

ces thèses sous une forme scientifique. C'est que jamais, quoi qu'il paraisse, l'A. ne fait œuvre de savant, mais, au contraire de ce qu'il veut prouver, il soutient un idéal de vie qu'il ne démontre pas. Il prouve par l'absurde que le socialisme égale le totalitarisme, ce qui pour lui équivaut à prouver le bienfait du libéralisme. Il retombe en fait toujours dans l'économisme qui fait de l'homme un *homo oeconomicus*, au mieux. Il ne voit dans le monde « qu'une seule possibilité d'honnêteté, par l'amélioration du niveau général du bien-être ». Comment ? de quelle manière ? dans quel but ? Il ne le dit pas. Il part en guerre contre le totalitarisme, à juste titre, mais c'est pour le remplacer par l'*idéal britannique*, dont on ne voit nullement qu'il soit supérieur. En somme, l'A. oppose un idéal de vie à un autre idéal et personne ne peut choisir pour son voisin, c'est du moins ce qui ressort du plaidoyer pour la liberté, puisqu'en fait la liberté ne s'impose pas. Mais le plaidoyer porte à faux.

Aussi bien, précise l'A., « le but de mon livre n'est pas de donner le programme complet et détaillé de l'ordre social futur que nous désirons ». Son principe est celui-ci : la politique de liberté individuelle, seule politique vraiment progressive, reste aussi valable aujourd'hui qu'au XIX^e siècle. Il prône donc d'abord le libéralisme comme dogme universel, puis il analyse le socialisme qui est la grande utopie. A partir de ce double axiome sans fondement, F. A. H. construit son édifice économique par voies d'opposition : individualisme et collectivisme, planisme et démocratie, contrôle économique et totalitarisme, sécurité et liberté, la fin de la vérité, conditions matérielles et fins idéales. Les chapitres les plus curieux sont les chapitres 12 et 13 intitulés « Les racines socialistes du nazisme » et « Les totalitaires parmi nous », où l'A. nous enseigne que les socialistes sont les promoteurs du nazisme et que le socialisme est une arme contre l'Occident libéral. Certes, nous n'en doutons pas. Jamais l'A. ne s'avise de constater que le libéralisme est le père réel du socialisme et que l'un et l'autre sont les deux faces, l'une en plein, l'autre en creux, du même visage. Et que l'économie en fin de compte est liée à la volonté de l'homme, ou plutôt des hommes vivant en société. Là en réalité est le fondement du problème, et Aristote l'a bien vu quand il appelle l'homme un animal social. Ce qu'oublie tous les économistes contemporains, de même que beaucoup d'hommes politiques. Sans ce fondement humain, l'économie et la politique ne sont que des vases vides, des illusions qui, à l'usage, deviennent des instruments meurtriers.

Tout cela dit, il est bon de relire ce livre (sa première édition date de 1946) qui contient beaucoup d'erreurs et beaucoup de vérités.

A. REIX.

Kurt Huebner, *Die Wahrheit des Mythos*, München, Verlag C. H. Beck, 1985, notes, trad. des citations, index des noms et concepts, index des personnages mythiques et bibliques, index des tragédies et drames, 466 p.

L'auteur peut se flatter d'avoir réussi un tour de force : exposer avec une clarté méthodologique et pédagogique exemplaire un sujet difficile. Il est évident qu'il domine son sujet et que ce livre est le fruit de longues réflexions.

Pour la pensée contemporaine, le mythe est une forme de réflexion et d'expression périmée, archaïque, en contradiction avec l'idéal scientifique de la vérité, mais, dans le même temps, notre époque est traversée par des soubresauts mythiques ou pseudo-mythiques inexplicables. L'auteur se sert d'abord d'une comparaison pour analyser le fossé qui sépare aujourd'hui la pensée mythique et la pensée rationnelle. D'une part, il examine le monde poétique de Hölderlin où l'Un en soi-même divisé exprime, par des procédures parataxiques, hypotaxiques et synthétiques, l'interaction d'un sujet et d'un objet à peine distincts, et dont la vie organique met en présence d'un originaire numineux où une forme instantanée de la temporalité fait référence aux Grecs pour se fonder. De l'autre côté l'ontologie qui sert de base à la science moderne s'est développée à travers la géométrisation de la nature par Descartes, la constitution d'un temps et d'un espace absolus par Newton, et une reconstitution de la rationalité harmonique lorsque les théories d'Einstein eurent résolu la contradiction entre Maxwell et Newton ; même la théorie en apparence irréductible de Bohr, affronté à Einstein, entre dans la structure de la rationalité moderne.

A partir de là l'auteur esquisse une histoire des tentatives de la rationalité moderne pour « expliquer » les mythes : allégories et évhémérisme (Fontenelle, Fouchet, Dupuis, Hume, Tylor, Spencer, Frobenius), « maladie du langage » (M. Müller), poésie de la belle apparence (Winckelmann, Goethe, Schiller), ritualité sociale (Frazer, Malinowski, Mauss), sens psychique (Nietzsche, Wundt, Freud), signification philosophique transcendante (Hegel comme moment de la conscience, Schelling comme expression idéale du fond infondé du réel, Cassirer comme usage imagé des catégories kantienne de la raison), explication structuraliste (Lévi-Strauss), interprétation symbolique et romantique (Herder, Creuzer, Grimm, Bachofen), expérience du « numineux » (Otto, Vernant, Kerenyi, Eliade).

Dans tous les cas le fossé entre la raison et le mythe est souligné. Mais où est alors la « vérité » propre au mythe ? Pour tenter de le savoir, l'auteur examine la mythologie grecque, déclarant vouloir se limiter délibérément à un seul exemple analysé à fond plutôt que de batifoler parmi des myriades d'exemples mythologiques. Il commence par rappeler que le fondement ontologique de notre connaissance de la nature suppose la distinction sujet-objet, un espace et un temps qui permettent des déplacements calculables selon des fonctions, que notre ontologie de l'esprit est en accord avec la notion de loi naturelle, l'acceptation de lois logiques fondamentales (partie plus petite que le tout, par exemple), et que nos sciences sociales enfin obéissent à la notion de règles qui structurent l'espace et le temps selon des systèmes de variables hiérarchisées. Or, dans le mythe grec l'« objectivité » est une unité fusionnelle de l'idéal et du matériel qui installe les êtres numineux au sein même de la nature et du vécu. Les dieux sont, dans la nature, des individus à signification universelle. A la différence des entités scientifiques, ils ne sont pas purement matériels, ne sont pas conceptualisés et violent les lois galiléennes de l'espace et du temps. Ces puissances numineuses peuvent aussi s'installer dans le cœur de l'homme (*psychê*, *phrên*) et le conduire par l'exaltation de sa gloire à instaurer un renom de la collectivité, car le moi n'est pas une entité clairement définie. Le rôle des puissances numineuses dans l'histoire se déroule dans un temps où le rêve et la réalité sont confondus et dans un espace social qui est celui de la « tribu », de la cité, en tout cas de la famille noble. Ces puissances numi-

neuses sont bien les structures aprioriques de l'expérience du monde.

Il en découle toute une « prémétaphysique » où les principes (les *archai*) que sont les puissances numineuses fondent les règles de la nature, les normes morales, les stéréotypes sociaux, les caractères humains. Mais cette détermination universelle du cours de la nature et de l'histoire n'obéit pas à une catégorisation fonctionnelle. Ainsi le temps est cyclique et répétitif, il est ordonné selon une métrique et une topologie non causale, multidimensionnelle et dans laquelle la forme temporelle n'est pas distinguée de son contenu. De même l'espace est un arrangement de *temenos*, qui sont des unités sacrales de découpage ; il n'est ni continu, ni homogène, ni isotrope.

La substance mythique ne distingue pas nettement le tout et la partie qui peuvent réciproquement se symboliser, et c'est cet ensemble de particularités qui permet d'expliquer, autant qu'on le peut, le sens des fêtes mythiques, liées aux *archai*, dans un espace culturel et processionnel où le prêtre, la victime et la consommation de la chair de la victime symbolisent le temps et l'espace du récit cyclique. De sorte que la tragédie grecque est sortie de cette interprétation du monde (Eschyle, Sophocle) elle articule le culte des héros, le culte chthonien et le mythe dionysiaque (l'auteur examine les théories anciennes de la tragédie, chez Gorgias, Hérodote, Platon, Aristote, et il scrute l'*Origine de la tragédie* de Nietzsche).

La structure mythique, liée par la tragédie au culte des morts, dédouble d'ailleurs la représentation des morts : d'une part la représentation olympienne de l'au-delà implique une passivité, alors que la représentation chthonienne fait des morts des acteurs qui interviennent directement dans les affaires des hommes.

Reste une dernière forme des structures mythiques dans le comportement social, liée elle aussi à l'au-delà, c'est la pratique des oracles.

Y a-t-il une rationalité du mythe et, si oui, quelle est-elle ? Il faut d'abord se demander ce qu'on entend par « rationnel » et « raisonnable ». Pour nous le rationnel est une saisie conceptuelle, impliquant une fondation possible, avec calcul des conséquences, effort de clarté et volonté d'universalité, ce qui implique une intersubjectivité qui doit être tout à la fois sémantique, empirique, logique, opératoire et normative. Or il y a bien une structure intersubjective dans le mythe, mais elle est très différente, tout en ayant sa « rationalité » propre, puisqu'elle possède ses lois nécessaires de constitution et de fonctionnement. Cette rationalité est celle d'un commandement hiérarchisé des *archai* selon des procédures de filiation, qui engendrent une reconnaissance du divin par le sujet dans une épiphanie du vrai.

A la racine, ultime rationalité scientifique et mythe ont une source commune, puisque toutes deux ont le désir de constituer une connaissance universellement reconnaissable dans sa vérité, la différence est plus de contenu que de forme, c'est une différence de sémantique et de mode opératoire. Mais mythe et raison se retrouvent quand il s'agit de savoir quelle est la finalité normatrice de la pensée : le « vrai ».

D'ailleurs le mythique n'est pas absent dans la civilisation contemporaine. Il a simplement changé de terrain. On ne le rencontre plus dans la science, mais dans l'art. L'auteur se livre à une analyse minutieuse du mythique dans la peinture moderne : impressionisme, cubisme, surréalisme, puis, trois formes abstraites qui les prolongent : suprématisme de Malwitsch, construction abstraite de Mondrian, lyrisme informel de Miro. Le couronne-

ment est le Pop Art, où se dévoile que l'histoire de l'art pictural contemporain est une révolte de la part mythique de l'homme contre le monde de la scientificité généralisée. Cela apparaît à l'évidence dans le dadaïsme de Richter, la manière de Magritte, l'expressionnisme (de Van Gogh à Nolte), le mythisme pur et simple de Klee.

Or dans le temps où mythe et science se partagent ainsi l'esprit contemporain dans un combat esthétique, la théologie chrétienne, avec l'Ecole de Bultmann, entreprend une « démythologisation » du christianisme. Le péché originel serait une importation gnostique, ce qui satisfait l'idée moderne de la subjectivité ; l'Incarnation un héritage du paganisme, ce qui satisfait le refus moderne de la transcendance ; de même le salut par le Sacrifice de la Croix est rejeté parce qu'il contredit l'obscurité métaphysique où vivent nos contemporains, la Résurrection du Christ passée au crible des lois de la nature, et l'action des sacrements mise en doute au nom d'une impossibilité pour la parole de modifier le fond des choses. En suivant cette voie, l'Eglise d'ailleurs se suicide car si le christianisme est une religion qui n'est pas purement mythique, et suppose même un effort de l'esprit vers une conception plus « raisonnable » de Dieu, il comporte des éléments mythiques sans lesquels il disparaît. Une religion élaborée, comme l'est le christianisme, n'est pas un « mythe », mais contient nécessairement des éléments mythiques.

Enfin l'auteur examine, place des éléments mythiques dans la vie sociale et politique contemporaine, prenant pour exemple la comparaison entre une définition mythique de l'idée de nation et sa définition non mythique ; il analyse les pseudomythes des « petites mythologies » de Roland Barthes, et montre ce qui distingue les « idéologies » des « mythes » au sens strict.

Reste que les mythes survivent. D'où leur vient cette puissance ? Reprenant les analyses de Kolakowski, qui voit dans le mythe une explication qui repose sur une différence absolue mais infondée, il se tourne à nouveau vers l'art moderne pour une analyse de l'autocompréhension du mythe chez Hölderlin et chez Wagner. Deux chapitres denses et profonds, sur les thèmes de la nuit et du jour, de l'effondrement et du salut.

Le travail de M. Kurt Huebner est un ouvrage de référence indispensable. Il est d'ailleurs doté des notes et appareils qui en permettent une utilisation facile. Et comme il est écrit dans une langue fluide, limpide, bien ordonnée, on peut aussi le lire de bout en bout comme un roman passionnant.

Pierre TROTIGNON.

Dominique Janicaud, *La puissance du rationnel*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées » 1985, 384 p.

M. Dominique Janicaud n'est pas un inconnu ; le public des vrais amoureux de la philosophie et de son histoire a eu occasion, depuis quinze ans, d'apprécier son érudition, son honnêteté et, comble de plaisir, la limpidité de son écriture. Sa *Puissance du rationnel* vient à point. De divers lieux l'interrogation sur la raison, ses puissances et son impuissance, les doutes sur le fondement de légitimation de l'ordre rationnel du monde, toute une rumeur de marée montante frappe nos oreilles. On y entend le