

## **SEMINAIRE : MYTHE ET RAISON / MASTER 1 RECHERCHE / 2019-2020**

(Prof. Léon Raymond AHOUE / Département de Philosophie, U.F.H-B. Abidjan

Cocody Côte d'Ivoire / e-mail : [ahouo2002@yahoo.fr](mailto:ahouo2002@yahoo.fr))

### **PLAN**

#### **INTRODUCTION**

#### **I - MYTHE ET RAISON : APPROCHES DEFINITIONNELLES**

I.1-LES CARACTERISTIQUES DU MYTHE : FABULATIONS, ORIGINES, ETRES SURNATURELS OU EXTRAORDINAIRES

I.2-LES CARACTERISTIQUES DE LA RAISON : FACULTE, *LOGOS*, COGNITION, JUGEMENT, ACTION

#### **II - MYTHE ET RAISON : MISSIONS ET PRETENTIONS**

II.1-LES MISSIONS ET PRETENTIONS DU MYTHE : EDUQUER, SIGNIFIER

II.2-LES MISSIONS ET PRETENTIONS DE LA RAISON : HUMANISER, CONNAITRE, MAITRISER

#### **III - MYTHE ET RAISON : INVERSION DES STATUTS**

III.1-LE MYTHE, L'AUTRE RAISON

III.2-LA RAISON, L'AUTRE MYTHE

#### **CONCLUSION**

##### **INTRODUCTION**

On se demande s'il y a quelque chose à apprendre du rapport entre le mythe et la raison, tant tout paraît déjà dit ou connu. Pour le sens commun, ce rapport est celui d'une incompatibilité insurmontable au regard des ordres différents voire opposés dans lesquels opèrent le mythe et la raison. Celle-ci est réputée être le monopole de disciplines spécialisées telles la philosophie, la science et la technique. Celui-là est

censé relever du discours populaire et de la pensée collective des peuples. Cette démarcation semble satisfaire toutes les parties, y comprises ces disciplines elles-mêmes.

Cependant, la philosophie doit-elle, à l'image du sens commun, se contenter de la différenciation rigide systématiquement proclamée entre le mythe et la raison ? Autrement dit, y a-t-il un sens à entériner l'exclusion mutuelle ordinairement affirmée entre le mythe, relégué au rang de l'irrationnel, et la raison, élevée à la dignité du rationnel et du raisonnable ? La thèse ici étant une réponse négative à ce questionnement, il va s'agir d'examiner analytiquement, au-delà de leurs définitions, les hypothèses relatives aux missions, prétentions et statuts du mythe et de la raison, dans l'objectif de montrer leurs similitudes malgré leurs différences.

## **I-MYTHE ET RAISON : APPROCHES DEFINITIONNELLES**

### **I.1-LES CARACTERISTIQUES DU MYTHE : FABULATIONS, ORIGINES, ETRES SURNATURELS OU EXTRAORDINAIRES.**

Toutes les définitions possibles du mythe ne peuvent manquer de s'appuyer sur l'une au moins de ses caractéristiques suivantes : fabulations, origines, êtres surnaturels ou extraordinaires.

Il est consensuel de définir le mythe comme un récit qui met en scène des êtres surnaturels ou extraordinaires. En effet, les acteurs du mythe sont habituellement les dieux ou Dieu. Une religion monothéiste tel le Catholicisme, dans le mythe de la Création aussi appelé la Genèse dans la *Bible*, met en scène un seul acteur, Dieu, affirmé être l'auteur de tout ce qui existe effectivement, mais aussi qui peut exister. Dans leurs mythes, les religions polythéistes reconnaissant, elles, plusieurs divinités dont chacune s'occupe en particulier d'un aspect du *cosmos* et d'une dimension du vécu d'un peuple donné. Par exemple, dans nos sociétés africaines, il y a le dieu de la forêt, le dieu de la pluie ou le dieu de la procréation. Chez les Grecs de l'Antiquité, on relevait par exemple Athéna, déesse des sciences et des arts, Aphrodite, déesse de la beauté et de l'amour, Apollon, dieu de la beauté et de la lumière, Hermès, dieu messager des autres dieux et conducteur des âmes, et de nombreux dieux encore aux côtés de Zeus, le dieu suprême. Exceptés Dieu et les dieux, le mythe met aussi en

scène des êtres qui sont certes humains, mais surtout extraordinaires au regard de leurs exploits et prodiges. Les poètes de l'Antiquité grecque (tels Homère, Hésiode, Sophocle, Eschyle, Euripide) en donnent plusieurs exemples. Homère notamment raconte les exploits prodigieux et surhumains de Hector, Ajax, Agamemnon ou encore Achille. (Cf. *L'Illiade*).

Il est acquis de définir le mythe comme un récit des origines. En effet, tout récit mythique tient à rappeler le commencement du monde, des choses et des êtres. Par exemple, la Genèse, dans la *Bible*, raconte comment sont nées la flore, la faune, la matière et l'humanité (homme et femme). Chez Platon, le mythe de Prométhée explique d'où vient la science politique dont jouit l'humanité. (Cf. *Protagoras*). Comme il lie le mythe aux origines, M. Eliade écrit : « Le mythe est donc l'histoire de ce qui s'est passé in *illo tempore*, le récit de ce que les dieux ou les êtres divins ont fait au commencement du Temps ». (Cf. *Le sacré et le profane*, p. 82). Même quand l'origine semble oubliée, le mythe fait l'effort de la reconstituer ou de la signaler, c'est-à-dire de l'évoquer par des signes ou indices permettant de l'identifier ou même simplement d'en avoir une idée directrice. C'est pourquoi le mythe est aussi un récit traditionnel (intégré dans les us et coutumes) et de tradition (transmis invariablement de génération en génération). Comme tel, le mythe exerce et célèbre la mémoire car c'est grâce à elle que les origines ne sont pas oubliées et que, grâce à la tradition, les origines sont constamment rappelées par la répétition générationnelle, intragénérationnelle et intergénérationnelle. Le mythe, comme récit des origines perpétué par la tradition, n'est guère oublié des origines, mais rappel des origines, soit dans le discours mythique lui-même, soit dans la répétition de ce discours dans une génération ou une époque, entre les générations et entre les époques. (Cf. F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*, pp. 143-161).

Il est discuté de définir le mythe comme une fabulation, c'est-à-dire comme un récit inventé (en partie ou en totalité). En effet, tout mythe se veut vrai, en tout cas véridique, dans son intention de rappeler un passé effectif, d'encadrer un présent rétif et de projeter un futur consensuel. Certains pensent que le mythe est un récit des origines mettant en scène des acteurs légendaires seulement fictifs. D'autres estiment en revanche que le mythe est un récit symbolique dont l'interprétation et la

compréhension structurent dans la réalité les principes et les valeurs des sociétés qui le produisent. On peut ici tenter de concilier ces positions en présentant le mythe comme un récit à la fois de fabulation et de symbolisme, c'est-à-dire comme un récit qui, sous le couvert de la construction spirituelle fictionnelle, produit des symboles instructifs pour l'humanité dans son mode de penser et d'agir. P. Ricœur écrit : « On entendra ici par mythe ce que l'histoire des religions y discerne aujourd'hui : non point une fausse explication par le moyen d'images et de fables, mais un récit traditionnel, portant sur des événements arrivés à l'origine des temps, et destiné à fonder l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui et de manière générale à instituer toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde ». (Cf. *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier-Montaigne, 1960, p.12).

## **I.2-LES CARACTERISTIQUES DE LA RAISON : FACULTE, LOGOS, COGNITION, JUGEMENT, ACTION**

S'il peut sembler ardu de définir la raison, c'est à cause de l'usage qu'en fait la philosophie, dans une différenciation sémantique et fonctionnelle d'un philosophe à un autre. On peut cependant tâcher de la comprendre à partir de ses caractéristiques assez consensuelles, à savoir la faculté, la cognition, le jugement, l'action et le *logos*.

Définir la raison comme une faculté, c'est la présenter sous le mode de l'aptitude, c'est-à-dire de la possibilité d'être ou d'agir selon le projet formé. Comme faculté, la raison évoque la présence de ressources et d'atouts d'ordre moral, spirituel et intellectuel, et qui attendent d'être exercés et accomplis. C'est dire que ces ressources et atouts sont en puissance (au sens aristotélicien) et demandent à être en acte (au sens aristotélicien). Autrement dit, ils sont des potentialités ou encore des virtualités qui, comme telles, renferment le nécessaire parfait ou perfectible pour advenir, même si elles ne sont pas encore actuellement réalisées. Parce qu'elle est une faculté, une possibilité, une potentialité, « (...) la raison est naturellement égale en tous les hommes ». (Cf. R. Descartes, *Discours de la méthode*, p. 23). En conséquence, la raison, comme faculté, est certes en puissance, mais est aussi une puissance quoiqu'en sommeil et dans l'attente de se révéler, c'est-à-dire de témoigner de son pouvoir (ses possibilités) notamment dans son domaine (ou ses domaines) et par rapport à son objet (ou ses objets).

Les philosophes dits rationalistes, qui privilégient la raison ou ne reconnaissent qu'elle seule, ont coutume de témoigner du pouvoir, c'est-à-dire des possibilités de la raison, lesquelles sont, soit absolues et donc achevées, soit immenses mais non absolues. Ces possibilités s'observent dans les domaines de la morale et de la science, et relativement à la cognition, au jugement, à l'action et au *logos*.

La cognition évoque la connaissance, précisément la faculté ou la capacité de connaître, c'est-à-dire, pour le sujet, de parvenir à comprendre (subsumer l'objet et saisir sa nature). Elle peut s'accompagner de la gnoséologie, c'est-à-dire de la théorie qui examine les fondements de la connaissance. L'une et l'autre trouvent leur justification dans la raison reconnue traditionnellement comme la faculté permettant de connaître et de fonder la connaissance, c'est-à-dire d'assurer ses bases. En outre, la raison est la faculté de juger, c'est-à-dire d'apprécier, d'évaluer, de se faire une opinion sur un objet donné, de décider, comme dans le domaine de l'art (Cf. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*), celui de la morale (Cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique* ou *Fondements de la métaphysique des mœurs*) ou encore celui de la connaissance. Cette opinion peut être tributaire de normes subjectives liées à des données non rationnelles comme les préjugés, la sensation ou l'impression. (Cf. Platon, *Théétète*). Elle peut cependant être déterminée par des normes objectives et universelles, lesquelles se ramènent à la raison comme chez René Descartes. (Cf. *Discours de la méthode* ou *Méditations métaphysiques*). Platon condamne sans réserve l'opinion car elle est incapable d'opérer la montée dialectique vers les Idées du monde intelligible, alourdie et obscurcie qu'elle est par les choses sensibles et leurs images dans la caverne du monde sensible. (Cf. *La République*, Livres VI et VII). R. Descartes, lui, pense que l'opinion peut être réhabilitée dans le jugement grâce à la raison qui s'avère capable de distinguer le faux du vrai. De là sa définition de la raison : « (...) la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison (...) » (Cf. *Discours de la méthode*, p. 23). R. Descartes reconnaît alors à la raison la capacité de connaître, de juger et juger convenablement, et d'agir en conséquence de manière adéquate. Suivre les étapes de la démarche cartésienne, c'est pour l'homme se conformer au "Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences".

On peut exposer brièvement, et à grands traits, l'approche kantienne de la raison dans son rapport à la connaissance, au jugement et à l'action.

E. Kant écrit : « (...) la raison est le pouvoir qui nous fournit les principes de la connaissance *a priori* » (Cf. *Critique de la raison pure*, p. 46) ; donc elle est « (...) le pouvoir des principes » (*Ibid.*, p. 255) ou encore « (...) la faculté des principes ». (*Ibid.*, p. 326). Un principe est une connaissance universelle *a priori* qui est synthétique, c'est-à-dire capable de subsumer le particulier dans le général, comme le fait le concept. Les concepts de la raison absolument pure sont appelés « idées transcendantales ». (Cf. *Critique de la raison pure*, pp. 262, 267, 270). La raison se distingue de l'entendement dont les concepts sont les catégories (*Ibid.*, p. 92), et qui, elle, est le « pouvoir des connaissances » (*Ibid.*, p. 115, note Paragraphe 17) ou précisément le « pouvoir des règles ». (*Ibid.*, p. 148 et p. 255). Ces définitions de la raison et de l'entendement aident à comprendre leur rapport à la connaissance chez E. Kant.

Relativement à la connaissance, le philosophe de Königsberg écrit : « Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée ». (Cf. *Critique de la raison pure*, p. 254). Cette citation décrit la chronologie de la connaissance en ses trois étapes successives. Les sens fournissent la matière première de la connaissance, à savoir l'objet ou le phénomène, avec sa diversité empirique brute, dans ces cadres *a priori*, c'est-à-dire nécessaires, que sont l'espace et le temps. S'emparant ensuite de cette matière brute, l'entendement édicte les règles de sa synthèse, c'est-à-dire les moyens de la ramener à l'unité, ces moyens étant les concepts dits catégories. Enfin, la raison statue sur les règles de l'entendement pour les ramener elles aussi à l'unité, donc pour en faire une synthèse par des moyens appelés principes. (Cf. *Critique de la pure*, p. 256). Cependant, E. Kant avait écrit auparavant : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute (...). Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience ». (Cf. *Critique de la raison pure*, Introduction de la 2<sup>ème</sup> édition, p. 31). La partie de la connaissance n'ayant rien à voir avec

l'expérience, c'est celle élaborée par la raison dans sa pureté avec les idées transcendantes, donc par les concepts seuls comme le montre la métaphysique.

Relativement à l'action, la raison prescrit les règles morales qui imposent le respect de la dignité humaine dans les relations entre les hommes. Elle édicte la loi morale dont le commandement est l'impératif catégorique. (Cf. E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, pp. 136-137). Cet impératif exhorte l'homme à voir son prochain, non comme un simple moyen à exploiter égoïstement, mais surtout, précisément et toujours comme une fin en soi, c'est-à-dire un être méritant respect parce que digne. (*Ibid.*, p. 158). Telle est la vision kantienne de l'attitude morale instruite par la raison : « La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur ». (Cf. E. Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 139).

Que la raison soit *logos*, cela semble aller de soi, dans la mesure où le *logos*, au détour de ses multiples acceptions, renferme la raison. Ces acceptions commencent avec Héraclite chez qui le *Logos* est parole ou mesure du Feu primordial. Chez Platon, le *logos* est le principe organisateur du monde. Chez Aristote, il désigne l'ordonnement des finalités naturelles, et chez les Stoïciens, l'agencement du *cosmos* selon des lois. Pour la religion chrétienne, le *logos* est la Parole, le Verbe, le *Logos* de la Genèse qui est hautement performatif, c'est-à-dire qui fait exister simultanément ce qu'il dit. Le *Logos* divin, qui est à l'origine avec Dieu, et puis qui est Dieu, révèle Dieu en train de créer le monde par sa Parole démiurgique, comme dans le Prologue de l'Évangile de Saint Jean sans doute influencé par Philon d'Alexandrie et le néo-platonisme selon Lambros Couloubaritsis (Cf. *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, 2014, Paris, Grasset), ou Benoît Patar (Cf. *Dictionnaire des philosophes médiévaux*, 2006, Saint Laurent, Québec, Éditions Fides).

La raison, présente dans le *logos*, organise les autres aspects de celui-ci, à savoir le discours ou la parole, la relation, l'étude ou la science. Dans sa dimension de discours ou de parole, la raison du *logos* a été amplement examinée par Platon aux prises avec le problème provoqué par la sophistique. Ce problème consiste à savoir si un discours, censé dire toujours l'être, peut être s'il dit du non-être, c'est-à-dire s'il peut, à la fois, être et ne pas être. La solution platonicienne a consisté dans la théorie

de la participation exposée dans l'ouvrage *Le Sophiste* et qui a coûté le parricide à l'encontre de Parménide.

## **II-MYTHE ET RAISON : MISSIONS ET PRETENTIONS**

### **II.1-LES MISSIONS ET PRETENTIONS DU MYTHE : EDUQUER ET SIGNIFIER**

Eduquer quelqu'un, c'est former et informer son esprit (si on excepte sa dimension physique) aux valeurs intellectuelles et morales qui sont celles célébrées par la société. Par là, l'éducation vise à façonner la matière initialement brute que représente l'individu, de sorte à l'insérer avec bonheur dans la société. Eduquer, c'est donc préparer l'individu à être en phase avec la société et les valeurs qu'elle promet. Il est vrai que cela peut durer toute une vie (en raison de la persistance toujours possible des anti-valeurs de la brute humaine), même si Platon croit que l'élan donné par l'éducation imprime sa direction au reste de l'existence. (Cf. *La République*). Chez Platon, l'éducation est non seulement spirituelle (intellectuelle et morale), mais aussi physique, comme le montre le vaste programme d'éducation de *La République* dont les points saillants sont la formation aux valeurs physiques, morales et intellectuelles, lesquelles préparent en même temps aux valeurs civiques.

La définition de l'éducation (comme préparation ou formation aux valeurs sociales multiples) rappelle les pratiques mythiques de toutes les sociétés, notamment la société ivoirienne en Afrique et celle grecque en Europe, avant la dévaluation du mythe due à la science, à la technique et même à la philosophie. Dans la Côte d'Ivoire des temps anciens, l'éducation se faisait aussi par les contes qui enseignaient les valeurs modèles à travers les récits de mythes et légendes, sans entrer dans la polémique entre mythe et légende comme chez L.V. Thomas, R. Luneau et J.L. Doneux (Cf. *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Fayard/Denoël). Par exemple, le mythe ou la légende de la Reine Abla Pokou a enseigné la valeur du sens civique allant jusqu'au sacrifice de ce qu'on a d'affectueusement cher et qui est au-dessus de tout prix possible. Cette Reine, en immolant elle-même son fils unique, a non seulement sauvé son peuple de ses assaillants et des flots en furie, mais a aussi scellé l'alliance des membres de ce peuple de Côte d'Ivoire appelé *Baoulé* ("*ba ou li*", c'est-à-dire "l'enfant est mort"). Dans la Grèce antique, le mythe éduquait à la recherche de

l'excellence illustrée dans les qualités extraordinaires et surhumaines des héros, hommes modèles, véritables demi-dieux ou hommes divinisés, quoique mortels. Ces modèles enseignés aux jeunes gens les inspirent et les incitent à rechercher les valeurs guerrières comme le courage et la force physique, et les valeurs citoyennes comme le sens de l'honneur et le sens du devoir. Ces modèles sont Agamemnon, Achille, Ajax, Diomède, Hector, Héraclès, Ménélas, et tous les autres mis en scène par Eschyle (*Prométhée enchaîné* ou *Agamemnon*), Sophocle (*Ajax* ou *Les Trachiniennes*) Euripide (*Héraclès* ou *Les Troyennes*), Hésiode (*Théogonies* ou *Travaux et jours*), et surtout Homère (*Iliade* ou *Odyssée*) dont les poèmes mythiques étaient récités pendant les fêtes solennelles et enseignés aux enfants. Tous ces poètes grecs antiques ont rédigé des tragédies faites de mythes et dans lesquelles les héros, êtres humains modèles, apparaissent avec des qualités hors de portée du simple mortel.

Au regard de ce qui précède, le mythe apparaît bien comme éducation, en tout cas comme une forme d'éducation. C'est justement par cette mission qu'il entend aussi signifier, c'est-à-dire avoir une signification, une direction et une raison d'être.

Avoir une raison d'être, c'est pouvoir justifier et expliquer pourquoi on est. Cela revient à se montrer capable de produire les causes, les raisons, les arguments qui expliquent, c'est-à-dire font comprendre ou connaître, et qui justifient, c'est-à-dire font admettre le bien-fondé de ce qu'on est, qu'on fait ou qu'on a. Le mythe, en cela, a une raison d'être. Nous venons de voir qu'il véhicule une éducation, laquelle est une nécessité pour la construction de l'individu selon les valeurs de la société. Sans le mythe, cette construction serait impossible ou alors incomplète. Il n'est qu'à se rappeler la place centrale du mythe dans les sociétés traditionnelles qui célèbrent les conteurs et les poètes. Si le mythe a pour mission d'éduquer, alors son objectif qui en découle, c'est contribuer à la construction axiologique (selon les valeurs morales) de l'individu et de la société. Il a donc une direction puisqu'il oriente vers cet objectif. Dès lors, loin d'être une banale fabulation, il a plutôt une signification, c'est-à-dire à la fois un sens et une valeur. Son sens se dégage de son symbolisme qui permet de le comprendre et de comprendre le monde. Comme l'écrit D. Ipperciel : « La définition du mythe (...) : il est une narration productrice de sens qui exprime symboliquement une certaine aperception du réel ». (Cf. « La vérité du mythe : une perspective

herméneutique-épistémologique », in *Revue philosophique de Louvain*, N° 2, p. 177). La valeur du mythe réside dans son importance au plan des principes et référents moraux, civiques et même intellectuels qu'il enseigne.

Ainsi, le mythe signifie, même s'il y a une différence de signification entre les mythes, comme entre ceux de Platon et ceux religieux ou populaires selon P. Frutiger qui écrit : « Nous pouvons donc affirmer qu'en dépit d'une ressemblance extérieure, les mythes de Platon diffèrent profondément, quant à leur origine et à leur sens, des véritables mythes, de ceux qu'étudie l'histoire des religions ». (Cf. *Les mythes de Platon*, p. 34).

Cependant, Platon se montre critique envers le mythe dans ses missions d'éducation et de signification qu'il considère prétentieuses, c'est-à-dire ambitieuses de mérites injustifiés et surfaits. Dans son ouvrage *La République* (dernière partie du Livre 2), il condamne la poésie mythique en général et celle du poète Homère en particulier. Pour lui, les mythes racontés par ce poète sont une atteinte à la dignité des dieux, quand ils leur prêtent les vilains sentiments et comportements humains comme la haine, la vengeance, la jalousie, la trahison, le mensonge, la cupidité, la versatilité, la frivolité, l'insolence, la cupidité. Dans ce même ouvrage de *La République* (au Livre 3), Platon condamne la poésie qui raconte des mythes où l'on célèbre l'imitation, le vice, la bassesse, l'intempérance et l'indécence. Dans le Livre 10 de cet ouvrage, Platon condamne encore Homère car les poèmes de ce dernier racontent des mythes qui stimulent la déraison, corrompent l'âme, travestissent la vérité, pour se préoccuper uniquement des effets des mots tout comme les sophistes.

## **II.2-LES MISSIONS ET PRETENTIONS DE LA RAISON : HUMANISER**

### **CONNAITRE, MAITRISER**

Que la raison ait pour mission de connaître, cela semble aller de soi (être évident). En effet, c'est par elle que l'homme parvient à se comprendre lui-même et son semblable, et de même le monde qui l'environne. C'est pourquoi, les philosophes ont accordé une grande importance à la raison sous la forme de la conscience. Chez R. Descartes, c'est elle qui définit l'homme et lui garantit la vérité indubitable comme l'enseigne la célèbre formule du *cogito* : « Je pense donc je suis ». (Cf. *Discours de la méthode*, 4<sup>ème</sup> partie). Chez E. Kant, c'est elle qui confère une signification aux

représentations de l'homme car, grâce à elle, les objets sont présents à l'esprit comme phénomènes (ce qui peut être connu car spatio-temporel) ou comme noumènes (ce qui peut être seulement pensé car en soi). Ce qui revient à dire que sans elle, les objets ne peuvent guère être présents à l'esprit. C'est pourquoi E. Kant écrit : « Le "Je pense" doit (*muss*) pouvoir accompagner toutes mes représentations ; car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi ». (Cf. *Critique de la raison pure*, p. 110, Paragraphe 16). Cela est réaffirmé par la phénoménologie dans son propre langage affirmant l'intentionnalité de la conscience qui est toujours "conscience de quelque chose" selon la formule de Edmund Husserl.

La raison a aussi pour mission d'humaniser la nature, c'est-à-dire de la transformer à la convenance de l'être humain, et d'humaniser l'homme lui-même, c'est-à-dire de le conduire à exercer ses potentialités psychiques. Humaniser la nature revient, pour la raison, à la civiliser, c'est-à-dire à lui inculquer des règles destinées à la conformer aux goûts de l'homme, notamment sa manière de se nourrir, d'habiter et de se comporter. Par la raison, ce n'est pas la nature qui s'impose à l'homme, mais l'homme qui veut se soumettre la nature. L'expression philosophique de cette volonté hégémonique s'observe dans la formule cartésienne exhortant les hommes à « (...) se rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ». (Cf. *Discours de la méthode*, p. 80). Cela se traduit par les inventions et les découvertes scientifiques et techniques, signes de la raison en acte et en progrès continu. Par là, l'homme s'humanise, c'est-à-dire donne la preuve patente de sa spécificité et de sa supériorité, quand il exerce son intelligence en se façonnant par sa raison à devenir ce qu'il est ou doit être. En cela, J.-P. Sartre écrit : « (...) l'existence précède l'essence ». (Cf. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 21). Autrement dit, l'essence n'est jamais *a priori*, mais *a posteriori* pour l'homme qui, durant son existence, se façonne à la mesure de sa raison individuelle à être ce qu'il veut être, à la manière de l'*arétè* grecque qui est une maturation en vue de l'excellence.

La raison, certes, est déterminée à garantir à l'homme la connaissance des choses et la maîtrise de la nature. Mais, n'est-ce pas une prétention pour elle de rechercher l'omniscience et l'omnipotence ?

La préoccupation kantienne, dans l'ouvrage *Critique de la raison pure*, c'est d'établir le juste pouvoir de la raison dans son effort pour connaître, mais aussi ses limites légitimes malgré cet effort. Comme on l'a vu précédemment, la raison est capable de connaître quand elle élabore, sous la forme de principes ou concepts, la synthèse des catégories de l'entendement qui lui-même synthétise les données brutes du divers empirique apparaissant dans ces cadres *a priori* que sont l'espace et le temps. C'est justement pour cela que l'objet de connaissance de la raison, c'est le phénomène tel que saisi dans le concept. En revanche, la raison est incapable de parvenir à connaître le noumène, c'est-à-dire la chose en soi qui n'apparaît pas dans l'espace et le temps. Le noumène, cependant, peut être pensé même s'il ne peut pas être connu. Il est l'objet de la métaphysique qui, de ce fait, nourrit les prétentions illégitimes de la raison : « La métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par de simples concepts (...) ». (Cf. *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, p. 18). E. Kant fixe ainsi des limites à la raison, contrairement à G.W.F. Hegel qui le critique pour cela. Pour ce dernier, le pouvoir de la raison est absolu, sans limites, dans la connaissance : « Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel ». (G.W.F Hegel, *Principes de la philosophie de droit*, Préface).

La raison est-elle omnipotente ? Il semble que ce soit une prétention de la raison de se reconnaître un pouvoir d'action absolu comme le montre le domaine scientifique et technique. Sans aucun doute, l'évolution de la science et de la technique (corollairement de la philosophie) montre aussi un réel progrès de la raison. Selon la loi des trois états d'Auguste Comte, l'humanité est passée de son état théologique primitif à un état métaphysique (pas vraiment différent du premier), pour aboutir à un état positif, c'est-à-dire scientifique. (Cf. *Cours de philosophie positive*, pp. 3-5). Pour G. Bachelard, la raison est passée d'un état préscientifique (de l'Antiquité au 18<sup>ème</sup> siècle) à un état scientifique (de la fin du 18<sup>ème</sup> siècle au début du 20<sup>ème</sup> siècle) pour aboutir à l'ère du nouvel esprit scientifique, débutée en 1905 avec la théorie de la

relativité d'Albert Einstein. (Cf. *La formation de l'esprit scientifique*, p. 7). Mais, cela ne signifie pas que la raison, même évoluée et même évolutive, a la maîtrise de tout ou sur tout. Justement, sur le plan scientifique, l'épistémologue G. Bachelard reconnaît les limites du pouvoir de la raison vis-à-vis du réel, c'est-à-dire de l'extériorité spatio-temporelle des choses. La raison est incapable de rendre compte de la totalité de ce réel qui se dérobe nécessairement à elle par un côté ou par un autre : « La connaissance du réel est une lumière qui projette toujours quelque part des ombres ». (G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, p. 13). La raison n'est donc pas omnipotente et ce, pour deux causes essentielles. D'une part, elle ne peut tout maîtriser, sinon elle serait prétentieusement égale au Dieu que la religion adore. D'autre part, elle est amenée à corriger et à enrichir ses propres résultats qui ne sont alors jamais définitifs. C'est même pour cela qu'on parle de progrès scientifiques et techniques. En mathématiques, on a progressé en passant de la géométrie d'Euclide (géométrie dans le plan) aux géométries de Nikolaï Ivanovitch Lobatchevski et de Bernhard Riemann (géométries dans l'espace), et à la géométrie contemporaine ouverte sur des formes de géométrie à venir. En physique, on est passé de la physique philosophique (comme celle d'Aristote) à la physique mathématique (telle celle de Galilée), puis à la physique des corpuscules et de l'attraction universelle d'Isaac Newton, ensuite à la physique de la Relativité d'Albert Einstein, après à la physique ondulatoire de Louis de Broglie et à la physique quantique de Max Planck, enfin à la physique contemporaine appelée à progresser en se rectifiant et en ouvrant ainsi sur d'autres formes de physique à venir. Cette caractéristique de la raison non-omnisciente et non-omnipotente, mais correctrice d'elle-même et progressive, c'est ce que B. Bachelard appelle "rationalisme ouvert" : « Il suffit d'ailleurs de réaliser psychologiquement l'état d'inachèvement de la science contemporaine pour avoir une impression intime ce qu'est le rationalisme ouvert ». (G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, p. 179).

Au regard de ce qui a été dit de sa nature, de ses missions et surtout de ses prétentions, on se demande si la raison n'est pas un mythe. A l'inverse, et pour les mêmes considérations, on peut aussi se demander si le mythe n'est pas une raison.

### III-MYTHE ET RAISON : INVERSION DES STATUTS

#### III.1-LE MYTHE, L'AUTRE RAISON

Il ne s'agit pas ici de dire que le mythe est la raison, puisqu'au regard de leur nature, ils sont différents. Il s'agit plutôt de montrer que, dans sa différence avec la raison, le mythe est une forme de raison. Autrement dit, il y a certes la raison traditionnelle faite de calcul, de logique, d'objectivité, et dépouillée de l'imagination, mais en en quête du sens. C'est par cette quête, observable aussi dans le récit mythique, que le mythe apparaît comme une autre raison. Tâchons d'examiner et d'illustrer cela.

Dans les textes des poètes grecs antiques, dans les récits des conteurs africains, dans les discours des religions (monothéistes comme polythéistes), une très grande part est faite à l'imagination pour la création de personnages fantastiques ou extraordinaires dans des événements saisissants. Mais, au-delà de la fiction de l'imagination et de l'impression due à l'émotion, ces textes, récits et discours communiquent des leçons à retenir et à suivre, et tirées de l'attitude de ces personnages dans le déroulement de ces événements. Il ne s'agit donc pas de s'arrêter à la surface des mythes racontés, c'est-à-dire à la description fictionnelle de personnages et d'événements surnaturels. Ce qui importe, c'est ce qu'on a compris de l'enseignement donné par ces personnages et ces événements du mythe. Dès lors, le mythe est un paradigme, c'est-à-dire un modèle d'explication ou de référence autre que celui de la raison, mais remplissant la même fonction que lui : la production du sens. Jean-Pierre Vernant écrit : « Le mythe a pris valeur de paradigme. Il constitue le modèle de référence qui permet de situer, de comprendre, de juger l'exploit célébré dans le chant ». (Cf. *Mythe et société en Grèce ancienne*, p. 205).

Dans la philosophie de Platon, on observe une pluralité de mythes : mythe de Prométhée (Cf. *Protagoras*), mythe du jugement selon l'éloquence et selon la justice (Cf. *Gorgias*), mythe de l'origine de l'âme et mythe du destin des âmes (Cf. *Phédon*), mythe ou allégorie de la caverne, mythe de Gygès et mythe d'Er le Pamphylien (Cf. *La République*), mythe de la naissance d'Eros et mythe de l'androgynie (Cf. *Le Banquet*), mythe des cigales, mythe du dieu Theuth et du roi Thamous, mythe du car ailé de l'âme (Cf. *Phèdre*), mythe de l'Atlantide (Cf. *Critias*), mythe de la création

(Cf. *Timée*), mythe du mouvement alternatif inverse du monde (Cf. *Politique*). Tous ces mythes platoniciens ont leur part de fabulation, d'imagination fictionnelle. Mais, ils ont aussi leur aspect de symbolisme et de raisonnement permettant à Platon d'enseigner sa pensées en la faisant comprendre et en la faisant accepter. « Ainsi, le mythe, comme spéculation préjudicielle, permet non seulement l'élaboration d'hypothèses, mais donne le contexte qui déterminera si un argument est probant ou non ». (Cf. "La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique", in *Revue philosophique de Louvain*, 1998, p. 189). On peut, comme Perceval Frutiger, s'interroger sur le recours aux mythes de la part d'un fêru de la dialectique comme Platon : « Pourquoi ce dialecticien a-t-il été sciemment mythologue ? » (Cf. *Les mythes de Platon : étude philosophique et littéraire*, p. 11). On peut répondre que Platon entend par là remédier à la monotonie de la démonstration dialectique susceptible d'ennuyer ses lecteurs, mais aussi de lasser les interlocuteurs de Socrate qui n'ont pas la même endurance intellectuelle que lui. Ici, on peut dire avec Donald Ipperciel : « Le mythe contribue au comprendre, il a une fonction heuristique ». (Cf. « La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique », in *Revue philosophique de Louvain*, p. 186).

Ainsi, le *logos* n'a guère triomphé du *muthos* (Cf. V. Descombes, *Le même et l'autre*) puisque tous les deux coexistent. Mieux, le *logos* a besoin du *muthos* dont il a conscience de la bienfaisante mission heuristique dans son symbolisme sémiotique, sémantique et herméneutique. Dès lors, il n'y a pas d'exclusion réciproque entre la raison proclamée comme le rationnel seul digne de sens, et le mythe supposé être l'irrationnel indigne de sens. La raison semble avoir bénéficié du soutien de l'idéologie ethnocentriste grecque en particulier et occidentale en général. Cette idéologie taxe les autres peuples de barbares, c'est-à-dire d'étrangers ne possédant pas la langue exprimant la raison, donc ne possédant pas la raison. (Cf. F. Eboussi Boulaga, *La crise du Muntu*). Pourtant, ces peuples ont pu comprendre les Occidentaux et être compris par eux. Il y a ici deux hypothèses. Soit les Occidentaux ont élargi leur raison pour pouvoir comprendre l'irrationnel mythique des autres peuples comme le pense Claude Lévi-Strauss (Cf. *Tristes tropiques*, p. 50) ou comme l'explique Vincent Descombes qui écrit : « La mission d'une raison élargie est de

comprendre l'irrationnel (...) ». (Cf. *Le même et l'autre*, p. 124). Soit il y a une autre forme de raison qui est le mythe, ce dernier n'étant pas l'apanage des peuples dits barbares puisqu'il est aussi présent chez les Occidentaux, chez les Grecs et chez Platon. Finalement, les Grecs pourraient ne pas avoir inventé la raison, mais une forme de raison, relativement à la quête du sens et à la logique du sens qui sous-tendent toute rationalité, grecque comme « barbare ».

### **III.2-LA RAISON, L'AUTRE MYTHE**

Il ne s'agit pas d'affirmer ici que la raison est le mythe, mais plutôt est un mythe. La raison n'a pas délaissé ses attributs au profit de ceux du mythe. Mais, elle est devenue un mythe au fil du temps, c'est-à-dire une représentation symbolique dont la valeur intellectuelle et affective excite l'imagination et influence le vécu des hommes. Elle est apparue comme un mythe au regard de l'adoration dont elle est l'objet en raison des immenses (et infinis) espoirs placés en elle.

Précédemment, nous avons examiné les exploits de la raison dans l'univers de la pensée et de l'action, dans la connaissance et dans l'exploitation de la nature, notamment quant aux domaines philosophique et scientifico-technique. Toutefois, la raison n'a pas (encore) honoré toutes les attentes de l'humanité, cela à cause d'elle-même et de la nature.

E. Kant a examiné les travers de la raison dus à elle-même, à savoir les paralogismes (Cf. *Critique de la raison pure*, p. 278 et suivantes) et les antinomies (*Ibid.*, p. 327 et suivantes). Le paralogisme, c'est le raisonnement faux, quoique de bonne foi. Il est, chez E. Kant, logique ou transcendantal et en tout cas faux dans sa forme. « De cette manière, un tel raisonnement vicieux a son fondement dans la nature de la raison humaine et entraîne une illusion inévitable, mais non insoluble ». (Cf. *Critique de la raison pure*, p. 278). Quant à l'antinomie, elle est « (...) ce conflit des lois (antinomie) de la raison pure (...) » (*Ibid.*, p. 328). La raison vit dans la contradiction interne entre ses propres lois. Le paralogisme et l'antinomie sont ainsi des imperfections de la raison qu'il convient, pour E. Kant, de réparer afin de discipliner la raison vis-à-vis de l'action et du savoir, non pas pour qu'elle tombe dans le scepticisme, mais pour qu'elle sache ce qu'elle peut connaître et faire, et ce qu'elle ne peut connaître ni faire.

Le criticisme kantien vis-à-vis de la raison semble avoir inspiré la "théorie critique" de l'Ecole de Francfort face à l'*Aufklärung* ou Pensée des Lumières manifestée au 18<sup>ème</sup> siècle. M. Horkheimer et T.W. Adorno écrivent : « De tout temps, l'*Aufklärung*, au sens le plus large de pensée en progrès, a eu pour but de libérer les hommes de la peur et de les rendre souverains ». (Cf. *La dialectique de la raison*, p. 21). La peur est celle de l'homme vis-à-vis des mythes, et la souveraineté est celle de l'humanité sur la nature illustrée par les progrès scientifiques et techniques. Seulement, la raison élue comme la puissance absolue par l'*Aufklärung* n'a guère été capable, malgré ses progrès, de détruire les mythes et de maîtriser la nature. Plus grave, elle a confirmé voire promu la présence et même la préséance des mythes dont elle est tombée sous le charme. « De même que les mythes accomplissent déjà l'*Aufklärung*, celle-ci s'empêtre de plus en plus dans la mythologie. Elle reçoit toute sa substance des mythes afin de les détruire, et c'est précisément en exerçant sa fonction de juge qu'elle tombe sous leur charme ». (Cf. *La dialectique de la raison*, p. 29). Pire, la raison a dévoyé l'action de l'homme sur les plans social, moral, économique et politique. Relativement à la morale, notamment celle de l'impératif catégorique kantien, il y a une martyrisation de l'individu à l'instar de Justine chez Sade : « Justine, la sœur vertueuse, est une martyre de la loi morale ». (*Ibid.*, p. 104). Concernant la politique, il y a certains hommes dont l'idéologie hégémonique justifie la domination, tels les ouvriers, d'autres qu'on veut maintenir à leur place, tels les Noirs, et d'autres encore qu'on tient à exterminer, tels les Juifs. (*Ibid.*, p. 177). Quant à l'économie, il y a une mystification des populations sous le couvert de la nécessité urgente de produire en abondance des biens de consommation, mais aussi des biens culturels (*Ibid.*, p. 129 et suivantes). Pour ce faire, le travail comme activité de production de ces biens, pour les besoins de la performance, est devenu une entreprise de systématisation de l'industrie et d'uniformisation des individus, comme l'analyse Herbert Marcuse dans son ouvrage intitulé *L'homme unidimensionnel*. Sur le plan social, l'éducation consiste à rendre l'individu capable de ruse et de renoncement, tel Ulysse le voyageur de l'*Odyssée* d'Homère (*Ibid.*, p. 58 et suivantes).

On retient de la "théorie critique" chez M. Horkheimer et T.W. Adorno que la raison de l'*Aufklärung* a échoué dans ses missions d'émanciper l'homme en le libérant

de la peur des mythes et en le rendant souverain sur la nature. Ces penseurs ont promu une "dialectique de la raison" où la raison s'auto-saborde en sabordant ses missions, et où, pour cela, elle en vient à une « dialectique négative » en laquelle sa ruse se fait le pendant de sa régression. (Cf. T. W. Adorno, *La dialectique négative*, pp.115-116). La raison est devenue instrumentale à cause de sa ruse dans la systématisation des choses, la réification et l'uniformisation des individus et de leurs relations. « La Raison est totalitaire ». (Cf. *La dialectique de la raison*, p. 24). Elle a tant aliéné et subordonné l'humanité qu'on peut dire avec M. Horkheimer et T.W. Adorno : « La Raison se comporte à l'égard des choses comme un dictateur à l'égard des hommes : il les connaît dans la mesure où il peut les manipuler ». (Cf. *La dialectique de la raison*, p. 27). Ces deux penseurs sont critiqués par Jürgen Habermas qui les soupçonne d'être tombés dans un « (...) scepticisme effréné vis-à-vis de la raison au lieu d'examiner les raisons qui permettent de douter de ce scepticisme même ». (Cf. *Le discours philosophique de la modernité*, p. 155).

## CONCLUSION

Les rapports entre le mythe et la raison sont-ils d'exclusion mutuelle ? Dans une approche liminaire, il s'est agi de définir les termes de ce problème. On a ainsi observé que la raison et le mythe ont des caractéristiques qui les spécifient. Cela peut-il justifier une quelconque exclusion mutuelle entre eux ? Sans doute, si du moins on s'en tient à ces caractéristiques dans leur apparence immédiate. Cette réponse affirmative, mais prudente, pourrait aussi alléguer les missions traditionnelles attribuées péremptoirement au mythe et à la raison, et qu'on a examinées.

L'idéologie ethnocentriste grecque et occidentale veut laisser croire en la suprématie de la raison censée qualifier les peuples dits évolués au contraire des sociétés soi-disant non civilisées. Pourtant, ces peuples ont aussi leur vécu marqué par et dans les mythes comme on l'a vu. De même, l'idéologie scientiste fait accroire en l'absoluité admise de la raison, et en l'efficacité contestée du mythe. Pourtant, la science ne manifeste pas une domination acquise ou achevée sur la nature. La philosophie, dans son auto-criticisme, comme chez E. Kant, reconnaît les limites de la raison.

Comme le mythe est producteur de sens, il n'est pas l'irrationnel qu'on veut faire accroire. En cela, il est une autre forme de raison, comme on l'a vu. La raison, devenue une sorte d'idole auréolée de symbolisme, apparaît pour cela comme une forme de mythe qui enchante les esprits, mais aliène les individus.

### **BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE**

- ADORNO Theodor Wiener, 1978, *La dialectique négative*, traduction du Collège de Philosophie, Paris, Payot.
- BACHELARD Gaston, 1980, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, J. Vrin.
- BACHELARD Gaston, 1983, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F.
- BRISSON Luc, 1982, *Platon. Les mots et les mythes*, Paris, La Découverte.
- COMTE Auguste, 1922, *Cours de philosophie positive*, Paris, Garnier.
- DESCARTES René, 1992, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier Flammarion.
- DESCOMBES Vincent, 1981, *Le même et l'autre*, Paris, les Editions Minuit.
- DROZ Geneviève, 1992, *Les mythes platoniciens*, Paris, Seuil, Points Sagesse.
- EBOUSSI BOULAGA Fabien, 1977, *La crise du Muntu*, Paris, Présence africaine.
- ELIADE Mircea, 1956, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard.
- FRUTIGER Perceval, 1930, *Les mythes de Platon : étude philosophique et littéraire*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- HABERMAS Jürgen, 1988, *Le discours philosophique de la modernité*, traduction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Paris, Gallimard.
- HORKHEIMER Max et ADORNO Theodor Wiener, 1989, *La dialectique de la raison*, traduction d'Eliane Kaufholz, Paris, Gallimard.
- IPPERCIEL Donald, 1998, « La vérité du mythe : une perspective herméneutique-épistémologique », in *Revue philosophique de Louvain*, Louvain, n°2, 4<sup>ème</sup> série, Tome 96, pp.175-197.
- KANT Emmanuel, 1967, *Critique de la raison pure*, traduction de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P.U.F.
- KANT Emmanuel, 1965, *Critique de la raison pratique*, traduction de F. Picavet, Paris, P.U.F.
- KANT Emmanuel, 1979, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Paris, Delagrave.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1955, *Tristes tropiques*, Paris, Plon.
- NIAMKEY-KOFFI Robert, 1996, *Les images éclatées de la dialectique*, Abidjan, P.U.C.I.

- PLATON, 1970, *La République*, traduction d'Emile Chambry, Paris, Les Belles Lettres.
- RICOEUR Paul, 1960, *Philosophie de la volonté*, Paris, Aubier-Montaigne.
- SARTRE Jean-Paul, 1970, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel.
- VERNANT Jean-Pierre, 1988, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- VERNANT Jean-Pierre et VIDAL-NAQUET Pierre, 1990, *La Grèce ancienne. Du mythe à la raison*, Paris, Seuil.