjugent avec des modèles de recommencements éternels. C'est grâce à la clarification de ces notions contradictoires de temps linéaire et cyclique que naît l'historiographie grecque, qui peut être considérée comme une tentative de «ramener le *mythos* au *logos*» (p. 145). Hellanikos, mythographe du V^e siècle, représente bien le tournant de cette époque, caractérisée non tant par un abandon progressif du mythe que par différentes tentatives de l'explicitement rationnellement (p. 146).

Hübner conclut les quelques pages consacrées à l'exploration des «traces de la conception mythique du temps chez Platon et Aristote» (pp. 148-150) en insistant sur le fait que «la philosophie grecque a repris ses interrogations fondamentales de l'héritage du mythe» (p. 150). Sa naissance ne saurait être décrite dans les termes d'un «'logos' tombant du ciel, mais le *logos* s'est développé grâce à une confrontation avec le mythe, qu'il a transformé (*umformte*), mais sans nullement l'évincer complètement» (p. 150). Cette citation corrige quelque peu l'absence d'analyse détaillée de l'intérêt que les philosophes grecs portent au mythe, mais renforce encore l'impression du manque, chez Hübner, d'une réflexion théorique sur la mythologie, comprise comme l'expression d'un *logos* conscient sur le *mythos*. Le chapitre consacré à la conception mythique de l'espace développe la notion centrale de *témenos*, qui désigne l'espace sacré, avant de désigner plus précisément le temple. Hübner montre que les *témena* peuvent être considérés comme de véritables «éléments de construction du *kosmos*» (p. 163). Il montre aussi que l'espace

mythique — comme le temps mythique — se distingue de l'espace scientifiquement perçu et mesuré (perçu comme mesurable), essentiellement par sa polymorphie. Ainsi, le royaume d'Hadès se trouve à la fois localisé avec précision en plusieurs sites concrets et présent partout (p. 166). Ce ne seront que les Présocratiques qui proposeront la première analyse géométrique de l'espace. Il est regrettable que l'auteur se contente de signaler ces différentes approches, sans davantage les analyser, pour se rabattre quelques pages plus loin sur des formules générales, qui insistent sur le fait que les substances mythiques remplissent, au niveau du discours qui est le leur, le rôle de concepts. Tout se passe donc comme si, une fois la difficulté signalée, celle-ci devait se résorber dans une vague «identité de structure». Affirmer que «la substance mythique est analogue à la substance métaphysique» (p. 176), — la substance étant définie, de façon classique, comme «ce qui n'a besoin de rien d'autre pour exister» (p. 175) — n'éclaire en rien la différence spécifique entre mythe et science ou mythe et philosophie. Or tel est aussi un des desseins de l'auteur (cf. p. 414). Hübner clôt son analyse de la conception grecque du mythe par des chapitres consacrés à «la fête mythique» (pp. 186-198), à «la tragédie grecque comme événement mythique» (pp. 199-226) et à la «structure mythique du culte des morts chez Homère» (pp. 227-235).

La troisième partie (pp. 239-290) contient les pages les plus abstraites du livre. Hübner tente d'y démontrer en quoi consiste la «rationalité du mythe». Commencant par s'interroger sur ce qu'est la rationalité (chap. 15), il montre que cette question est d'essence philosophique et ne saurait trouver par conséquent d'autre réponse que philosophique. Cherchant non pas à définir le concept de rationalité, mais à s'interroger sur le mode de fonctionnement de ce terme, Hübner adopte explicitement ici une manière de faire wittgensteinienne. Analysant le «jeu de langage» du mot «rationalité», il en dégage cinq usages principaux: 1) la rationalité est tout d'abord définie comme faisant l'objet d'une «intersubjectivité sémantique», marquée par la tentative d'éliminer les termes vagues ou ambigus; 2) elle est fondée également sur une «intersubjectivité empirique»: des propositions qui ne sauraient se ramener à une quelconque expérience ne pourraient être en définitive désignées comme rationnelles; 3) la rationalité repose sur des conclusions fondées logiquement: on peut donc parler d'«intersubjectivité logique»; 4) elle nécessite la justification rationnelle des procédures concrètes d'action: elle est alors fondée sur une «intersubjectivité opératoire»; 5) enfin, «rationnel» peut désigner ce qui est déduit de façon cohérente à partir de normes: dans ce dernier cas, il s'agit d'«intersubjectivité normative». Ces critères de rationalité une fois définis, Hübner va tenter de les appliquer au mythe pour vérifier s'il peut lui aussi, légitimement ou non, être qualifié de rationnel. Pour ce faire, l'auteur adoptera une double démarche: a) il tentera dans un premier temps de prouver que la rationalité scientifique elle-même n'est jamais absolue, étant donné que la science ne se base pas sur des «faits purs» (*reine Tatsachen*, p. 248) et qu'elle

n'est toujours que «l'expression d'un rapport à la réalité d'une époque donnée» (p. 256); b) dans un deuxième temps, il cherchera à vérifier si le mythe — qui est «un système de représentation [du monde], et aussi un moyen d'explication systématique» (p. 257) de celui-ci — correspond aux différentes valeurs du terme de «rationalité» qu'il vient de dégager. Ainsi, il ne semble pas faire de doute pour Hübner que le mythe représente le premier modèle explicatif du monde (p. 258), ce d'autant plus que «les énoncés de base (*Basisätze*) de la science et du mythe sont comparables» (p. 260). Etant donné que pour l'auteur chaque fait est basé sur des présupposés propres à une culture donnée (même les fameux «énoncés protocolaires» ne dérogent pas à la règle, p. 261) et que rien, dans une théorie scientifique ou une explication mythique, n'est exempt de préjugés culturels, la distinction entre mythe et science devient intenable. Toute tentative de réhabilitation philosophique du mythe semble donc devoir assumer la conséquence qu'elle est aussi une critique des prétentions de la science à maîtriser la totalité du réel. Vouloir réhabiliter la vérité du mythe revient donc à critiquer le mythe de la science et son exclusive prétention à la vérité.

Pour que l'analyse de Hübner soit convaincante, il lui manque cependant la démonstration que c'est la même rationalité qui crée le mythe et qui découvre une loi scientifique. Or, le fait de souligner la présence commune d'une organisation systématique du réel dans le mythe et la science ne prouve nullement que c'est le même type de rationalité qui est à l'œuvre dans l'un et l'autre cas. Cela prouve seulement que le mythe ne saurait être conçu ni comme déraisonnable, ni comme «maladie du langage» (M. Müller, cité p. 51). Clarifier la distinction entre mythe et science — qui me semble être une évidence empirique — veut dire aussi souligner les différences qui existent entre ces modes d'appréhension divergents du réel, et non pas uniquement mentionner leurs convergences. Si Hübner insiste sur les différences entre le rôle de l'*archè* mythique et celui de la règle en science (p. 266), il conclut pourtant son chapitre en disant que «la prétendue supériorité de la science sur le mythe est sans aucun fondement» et que «l'expérience (*Erfahrung*) est tout aussi valide dans le mythe que dans la science» (p. 270). Il ajoutera que «la supériorité de la science sur le mythe apparaît ainsi (...) comme purement contingente et historique (*faktisch-historisch*) et n'est pas la conséquence du triomphe d'une rationalité plus contraignante ou d'une vérité plus grande» (id.). Cette tentative de réhabiliter le mythe *contre* la science (quoiqu'en pense l'auteur lui-même) me semble négliger deux points importants: a) les Grecs (sur lesquels Hübner base sa description) n'ont pas pensé le mythe contre la science, ni la science contre le mythe. Cette dichotomie semble bien être le résultat d'une projection des interprètes modernes sur les textes anciens, plutôt qu'une idée qu'on pourrait attribuer aux Grecs eux-mêmes. Cela n'implique pourtant pas qu'ils n'aient pas été conscients de la différence des niveaux d'intelligibilité du mythe et de la science. b) A trop vouloir insister sur la rationalité du mythe

(qui est à bien des égards évidente), on risque de ne plus comprendre les indéniables différences qui subsistent entre la perception mythique et scientifique du monde. Il se pourrait même que cette insistance soit la marque d'un faux problème. Dire que «ce qui ne peut être fondé rationnellement dans la science ou le mythe peut être appelé 'prérationalnel'» (p. 288) ne change rien à l'affaire, et montre tout au plus que l'auteur partage une conception positiviste de l'évolution de la pensée, dans laquelle le mythe représenterait l'enfance de la raison.

La quatrième et dernière partie (pp. 292-414) est, comme la seconde, de nouveau plus descriptive. Hübner s'y attache à montrer «la présence du mythe à notre époque». Trois sections peuvent être distinguées: la première consacrée à la «présence du mythe dans la peinture moderne»; la seconde, consacrée à la présence du mythe dans la religion chrétienne et la troisième, consacrée à la présence du mythe dans la politique actuelle. Si le cubisme se caractérise pour J. Gris par le rapprochement de l'art et de la mathématique (cité p. 298), la peinture dadaïste marque pour Hübner le retour du mythique dans la peinture moderne, principalement sous la forme du hasard (p. 309). Contestant la science et les conquêtes de la technique, le dadaïsme reflète l'image d'un monde absurde (là où le mythe grec était le reflet d'un monde numineux). Mais l'auteur pense que le «nihilisme» dadaïste se retourne souvent en appréhension du numineux (p. 312). C'est cependant dans l'œuvre de Klee que Hübner cherchera les traces les plus visibles d'une appréhension globale et totalisante, mythique par conséquent, du monde (p. 322).

Le chapitre sur la religion est consacré avant tout à la critique de la tentative bultmannienne de démythologiser le christianisme. Hübner reproche à Bultmann de ne pas avoir de critères clairs de définition du mythe (p. 325) et de ne pas élaborer de façon systématique l'articulation mythe/science à notre époque (p. 330). Mais la critique essentielle qu'il lui adresse est que, «partout où l'on croit de façon vivante et pas seulement philosophique ou scientifique, l'on ressent aussi mythiquement» (p. 341). Selon Hübner, Bultmann ampute donc le christianisme d'une partie essentielle de lui-même en voulant à tout prix le démythologiser. Dommage que les passages de l'ouvrage consacrés aux rapports du mythe et de la religion ainsi qu'à ceux du mythe et de la magie soient si brefs. Le second contient d'intéressantes remarques sur la magie, qui serait «fille du *logos*» et ainsi en directe concurrence avec le mythe.

Si l'on peut rechercher des traces mythiques dans la politique, on ne saurait se contenter, me semble-t-il, de remarquer que le concept de «nation» peut être compris mythiquement, par Hölderlin, p. ex. Il ne suffit pas non plus de signaler que les nazis se sont livrés à des «excès nationalistes [dans la tentative de fonder] de nouveaux mythes» (p. 357). Quant à la manière dont Hitler s'est servi du mythe, elle est désignée par l'auteur du terme ambigu de «meisterhaft» (p. 364), bien qu'il insiste sur le fait qu'il s'agit de pseudo-mythes (p. 365). Là encore, il eût été nécessaire de poser la question de la vérité du

mythe, si l'on veut que la distinction mythe/pseudo-mythe ait un sens. Or, la démonstration de l'auteur semble reposer exclusivement sur le fait que le mythe possède les mêmes critères de rationalité que les théories scientifiques, et qu'il peut donc être appelé vrai au même titre qu'elles et sans davantage d'arguments. L'auteur se contente ici de rappeler que «partout où nous combattons des pseudo-mythes, nous ne devrions jamais oublier qu'il existe aussi des mythes véritables qui servent encore aujourd'hui de fondements aux Etats nationaux modernes et qui correspondent aux sentiments intimes de l'homme» (p. 365). Au-delà de la vérité rationnelle du mythe, il y aurait donc celle de «l'intimité du sentiment», qui rattache l'homme à tel ou tel mythe. Peut-on dès lors supposer que tous les nazis étaient conscients de n'utiliser que des pseudo-mythes, qu'ils faisaient passer pour des mythes véritables, afin d'assouvir leur volonté de puissance? Ne doit-on pas plutôt supposer que bon nombre d'entre eux étaient convaincus dans «l'intimité de leur sentiment» que ces mythes étaient véridiques? Si tel a bien été le cas, alors le critère que dégage Hübner pour distinguer le mythe du pseudo-mythe est insuffisant.

L'ouvrage se clôt sur des remarques éparées, consacrées au refoulement du mythe (notamment par la science) ainsi qu'aux mythes hölderlinien et wagnérien de la fin du mythe. Hübner remarque que la science n'est en définitive pas capable d'expliquer rationnellement pourquoi elle a tendance à se substituer au mythe (p. 371). Cette caractéristique constitue selon lui une preuve que l'évolution mythe-science n'est pas provoquée par une nécessité interne, mais bien par des contingences historiques et culturelles, propres à l'Occident. Les œuvres de Hölderlin et de Wagner sont évoquées dans la mesure où elles constituent pour l'auteur à la fois le dernier flamboiement du mythe et la marque de son irréversible déclin. Si Wagner tente dans ses œuvres «de redonner sa puissance au mythe» (p. 390), il n'a pas pressenti comment son rêve de redonner des fondements mythiques à la nation allemande sera utilisé après lui. En dehors de cette manipulation historique, l'auteur sait gré au compositeur d'avoir vu dans le mythe la capacité d'invoquer les forces originelles, que la science n'est plus à même de convoquer (p. 399).

Pour conclure, Hübner montre qu'on doit rester vigilant à l'égard de toute résurgence «sauvage» du mythe, qui peut pervertir, — et a, de fait, souvent perverti — la religion, la politique et les autres domaines de l'activité humaine. Le fait de dénoncer dans ce cas le mythe comme pseudo-mythe, et d'attirer notre attention sur les dangers de son utilisation perverse, ne résout cependant pas la question théorique de la nature véritable du mythe, pas plus que celle de la nature du mythe véritable.

Pour récapituler mes principales critiques, je dirai :

1) Hübner ne spécifie pas la différence qui existe entre l'analyse du mythe en général et celle du mythe grec en particulier; 2) l'auteur pense que vivre *dans* le mythe implique qu'on soit incapable de réfléchir sur lui, alors que pour moi les Grecs se caractérisent justement par leur capacité de penser critique-

ment leur propre culture; la constitution d'une mythologie me semble être une preuve de cette capacité; 3) il ne me paraît pas possible de dire que les noms divins jouent le *même* rôle dans le mythe que les concepts dans la science; 4) la compréhension purement mythique que Hübner a de l'*archè* chez les Présocratiques méconnaît à mon sens le travail de transformation sémantique opéré sur cette notion par les philosophes; 5) la meilleure façon de démontrer «la rationalité du mythe» ne consiste pas pour moi à tenter d'effacer les différences indéniables qui existent entre une perception mythique et scientifique de la réalité; 6) affirmer que tout énoncé scientifique est historique et contingent revient à sacrifier à une mode qui interdit toute discussion rationnelle; 7) Hübner ne démontre nulle part que la rationalité mythique se confond avec la scientifique, ce qui serait pourtant un préalable indispensable à l'affirmation que «la prétendue supériorité de la science sur le mythe est sans aucun fondement» (p. 270) quant à leurs critères respectifs de vérité; 8) l'analyse du rôle des mythes (ou des pseudo-mythes) en politique doit s'attacher à la question de la vérité du mythe; or cette question est évacuée.