

La logique du mythe et la question du non-être

Autor(en): **Couloubaritsis, Lambros**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **40 (1990)**

Heft 3: **Le problème du non-être dans la philosophie antique**

PDF erstellt am: **13.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381416>

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.

LA LOGIQUE DU MYTHE ET LA QUESTION DU NON-ÊTRE

LAMBROS COULOUBARITSIS

Le titre de mon exposé peut soulever quelques questions: peut-on parler de logique du mythe, alors même que l'interrogation sur le mythe n'a lieu que dans le sillage d'une mise en forme du logos, c'est-à-dire d'une rationalité ou d'une argumentativité? Mieux, quel sens y a-t-il de parler, d'autre part, du non-être à une époque comme la nôtre où la pratique du non-être, dans la philosophie, se tient aux confins, voire au-delà de la rationalité, comme sa limite propre? Ces deux apories sont réelles et je ne chercherai pas à les dissimuler; au contraire, elles forment l'horizon de ma réflexion. Pour mieux les affronter je commencerai par la question du non-être qui, je crois, appartient plus directement à l'ordre philosophique, c'est-à-dire post-mythique, alors que la question du mythe est plus ambiguë et concerne aussi la pensée pré-philosophique.

I

La question du non-être est déroutante, car elle nous interpelle dans chacune de nos paroles et de nos réflexions, si ce n'est déjà parce que la particule de la négation entraîne des questions débordant le langage comme tel, tout comme l'opérateur de négation en mathématique et en logique suscite des questions philosophiques. Quant au non-être proprement dit qui a tant fasciné les philosophes anciens et médiévaux, il prend, chez certains philosophes contemporains, le statut même d'une référence métaphysique ou post-métaphysique.

Dans la philosophie ancienne, le problème du non-être surgit avec Parménide. Il apparaît néanmoins de telle façon qu'il est aussitôt supprimé, le non-être étant d'emblée exclu. J'y reviendrai dans quelques instants pour dissiper certains malentendus. Mais, pour commencer, arrêtons-nous au moment où le non-être est assumé dans sa plurivocité, et dont l'origine symbolique est située dans le *Sophiste* de Platon, précisément comme un

acte parricide à l'égard du père de la philosophie, Parménide¹. Dans ce moment historique, le non-être est positivisé du fait qu'il est lié, en plus de la fausseté, au simulacre (c'est-à-dire à une réalité irréaliste); il est compris selon le mode de l'altérité (c'est-à-dire d'une essence en tant qu'elle est pensée comme autre). Chez Aristote, le non-être comme privation, qui constitue avec la matière et la forme un troisième principe, s'intègre à cette dernière approche, puisqu'il est un *eidōs pōs*, c'est-à-dire non pas un non-être absolu mais un non-être relatif à un *eidōs* déterminé, une absence relativement à une présence, donc aussi, dans l'ordre de l'*ousia*, une non-forme relative à une forme (*morphē*). Mais comme l'a montré Berti, dans un article consacré au problème du non-être chez Aristote², il existe plusieurs modalités de non-être dont le non-être comme puissance et le non-être comme faux ne constituent qu'un aspect, puisque le non-être couvre aussi les catégories. Cependant, quelle que soit l'ampleur de la question du non-être chez Aristote, c'est chez les néoplatoniciens qu'elle atteint son point culminant, puisque, dans le sillage de la première hypothèse du *Parménide*

¹ Se référant à cette prise de position, Jacques Brunschwig, qui s'inspire en l'occurrence de Stanley Rosen, a contesté l'existence d'un acte parricide chez Platon à l'égard de Parménide, puisqu'en 241d, l'Etranger, au terme de l'analyse concernant l'existence d'un discours faux et des simulacres, qui soulève aussitôt la question de la nécessité que le non-être soit quelque chose, prie Théétète de «ne pas concevoir cela comme s'il s'agissait d'un acte parricide». Certes, le contexte immédiat qui parle d'une défense, par une épreuve, de cette thèse de l'existence du non-être, au point de faire violence à la thèse du «père» Parménide, permet de supposer que l'Etranger prétend que cette violence ne constitue pas un acte parricide. Cependant, même si l'on refusait le caractère rhétorique de cette assertion, rien ne permet encore de dire, à partir de cette première analyse, s'il y aura réellement un renversement de la pensée de Parménide: non seulement toute l'argumentation qui précède à propos de Parménide (237a-239b) avant une reformulation de l'aporie de départ sur le statut du Sophiste donne raison à Parménide, au point que l'Etranger se voit obligé de dire: «A quoi bon devrait-on parler davantage encore de moi? Pour découvrir que je suis vaincu, depuis toujours et maintenant aussi, dans cette réfutation du non-être?» (239b), mais en reprenant l'argumentation il montre clairement qu'il faut oser soit attaquer le discours paternel, soit le laisser définitivement si l'on avait quelques scrupules (242a). Or, après un long périple philosophique où toutes les pensées préplatoniciennes sont mises en question, l'Etranger aboutit, mais seulement au passage 258^{css}, à reconnaître que son défi à l'égard de Parménide l'a conduit au-delà de ce que celui-ci interdisait pour faire apparaître, voire même démontrer ce qu'il interdisait: l'existence du non-être. Platon parle même ici de l'audace qui le conduisit à la thèse *opposée* (258e). Refuser à cet itinéraire comme la mise en forme progressive de l'acte parricide annoncé, en 241d, par une formule sibylline mais rhétoriquement évidente, et achevé par le renversement de la thèse de Parménide (le fr. 7 est précisément cité au début de l'argumentation, en 237a, et à la fin, en 258d), c'est, à mes yeux, jouer sur les mots et occulter l'essentiel de l'originalité de Platon.

² E. BERTI, «Quelques remarques sur la conception aristotélicienne du non-être», *Revue de philosophie ancienne*, 1 (2), 1983, pp. 115-142.

de Platon, même l'Un est considéré comme un non-être au-delà de l'être. Hadot, dans son livre *Porphyre et Victorinus*, montre que déjà chez Porphyre, bien avant les derniers néoplatoniciens, on dénombre plusieurs modes de non-être ou, comme il dit, de Non-étant, voire même des modes de l'Étant en rapport avec le Non-étant: Non-étant au-dessus de l'étant, Non-étant selon l'altérité, Non-étant selon la puissance, Non-étant conçu par privation de tout ce qui est, Non-véritablement non-étant et Non-étant (proprement dit)³. Ce raffinement dans la question du non-être atteint son apogée chez Damascius, qui, selon la reconstitution de Combès, révèle le Néant de l'un ineffable par excès pour la 1^{re} hypothèse du *Parménide*, le Néant de la matière ineffable par défaut pour la 5^e, le Néant absurde de l'Un pour la 7^e et le Néant absurde des «autres» de l'un pour la 9^e. L'expression Néant est en l'occurrence plus adéquate puisqu'elle concerne un Non-Un, l'Un étant déjà par lui-même au-delà de l'être⁴. Dans son étude «Théologie aporétique de Damascius» parue dans les *Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Combès montre que Damascius nie l'ineffable lui-même, détruisant ainsi totalement les négations «à l'infini»: «la négation, dit-il, est encore un certain discours et le fiable une réalité»; la négation et les négations sont comme des réalités niables du rien, car «le rien n'est pas même niable, ni du tout exprimable, ni connaissable de quelque façon que ce soit, de telle sorte qu'il n'est même plus possible de déclarer la négation». C'est là, dit Combès, «un seuil où le discours prend fin, mieux c'est l'absence du seuil du rien», «l'abîme du néant qui est le néant ineffable de l'un»⁵. Bref, en ce «lieu» ultime — si l'on peut encore parler ici de lieu, qualifié de «sanctuaire inaccessible de tout», règne l'inviolabilité absolue. Damascius situe par là l'horizon d'une question centrale de toute réflexion théologique, celle de l'absolue transcendance de Dieu, que l'on retrouve au Moyen Âge, même si sa démarche cherche à situer plus largement la question métaphysique du statut ultime de la question du fondement. Parler de fondement suppose qu'il y ait un au-delà du fondement, un fond sans fond, un type de Néant auquel on ne peut accéder si ce n'est par les subtilités offertes par la question du Néant. Entre Parménide, auquel se réfère la tradition néoplatonicienne, et Damascius, la philosophie antique n'a cessé de jouer aux jeux du non-être. Déjà Parménide considérait que le fond ultime, ce cœur inflexible d'Alètheia bien-arrondie, est *asylon*, inviolable. Mais contrairement à

³ P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paris, 1968, p. 210.

⁴ Dans DAMASCIUS, *De l'ineffable et de l'un*, tr. fr., coll. Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1986, introduction.

⁵ J. COMBÈS, «La théologie aporétique de Damascius», dans *Néoplatonisme* (Mélanges offerts à Jean Trouillard), Les Cahiers de Fontenay, mars 1981, 19-22, p. 133 (texte repris dans le recueil d'études de J. Combès: *Etudes néoplatoniciennes*, Millon, Grenoble, 1989, pp. 201-221).

Damascius cette inviolabilité concerne l'Être et nullement un type de Non-être, un au-delà de l'Être, voire l'Un ou un au-delà de l'Un. Et, comme je crois l'avoir montré dans mon livre sur Parménide, l'inviolabilité n'a rien de théologique, elle est profondément anthropologique, et concerne la condition même de la pensée, qui ne saurait penser sa propre condition sans régression à l'infini. De sorte que la seule manière d'y accéder est oblique, c'est-à-dire qu'elle nous est conférée chez Parménide à la fois par le mythe (et ses figures circulaires: Dikè, Moira, Anankè et même Alètheia), par la métaphore de la sphéricité par laquelle l'Être est dit ressembler à la masse d'une sphère bien-arrondie, et par le discours signifiant qui rapporte la circularité au Même, au fait de dire que l'être est identique à lui-même, parce que persistant le même dans le même, il persiste aussitôt stable⁶.

Or, partant de ces constatations, je pose comme horizon de mon travail une hypothèse, dont j'esquisse ici les conditions préalables: si Damascius arrive à une pratique aussi amplifiée du non-être, c'est parce que, à l'instar de Proclus, il situe au centre de sa réflexion la démarche dialectique fondée exclusivement sur le logos, au détriment d'une approche symbolique (comme on la trouve chez d'autres néoplatoniciens ou chez des penseurs chrétiens de l'époque, comme Pseudo-Denys), voire d'une pratique poussée de la métaphore ou de l'usage du «comme si», tels que les pratiquent Plotin, Proclus et beaucoup d'auteurs chrétiens, lorsqu'ils réfléchissent *kath'epinoian*.

Dans la VI^e *Ennéade*, par exemple, lorsqu'il traite de la Volonté de l'Un, Plotin demande de lui pardonner s'il est obligé de recourir à un langage qu'il ne souhaite pas employer, en l'occurrence celui d'une approche de l'Un selon nos propres facultés humaines. Aussi faudra-t-il appréhender ce langage avec «un comme si» (*to oion eph'hekastou*) (VI, 8, 13, 46-50). Plus loin, quand il cherche à cerner l'Un dans son rapport au Logos, il utilise la métaphore de l'arbre, qu'on retrouve plus tard, dans un autre contexte, chez Bacon, Descartes et Heidegger⁷: la racine, dit-il, du Logos vient de l'Un et aboutit à l'Un, «telle la racine d'un arbre immense, vivant conformément au Logos; elle est le principe et la base qui demeure fixe en elle-même, conférant à l'arbre l'être (*einai*) selon l'ordre du Logos» (VI, 8, 15, 35-58).

C'est dire que lorsque le discours argumentatif trouve des limites, beaucoup de penseurs pratiquent d'autres modes de la rationalité, voire des formes détournées de rationalité, comme le symbolisme théorique, la simu-

⁶ Cf. *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Ed. Ousia, Bruxelles, 1986, pp. 207-260.

⁷ Voir mon étude «La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?», dans *Herméneutique et ontologie* (Hommage à P. Aubenque), éd. R. Brague et J.-F. Courtine, P.U.F. (coll. Epiméthée), Paris, 1990, pp. 297-322.

lation par le «comme si» ou la métaphore. Avant Platon, et encore chez lui, ces questions ultimes étaient souvent rapportées à une démarche mythique. C'est bien dans le contexte où le mythe perd sa domination culturelle que s'insère la pratique philosophique du Non-être, lequel une fois libéré de son sens strict, étroit et univoque de Néant absolu, devient une sorte d'instrument de la rationalité, quand celle-ci atteint les frontières qu'elle s'est elle-même définies à partir des principes de non-contradiction et d'identité. Il n'est donc pas étrange que la pratique du non-être commence surtout avec Aristote qui exclut, de sa méthode, toute pratique du mythe, et qu'elle se poursuive dans la philosophie moderne et contemporaine. Pour étayer mon propos une confrontation entre les pratiques anciennes et contemporaines du non-être serait utile; mais comme cela risque de nous mener trop loin, je ne rappellerais ici que quelques références bien connues qui me permettront de mieux situer ma position.

Depuis Hegel, en effet, loin de constituer un principe d'annihilation la négativité apparaît comme consubstantielle à l'être même, comme ce qui en lui crée une différence interne, une scission, qui serait inhérente, comme chez Aristote, à tout processus. Condition d'une différenciation, le non-être comme négativité devient le lieu même d'un devenir, d'une création, de la vie. Bien que Nietzsche ait réfléchi cette perspective, c'est surtout Heidegger qui en a tiré les conséquences au travers de l'approfondissement du nihilisme. Pour assurer au Néant sa crédibilité, Heidegger insiste, d'abord, sur le fait que la question du Néant traverse la métaphysique parce qu'elle nous contraint de nous interroger sur l'origine de la négation, c'est-à-dire sur le fait qu'elle nous conduit à décider de la légitimité de la Logique; il situe ensuite plus radicalement le Néant dans l'être de l'homme, dans le Dasein, comme un fond à partir duquel il y a possibilité de l'étant, du sens qu'on confère à tout étant. C'est seulement parce que le Néant est révélé dans le fond de l'être de l'homme, dans le Dasein, que l'étant nous assaillit dans son étrangeté, qu'il attire sur soi un étonnement et entraîne la question de la raison d'être des choses. Poussant ainsi la question du Non-être dans sa radicalité, Heidegger révèle que l'expérience du non-être, sous diverses formes, est un point central de la philosophie⁸. A ce titre, la rencontre de la philosophie contemporaine avec les derniers penseurs néoplatoniciens n'est pas fortuite, même si rien, comme je le crois, n'autorise à les rapprocher conceptuellement. L'insertion, dans la pensée contemporaine, de la question du non-être est tributaire de la question de la subjectivité (le développement de la conscience chez Hegel, l'institution des valeurs chez Nietzsche et l'activité propre à la conscience dans la phénoménologie et

⁸ Cf. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1967 (1927) et *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Francfort, 1965 (1929, complétée en 1943 et 1949).

l'existentialisme), avant d'être pensée par Heidegger à partir de l'être-là de l'homme qui se tient au-delà du sujet. Une rencontre entre ce point de vue et le passé grec pourrait, peut-être, se réaliser par un approfondissement de la question de l'âme, pour y déceler une pratique du non-être — ce qui est possible dans l'interprétation que donne Damascius de la 3^e hypothèse du *Parménide* de Platon. Mais peu importe ici.

En revanche, il me paraît plus intéressant, pour mon propos, de discerner que la pratique du non-être axée sur la quête des fondements n'est pas la seule qu'offre la philosophie contemporaine, puisque l'existentialisme, en particulier celui de Sartre, aborde la question d'une façon plus anthropologique. Cette approche parallèle peut éclairer sa différence avec une analyse existentielle comme celle d'Homère, que j'étudierai dans le cas de la visite d'Ulysse à Alkinoos et de sa descente dans l'Hadès (*Odyssée*, VIII et XI).

Sartre, notamment, insère le non-être dans l'ordre de la conscience, le déployant sous plusieurs formes (l'absence, la limitation, le jugement négatif, etc.). Par là, le néant se tient au centre des choses et de l'expérience la plus banale. Ainsi l'expérience de l'absence suppose, par exemple, l'attente d'une présence qui peut être accomplie ou déçue. La déception de l'attente suppose plusieurs formes de néantisation: celles de la personne absente et celles que cette absence rend possible, comme le fait d'échapper au donné (la personne n'étant pas là), l'occultation des autres qui sont présents (du fait que l'attention sur l'absence anéantit toute autre attention), ou encore l'irréalité propre à l'imaginaire qui en découle. De telles considérations sur cette situation de négativité rend possible, en plus d'un jugement négatif, la conscience, l'être-pour-soi, dans l'état de l'être qu'il n'est pas, au travers du néant qui surgit dans l'être-en-soi (donc dans l'objet, mais aussi dans ce qui est anéanti, comme l'homme mort ou une œuvre disparue). Si le néant est ainsi introduit par la conscience dans l'être-en-soi, c'est parce que celle-ci est sa propre néantisation, c'est-à-dire nie son propre passé et se transcende vers l'avenir. Comme le dit, par une célèbre formule, Sartre: «être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi, qu'il est». De sorte que l'homme, en tant qu'il est tributaire de ses possibilités sur le monde et dans le monde, est dit être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est. Si pareille analyse est possible, c'est parce que, depuis Aristote, la notion même de possibilité est par principe, en tant que possibilité, liée au non-être. A ce titre, ce que l'homme est, et qui lui échappe, il l'est au milieu du monde en tant qu'il lui échappe, et qui, dans l'altérité, est dépassé par l'autre vers ses propres possibilités⁹.

⁹ J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943.

Après toutes ces précisions, je peux entamer la seconde partie de mon étude et aborder de front le problème du mythe, en commençant par la démarche philosophique originaire de Parménide, qui affronte plus directement le non-être en tant que non-être.

II

Comme j'ai déjà traité le problème dans mon livre *Mythe et Philosophie chez Parménide*¹⁰, je serai bref, en précisant les points essentiels de mon analyse, qui m'engageront de plain-pied dans la question du mythe.

La contradiction qu'on attribue souvent à Parménide du fait qu'il parle d'une voie du non-être tout en disant que le non-être est inconnaissable, indicible et impensable n'a de sens que si l'on se réfère à nos cadres de pensée fondés sur le principe de non-contradiction. En revanche elle disparaît lorsqu'on aborde la question à partir du *schème* du chemin, déployé d'une façon pour ainsi dire mythique. Le mythe ainsi compris (comme transcendantal)¹¹ s'autorise non seulement à parler de ce qui n'est pas, mais aussi des limites — puisque l'être lui-même se laisse enchaîner par les figures mythiques (Dikè, Moira, Anankè, Alètheia), alors même que Parménide affirme qu'il n'y a rien à côté de l'être. Mais cette possibilité mythique de dire le non-être pour aussitôt l'exclure n'est pas la seule manifestation du non-être dans le Poème.

C'est ainsi qu'on ne peut confondre, comme on le fait souvent, le singulier *mè eon* du fr. 2 et le pluriel *mè eonta* du fr. 7, qui paraît renvoyer non plus au non-être absolu, mais aux *apeonta* qui expriment les choses en devenir, considérées par les mortels comme étant vraies alors qu'elles appartiennent à l'ordre du nommer (fr. 8, 40 ss). A ce titre, nous découvrons chez Parménide deux modes du non-être, l'un, le non-être absolu, qu'il exclut d'une façon radicale, et qui est dit au travers du chemin inaccessible, l'autre, celui des *akrita phyla* (la race sans discernement), qui, confondant être et non-être, anéantissent l'être et ne discernent donc pas que les choses en devenir ont le statut de non-étants (*mè eonta*). C'est pourquoi le fr. 7 interdit qu'on fasse être les choses qui ne sont pas (*einai ta mè eonta*), les choses qui sont absentes, éloignées de l'être (*ta apeonta*). En ce sens, rien n'autorise à introduire l'être dans la seconde partie du

¹⁰ Voir en plus de mon livre (cité ci-dessus note 6), mon étude «Les multiples chemins de Parménide», dans *Etudes sur Parménide*, T. II: *Problèmes d'interprétation*, éd. P. Aubenque, Vrin, Paris, 1987, pp. 25-43.

¹¹ Je reviens sur cette question dans une étude circonstanciée («Le statut transcendantal du mythe») qui doit paraître, dans un ouvrage collectif, à l'Université Catholique de Louvain.

Poème (voire de la *Doxa*), ni cependant le non-être, non plus, puisque le fr. 9 parle de la présence égale de la lumière et de l'obscurité en précisant qu'aucune de ces deux formes «ne s'accorde au néant» (*epei oudeterô meta mêden*). C'est pourquoi toutes les tentatives, depuis Reinhardt jusqu'à Mourelatos, d'analyser la seconde partie du Poème à partir d'un mélange physique ou logique entre être et non-être constituent un coup de force anachronique extérieur au texte. Si la confusion persévère chez les interprètes de Parménide, c'est parce qu'ils ne discernent pas qu'il existe deux types de *doxai* des mortels totalement opposés: le premier type concerne les *akrita phyla* (fr. 6) qui confondent être et non-être, que Parménide refuse, tandis que le second se réfère à la *doxa* qui sépare trop le corps des choses (*tantia d'ekrinanto demas kai sèmat' ethento chôris ap'allèlôn*) (fr. 8, 53-56), que Parménide rejette partiellement, en lui opposant l'unité des contraires¹². Ainsi, Parménide admet une positivité non seulement sur le plan de l'être mais également dans l'ordre du réel en devenir, dont le caractère n'est tel que relativement au savoir, du moins aussi longtemps que les choses en devenir ne sont pas portées, par l'action de la pensée, à la présence, comme choses pré-sentes (*pareonta*) (fr. 4). Bref, non seulement il faut exclure le non-être parce qu'il n'existe pas, mais il faut faire en sorte de fonder la pensée sur l'Être, afin que les choses qui ne sont pas (les choses en devenir), qualifiées de non-étants, c'est-à-dire les choses absentes, soient rapprochées de l'être par la pensée, *sans jamais* cependant les réduire à de l'être. Cela signifie, d'une autre façon, qu'il convient aussi d'exclure le non-être du domaine de la connaissance. Cette double exclusion du non-être nous permet de comprendre la fierté de Platon, dans le *Sophiste*, et sa démarche qui le conduit progressivement à l'acte parricide. Mais cela explique aussi que la seconde partie du Poème requiert encore, en dépit de cette action de la pensée, une pratique mythique, par le biais d'une cosmogénèse où persévère encore la généalogie archaïque, et où l'on voit la genèse d'Erôs parmi les premiers dieux.

Or cette pratique généalogique se fait en dehors de toute trace de non-être, comme on peut le constater sans peine déjà chez Hésiode, où, dans la *Théogonie*, le Chaos présente une positivité, bien qu'il atteste manifestement une ouverture béante (une sorte de non-être, dirons-nous aujourd'hui en forçant la pensée archaïque) à partir de laquelle naissent à la fois Gaia, assise sûre pour toujours offerte à toutes choses, et Erôs, Erèbe et Nuit, puisqu'il est lui-même une origine née et principe de genèse. De même, c'est par Nuit que naissent à la fois Ether et Jour, ce qui montre que Nuit n'est pas une privation du Jour, une sorte de non-être, mais une réalité bien

¹² Voir en plus de mon livre cité ci-dessus (note 6) mon étude «Les multiples discours de Parménide», dans *Language and Reality in Greek Philosophy*, Athènes, 1985, pp. 60-65.

positive préalable même à Jour, qui lui est opposée et complémentaire. En revanche, de Gaïa positive naît Ouranos également positif mais opposé, en tant qu'il est une assise sûre pour toujours des dieux bienheureux, et couvre tout autour toutes choses, y compris Gaïa. C'est encore de Gaïa que naissent Montagnes et Flot, mais aussi, cette fois-ci par l'embrassement d'Ouranos, Océan, Coios, Crios, Hypérion, Japet, Cronos et leur opposés-complémentaires féminins, Théia, Rhéia, Thémis, Mnémosynè, Phoibè et Téthys (v. 116-138). On pourrait continuer ce jeu complexe où les opposés font obstacle à une présence du non-être. Nulle part, dans ces textes, comme dans toute démarche archaïque, ne perce quelque trace de non-être. C'est dire que la structure logique de la pensée archaïque, fondée sur des termes opposés et complémentaires, rend inutile la pratique du non-être. J'y reviendrai.

Partant de là, je peux dire que la pratique généalogique du mythe, qui représente la forme par excellence du *logos* archaïque¹³, n'a été dépassée que lorsque de nouvelles conditions de réflexion sont apparues. La nouvelle pratique grecque du mythe s'est accomplie par de nouveaux schèmes, autres que celui de la parenté, comme les schèmes du chemin (Parménide), de l'Amour (Empédocle) ou du Démiurge (Platon)¹⁴. Parmi ces nouvelles conditions, la pratique du non-être a également joué son rôle, comme le montrent, par exemple, les atomistes avec le non-être au sens de vide, ou Platon en situant le devenir à partir d'un mélange entre être et non-être, avant de porter le non-être au sein même des Idées. Néanmoins, aucune de ces tentatives n'a réussi à instituer une *science* du devenir avant Aristote, qui ontologise le devenir en associant la co-présence de l'être et du non-être soit à l'*eidos*, l'un comme *eidos* proprement dit, l'autre (la privation) comme un *eidos pòs*, soit à la puissance et à l'acte ou, plus exactement, à l'entéléchie de ce qui est en puissance en tant que puissance d'un acte¹⁵. Inscrit ainsi dans le *logos*, qui en portait la possibilité grâce à la négation de l'*apophasis*, le non-être suppléait, d'une part, à la quasi-impossibilité du mythe de dire le devenir autrement que par des générations successives, et, d'autre part, aux difficultés propres à la *doxa* de dire autrement le devenir que par son impossible ontologisation.

¹³ Je dis bien ici du *logos* et non du *muthos*, car, comme je l'ai montré dans mon livre sur Parménide (cf. note 6), c'est ce terme même qui exprime ce qu'on qualifie de mythe et non pas le terme de «mythos» qui signifie surtout «parole». C'est dire qu'il n'y a pas de passage du *muthos* au *logos* mais plutôt passage d'un type de *logos* à un autre type de *logos*.

¹⁴ Cf. mon livre cité à la note 6, notamment l'Introduction et la Conclusion.

¹⁵ Sur cette question, je me permets de renvoyer le lecteur à mon livre *L'avènement de la science physique. Essai sur la Physique d'Aristote*, éd. Ousia, Bruxelles, 1980.

Ainsi abordé, le problème du non-être se pose d'emblée comme extérieur à l'ordre du mythe; il appartient plutôt à la tradition philosophique, comme l'un des aspects de la pratique du *logos*. Pour mieux discerner comment le mythe se déploie en dehors d'une pratique du non-être, je retiendrai ici trois caractéristiques de la logique qui lui est propre, en insistant surtout sur la première: les termes ou situations opposés-complémentaires; la structure triadique; le rapport entre entités engendrées et inengendrées.

III

1.— Certes, il faut parler avec précautions de logique du mythe. Mais, je crois que, depuis qu'il est apparu que le mythe n'appartient pas à l'ordre du pré-logique et qu'il renferme sa propre rationalité, comme l'a montré en particulier Lévi-Strauss, la question d'une logique du mythe devient pertinente. Les études actuelles en anthropologie et en histoire des religions laissent voir que la structure propre à la rationalité du phénomène mythique est la structure d'*ambivalence*, c'est-à-dire la reconnaissance de rapports d'opposition et de complémentarité. Sur ce point, il n'y a pas de réelle difficulté. Celle-ci apparaît dès lors que l'on s'applique à établir les multiples rapports possibles et à relever leur système d'articulation¹⁶. Dans ce domaine il y a une réelle confusion, au point que j'oserais dire que nous sommes encore au point zéro de nos recherches. La seule idée claire, à mes yeux, est que ce type de rapport de termes opposés et complémentaires signifie qu'aucun terme de la relation en question n'est identique à lui-même, comme l'exige une logique de la non-contradiction, de l'identité et de la contrariété, mais renferme en lui quelque chose de l'autre terme de la relation. C'est pourquoi l'opposition est immédiatement convertie en complémentarité; mieux, elle rend, de ce fait même, *inutile toute référence au non-être, tout manque étant toujours inscrit comme le positif du terme opposé*. Le symbole qui illustre le mieux cette perspective appartient à une autre tradition: il s'agit du symbole Tao bien connu. Mais je viens d'illustrer cette perspective, en passant, à propos de la généalogie hésiodique. D'autres exemples sont éclairants: le statut des héros et des dieux, chez Homère, révèle que l'homme est souvent qualifié de divin et rapproché des dieux, alors même que les dieux eux-mêmes sont profondément humains,

¹⁶ Par «multiples» je veux dire que ces rapports ne sont pas nécessairement symétriques, comme dans le cas de jour-nuit, ciel-terre, etc., mais peuvent être asymétriques, comme dans le cas de immortel-mortel, divin-humain, etc. C'est cette double articulation de la structure d'ambivalence qui rend difficile l'élucidation de la logique du mythe.

par leurs défauts et leur comportement, par la parole aussi qu'on leur attribue, voire par leurs transfigurations. Ce que nous appelons un peu rapidement l'anthropomorphisme de la pensée archaïque n'est en vérité qu'un aspect banalisé d'une structure logique plus profonde, qui suppose en même temps que l'homme lui-même est divin — ce qui en toute logique subvertit l'affirmation d'un anthropomorphisme strict. La logique archaïque a ses secrets que personne aujourd'hui ne peut prétendre maîtriser. De telles structures ont permis, par exemple, à Vernant, de donner une interprétation du mythe hésiodique des races, en les couplant deux à deux: or et argent, bronze et héros et fer positif et négatif. Même si de telles analyses sont insuffisantes, elles ont le mérite d'éclairer le débat¹⁷.

D'autres situations d'opposition et de complémentarité sont possibles, et qui montrent que cette structure peut aller au-delà des termes ou des figures: par exemple, l'infidélité d'Hélène à la fidélité de Pénélope — qui peut, je crois, relier structurellement l'*Iliade* et l'*Odyssée*, et qui rompt une opposition stricte grâce au fait que le conflit entre Agamemnon et Achille, au début de l'*Iliade*, atteste l'infidélité; dans l'*Odyssée*, c'est à Ulysse que le même reproche peut être adressé. De même l'opposition d'Agamemnon et de Ménélas pour le voyage du retour de Troie, aboutit à deux situations inversées: le voyage direct d'Agamemnon et son assassinat par Clytemnestre et Egiste et le voyage long de Ménélas et son retour au foyer avec Hélène. Chacune de ces situations qui n'est pas pensable en elle-même renferme un manque ou un excès, ou, comme je dirai, une sous-détermination et une sur-détermination. De telles situations sont permanentes chez Homère, où les dieux se transfigurent en humains ou en animaux, ou, au contraire, les hommes qui sont présentés comme ressemblant à des dieux, sont parfois rendus invisibles par une nuée divine, comme Ulysse traversant la cité des Phéaciens (*Odyssée*, VII, 14-17) ou, à l'inverse, libérés du voile cachant leur vision, comme Diomède blessé, qui parvient à distinguer dans le combat les hommes des dieux transfigurés en hommes (*Iliade*, V, 124-128). Un autre exemple de sous-détermination concerne ce qui est dit des morts de l'Hadès: ils ne sont jamais de l'ordre du non-être mais d'une positivité affaiblie qui peut être compensée par du sang noir ou par Perséphone, qui confère des dons particuliers à certains, comme Tirésias ou Achille. La positivité propre à la *psychè* et à l'*eidôlon* assure à la vie et au séjour en plein Soleil une consistance qui est impensable sans son rapport au monde invisible, régi par les dieux et les morts, voués au respect et objets de rites

¹⁷ Voir une analyse structurale d'un autre type que je me suis permis de donner du proème du Poème parméniénien, dans mon livre (cité note 6), chap. 1, qui permet de montrer l'impossibilité d'identifier le héros parméniénien avec Phaéon, celui-ci étant l'opposé-complémentaire des Héliades, alors que le héros est plutôt l'opposé-complémentaire de la Divinité sans nom.

qui confèrent un sens à la société même, déployant le monde commun qui est propre au Monde archaïque.

Or, analysées dans une perspective post-mythique, c'est-à-dire philosophique, ces oppositions, une fois rapportées à des structures d'être et de non-être, occultent le sens de ce Monde qui suppose d'entrée de jeu un visible et un invisible. Appliquer le non-être au visible, comme le font plusieurs courants de la philosophie moderne, rend aussitôt impossible toute référence à l'in-visible, qui s'oppose au visible comme un négatif positivement posé ou, plus correctement, un positif autrement posé — dans la mesure où il ne peut être dit que selon le mode du visible¹⁸. Il y a là une incompatibilité logique, qui oblitère le sens des textes. Mais avant de venir à cette question qui concerne la présence de contradictions dans les textes archaïques, voyons la possibilité d'une analyse existentielle dans un sens non moderne en prenant comme exemple la présence d'Ulysse, encore inconnu, dans le palais d'Alkinoos, au moment où fait son entrée l'aède Demodocos qui fera pleurer le héros, en chantant les souvenirs de Troie.

La Muse, dit Homère, avait donné à l'aède sa part de biens et de maux, en lui accordant le plaisir du chant tout en le privant de vue (*amersai*) (8, 63-64). L'usage du verbe *a-merdô*, utilisé surtout pour qualifier l'acte de priver, de dépouiller, de frustrer, d'obscurcir, de ternir, suppose parfois un partage, d'où le sens de priver quelqu'un de sa part. Chez Homère, lorsqu'on prive quelqu'un de quelque chose, il reçoit en compensation ou en échange un autre type de bien. C'est en ce sens que l'aveuglement est aussi le signe de l'art divinatoire. Mais le phénomène de l'échange et du partage est plus subtil encore. Dans le même contexte de la présence d'Ulysse au palais d'Alkinoos, lorsqu'il est provoqué par Euryale qui lui dénie la capacité de s'illustrer aux jeux, il lui répond qu'il n'a pas bien parlé (*ou kalon eeipes*), et qu'il semble un homme fort orgueilleux (*atasthalô*). Il lui rappelle que les dieux n'offrent jamais au même homme tous les charmes (*charienta*), comme un beau corps (*phuèn*), la réflexion (*phrenas*) et l'éloquence (*agorèton*), mais à l'un ils accordent un médiocre visage alors qu'ils lui confèrent la capacité de tenir des beaux discours, à un autre une beauté divine mais distordent ses discours, et à un autre encore la beauté sans réflexion, comme c'est le cas d'Euryale, qu'Ulysse traite d'*apophôlios*, c'est-à-dire nuisible et vide, ou, plus exactement, qui sort comme le serpent d'un trou, et qui par un langage sans ordonnance (*ou kata kosmon*), touche l'adversaire au plus profond du cœur (*thumos*). L'opposition-complémentarité est en l'occurrence utilisée à tous les niveaux du partage et de l'échange, y compris dans le rapport entre l'action agressive et la passion existentielle intense que subit l'interlocuteur. Bref, la structure logique du texte n'est pas réductible à une opposition entre être et

¹⁸ Voir mon étude «Dire l'invisible», *La part de l'œil*, I, 1987, pp. 53-63.

non-être, mais se déploie plutôt selon le couple sous-détermination et sur-détermination. Cela entraîne une sur-détermination dans la réaction ludique d'Ulysse qui envoie le disque le plus lourd au-delà des marques de ses adversaires, et qui aboutit, au terme de l'épisode du récit, à une sous-détermination, qui oblige Euryale à apaiser son adversaire en lui offrant un glaive en bronze. L'échange recrée un équilibre, puisque l'agresseur souhaite que ses mots soient emportés par le vent et que les Immortels aident Ulysse à retrouver les siens, tandis qu'en même temps le héros lui souhaite que les dieux lui assurent du bonheur. Suit alors une nouvelle sur-détermination qui conduit au dévoilement d'Ulysse, lorsque lui-même demande à l'aède de chanter l'épisode du cheval de bois, ce qui le contraint de verser des larmes qu'il ne put cacher qu'à l'assistance mais nullement à son hôte, qui l'entendit sangloter (nouvelle sous-détermination) et l'obligea, par des questions, à se dévoiler et à raconter ses aventures (rétablissement de l'équilibre). Ce moment existentiel, positivement assumé par l'émotion et les larmes, est permanent chez Homère, qui décrit plusieurs types de ces émotions, opposées à plusieurs formes de joies et de réjouissances. C'est là une structure existentielle d'opposition qui ne suppose pas, comme chez les existentialistes, des possibilités qui surgissent au travers de leur néantisation, comme si l'effacement d'une telle possibilité marquait la mort et l'aliénation. Au contraire, les héros toujours protégés des dieux marquent de leur émotion (sous-détermination) ou de leurs actions divines (sur-détermination) le chemin qui ouvre au destin déjà prescrit d'avance, donc, ici au retour d'Ulysse auprès des siens. Aucun néant n'est en l'occurrence en jeu mais seulement un jeu où sont entrelacés des rapports d'oppositions et de complémentarités, où sur-déterminations et sous-déterminations ne cessent de se répondre, subvertissant notre façon de penser. Monde sans pareil, le Monde archaïque a ses propres lois, mais aussi sa propre logique qui ne se soumettent ni à notre logique, ni à l'application de la catégorie du non-être qui lui est intrinsèquement liée.

Ces remarques me permettent maintenant de constater que l'impasse où ont conduit les analyses du Poème de Parménide n'est pas étrangère à l'oblitération de la perspective contextuelle archaïque. L'application de notre propre logique au texte parménidien ne pouvait que conduire le débat au choix entre deux ou trois chemins, alors que, porté à sa dimension propre, le texte révèle déjà dans le proème quatre chemins couplés deux-à-deux (chemins de Jour et de Nuit et chemin des hommes et de la divinité). Le texte laisse aussi voir, comme je l'ai dit plus haut, que le chemin de la *doxa* des mortels est double, l'un étant celui des *akrita phyla*, l'autre qui lui est opposé celui des mortels qui *tantia ekrinanto demas kai sèmet' ethento chòris ap'allèlôn*. Ce dernier chemin, que Parménide ne rejette pas entièrement, serait lui-même opposé à sa propre conception de l'univers, où il admet l'unité des contraires. Mieux, le chemin qui conduit à l'absoluité de

l'être ne peut s'opposer qu'au chemin qui refuse toute destination, qui est d'entrée de jeu un chemin inaccessible. Portant à trois destinations différentes (la Divinité, l'Être et le Cosmos) les différents chemins ne prennent leur sens que dans une logique autre que celle à laquelle nous sommes habitués. Cependant, chez Parménide, cette logique est fort ambiguë, et ouvre à une situation nouvelle où quatre structures d'oppositions émergent, par leur différence même, et qui marquent un tournant décisif dans la logique du mythe.

La logique de l'ambivalence est sauvegardée, par exemple, dans l'opposition du proème entre chemin de la divinité et chemin des hommes, puisque le chemin de la divinité est d'emblée considéré comme portant l'homme qui sait — ce qui, dans notre logique, est contradictoire, puisque le jeune homme suit ce chemin pour savoir —, tandis que le chemin des hommes porte déjà en lui quelque chose de divin, puisqu'il suppose, par l'action de Thémis et de Dikè, l'engagement dans le chemin de la divinité. La positivité du chemin de la divinité s'oppose au point de vue du savoir à toute référence au non-être, qui serait un mode normal dans notre façon de parler, où le chemin du savoir serait celui qui passe du non-savoir (non-être), au savoir (être). Du reste, la logique de l'ambivalence est même présente dans l'opposition de l'Être et du Non-être: tandis que le Non-être est exclu comme inexistant, comme inviolable par le fait même qu'il n'est pas et donc qu'il est impensable, l'Être, bien que reconnu comme étant, ne demeure pas moins inviolable par le fait même qu'il est et qu'il est condition de la pensée. C'est là un état limite qui ouvre aussitôt une nouvelle logique, celle de la non-contradiction. Ce qui nous conduit à une nouvelle forme d'opposition.

En effet, l'opposition inverse où les termes sont d'emblée séparés, par une *krisis* apparaît au travers de l'Être même qui est absolu et identique à lui-même, et qui est tel parce que le Non-être est d'emblée exclu. C'est là un moment capital, qui rend possible la pensée du fait que sa condition est absolue et n'inscrit en elle rien qui ne soit l'être même. Cela conduit au demeurant à une nouvelle constatation: si en l'être s'inscrivait autre chose que lui-même, un manque, un rien y apparaîtrait qui, en insérant du non-être en lui, produirait aussitôt son anéantissement. C'est la position de ceux qui confondent être et non-être et que Parménide reconnaît pour aussitôt rejeter. Cela conduit Parménide à autoriser une nouvelle possibilité d'opposition, au travers des deux formes opposées, en tant que chacune est considérée comme identique à soi-même: par l'insertion du principe d'identité dans chacun des termes, apparaît la contrariété, qui rompt avec la logique de l'ambivalence. Associée à la précédente, cette structure ouvre au carré logique aristotélien, où une structure d'oppositions contradictoires s'articule avec une structure de termes contraires. Mais ce n'est pas tout, car de la structure précédente émerge une autre forme d'opposition où les termes

contraires sont aussitôt rapprochés non plus par l'ambivalence mais par l'unité des contraires. Cette nouvelle structure rompt définitivement avec le mythe, car elle rend possible une prise en considération des opposés sans renier le principe de non-contradiction.

Quel texte de la pensée humaine offre en quelques lignes autant de structures logiques? Sans doute aucun. Parménide nous apprend que notre logique n'est pas la seule, mieux, qu'elle a émergé en déstabilisant une structure d'opposition où les termes étaient reliés par la complémentarité même des opposés. Or, il ne faut pas perdre de vue qu'aucune des quatre formes d'opposition qu'il propose ne fait une place positive au non-être, si ce n'est pour aussitôt l'exclure. Nous touchons certainement là à un moment crucial de l'histoire de notre pensée. D'autant plus que la rupture produite par la *krisis* parménéidienne nous détermine profondément, puisqu'elle a rendu historiquement possible la structure binaire qui régit l'informatique actuelle. Sans la *krisis* en question aucune évolution réelle n'aurait été possible, car aussi profondément humaines que soient les structures des termes opposés et complémentaires, elles sont peu flexibles.

2.— Une seconde dimension de la logique du mythe est l'organisation triadique des termes, sur laquelle a insisté, non sans confusion, Prier¹⁹. La triade, qui constitue une référence étrange du polythéisme des philosophes néoplatoniciens et des théologiens chrétiens, semble bien s'insérer dans l'ordre explicatif de la démarche archaïque, comme l'a déjà décelé Kirk, lorsqu'il analysait les races hésiodiques selon le critère de maturité, immaturité et hypermaturité. En termes structuralistes, on peut parler, d'une façon générique, de détermination, sous-détermination et sur-détermination, par lesquelles j'ai analysé ci-dessus Homère. Chez Hésiode, l'opposition-complémentaire entre les dieux et les hommes se complète par une opposition complémentaire entre tantôt, comme je l'ai dit, les hommes et les âmes de l'Hadès, tantôt les hommes et les animaux, dont la différence est marquée par la notion de justice, sans laquelle l'homme agirait comme les animaux selon la justice du plus fort. A ce titre, la notion même de justice prend une structure triadique: à l'injustice qu'on acquiert facilement parce que son chemin est horizontal (sous-détermination) s'oppose non seulement la justice comme effort qui suppose un chemin difficile et vertical mais aussi la justice acquise qui entraîne de nouveau un chemin facile dans le bien (sur-détermination) (*Les travaux et les jours*, 106-201). C'est là également un vaste domaine d'investigation que nous ne cessons de négliger.

3.— Enfin, un troisième élément essentiel de la logique archaïque que je crois avoir mis moi-même en évidence ces dernières années est le statut

¹⁹ R. A. PRIER, *Archaic Logik*, La Haye-Paris, 1976.

d'un certain type de pratique généalogique. Un texte de Plotin que je ne me lasse plus de rappeler dit qu'«il faut que les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, fractionnent dans le temps ce qu'ils portent au discours, et divisent les uns des autres beaucoup d'êtres qui sont ensemble mais ne se distinguent par leur rang et leur pouvoir, là où les écrits expriment par des naissances des êtres inengendrés, et séparent les êtres qui sont ensemble» (III, 5, 9, 24-27). En d'autres termes, Plotin nous révèle que la narration généalogique n'exprime pas aveuglement des naissances mais parle à partir du schème de la parenté de réalités ou d'êtres inengendrés. En ce sens, la généalogie qui unit Ouranos, Cronos et Zeus, peut se rapporter aux trois hypostases éternelles, l'Un, l'Intelligence et l'Âme dont le rapport entre elles n'est pas de l'ordre de l'engendrement généalogique mais de l'ordre hiérarchique. La précision est importante, car elle ébranle profondément notre vision du mythe. Par exemple, j'ai montré qu'au livre VI de la *République*, Platon lui-même envisage le rapport généalogique entre le Bien et le Soleil — celui-ci étant le rejeton, le fils (*ekgonon*) du Bien (506e ss., 508c) —, comme un rapport de ce type, puisqu'il souligne lui-même, dans le même texte, que le Soleil qui est un dieu (508a) est effectivement inengendré (509b). S'il y a en l'occurrence rapport entre ces deux principes, c'est un rapport entre un invisible et un visible, qui suppose une structure hiérarchique où le Bien invisible, pour paraphraser ici le texte de Plotin, tiendrait un rang supérieur²⁰. L'usage donc du schème de la parenté et d'une logique généalogique renvoie en l'occurrence à une structure non généalogique mais plutôt hiérarchique, l'articulation généalogique faisant voir visiblement un invisible. Une insertion ici du non-être n'est possible que si l'on considère que ce qui est inférieur dans l'ordre de la hiérarchie est de l'ordre d'un non-être relatif comme le font les néoplatoniciens, et plus particulièrement Jean Scot Erigène. Mais une telle démarche est anachronique et suppose déjà une réflexion poussée sur le non-être; elle est inapplicable à la pensée archaïque qui échappe précisément à ce type de réflexion. Au point de vue méthodologique, cela signifie que lorsque le phénomène généalogique est appliqué à des dieux, par exemple, ou à des principes divins, on ne peut l'appliquer littéralement. Il s'agit d'une démarche réflexive qui comprend le réel dans sa structure stable dynamique et hiérarchique. Partant d'une telle constatation j'ose dire aujourd'hui que même Hésiode, bien qu'il appartienne à une époque pré-philosophique, doit être abordé avec prudence, car je crois de plus en plus qu'il conçoit une réalité divine stable, où les dieux sont inengendrés. Sans quoi l'attribution aux dieux de l'attribut d'immortalité (*athanatoi*), voire d'être toujours (*aien eontôn*) ne saurait se comprendre. L'expression d'ailleurs d'*aien eontôn* se

²⁰ Cf. «Le caractère mythique de l'analogie du Bien dans *République VI*», *Diotima*, 12, 1984, pp. 71-80.

trouve également chez Homère, ce qui montre la difficulté du problème. La clarification que je propose aujourd'hui de la pratique généalogique comme pouvant être, entre autres, un discours qui explique d'une façon généalogique des êtres inengendrés dans une réalité où s'enchevêtrent le visible et l'invisible donne une solution à un problème qu'on ne cesse d'oblitérer, et qui, au point de vue de notre logique de la non-contradiction, entraîne aussitôt une contradiction²¹. De plus, cette perspective laisse voir l'importance de l'invisible, qui n'est jamais de l'ordre du non-être mais de l'ordre d'une positivité tantôt supérieure à la nôtre (cas des dieux, des démons ou des âmes chez les pythagoriciens, Platon et les néoplatoniciens) ou inférieure (cas de morts de l'Hadès, qui sont plus faibles que nous). Enfin, elle permet de discerner des difficultés chez des penseurs qui pratiquent le mythe, comme Parménide ou Empédocle. Déjà Simplicius notait à propos d'Aristote qui reprochait à Empédocle de ne pas expliquer comment la Terre peut être immobile tout en considérant que l'action de la Haine crée un tourbillon, que l'incompréhension du Stagirite provient du fait qu'Empédocle décrit le pouvoir alterné des puissances, en poète, dans les termes du mythe. A l'objection d'Aristote, dit Simplicius, Empédocle aurait répondu qu'il n'y pas de moment où les éléments sont séparés les uns des autres sans relations mutuelles, car ils n'auraient pas été éléments: le discours qui souhaite développer (*anaptuxai*) la nature des choses suppose l'engendrement des choses inengendrées et la séparation des choses unies et l'union des choses séparées (*genesin tôn agenetôn kai diakrisin tôn hêrômerôn kai henôsin tôn diakekrimenôn hupotithetai*) (*In De Caelo*, p. 530, 12 ss.). Ce texte de Simplicius que je viens de découvrir, confirme bien celui de Plotin.

En résumé, au moins trois structures logiques circonscrivent la logique du mythe: l'opposition et la complémentarité des termes et situations, une articulation triadique de la détermination des choses et la pratique généalogique concernant une réalité visible ou invisible d'êtres inengendrés.

²¹ Cette pratique de la contradiction, que l'on trouve non seulement dans la pensée archaïque mais également chez Platon et d'autres penseurs grecs, ne signifie pas que le principe de non-contradiction est transgressé dans le langage, sans quoi aucune communication ne serait possible; il signifie seulement qu'étant donné la co-présence d'un visible et d'un invisible, l'invisible ne peut être dit que selon les modes du visible, c'est-à-dire par transgression de son statut propre. C'est dans cette distorsion que s'inscrit également la distorsion logique qui assume, consciemment ou inconsciemment, la contradiction. Du point de vue méthodologique cela signifie aussi qu'il faut prendre au sérieux les contradictions des textes de l'époque sans y trouver une inconséquence logique, et sans devoir les forcer pour les réduire à notre système logique. Aussi longtemps que cette pratique des textes ne sera pas respectée, la pensée archaïque et la pratique ancienne du mythe nous échapperont.

Or, si l'on fait attention, aucune de ces structures ne renferme en elle une quelconque notion de non-être. Si l'on cherchait à y insérer quelque dimension de non-être, cela n'est possible que d'une façon oblique, soit par l'usage que les textes archaïques font de la négation ou de l'*a* privatif, soit en vertu d'une vision rétrospective du phénomène archaïque sous le regard de la réflexion philosophique ultérieure. Je veux dire par là que c'est seulement rétrospectivement, une fois la question de la négation et du non-être élucidée, que l'on a pu rapporter les récits archaïques à la question du non-être.

En conséquence, ces remarques préliminaires à une étude de la démarche mythique montrent que l'expression «logique du mythe» n'a rien d'abusif, même si elle peut déranger. Il est temps de comprendre que la maîtrise que nous avons de la pensée humaine est encore fort limitée, axée sur un type particulier de la rationalité, alors que la raison humaine est plus vaste qu'on le suppose généralement et, comme Ulysse, elle cache en elle plus d'une ruse.