NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

97 N° 10 1975

Nécessité du mythe et mythe de la «démythification»

Jean-Dominique ROBERT (op)

p. 940 - 964

https://www.nrt.be/fr/articles/necessite-du-mythe-et-mythe-de-la-demythification-1178

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nécessité du mythe et mythe de la « démythification » *

I. — Clarifications

On emploie beaucoup, depuis quelques années, les verbes : *démystifier, démythifier, démythiser,* ou *démythologiser,* et les substantifs qui en découlent. Le mot *mythe,* lui-même, étant pris, dans la culture actuelle, en des sens divers (péjoratifs ou non péjoratifs), il est évident que l'ambiguïté des vocables évoqués en est encore renforcée. D'où la nécessité de certaines clarifications.

1. Il importe, pensons-nous, de mettre *d'abord* à part : *démystifier,* et de le bien distinguer de tous les autres termes. Son sens est assez clair, surtout, peut-être, si on le rapproche de son substantif : *démystification.* En effet, tout le monde sait ce que veut dire une *mystification* ; un escroc est un mystificateur et ses victimes sont dupes d'une mystification quand elles se laissent prendre à son mensonge. Un mystificateur de cette sorte peut courir parfois longtemps avant d'être *découvert.* Il est cependant *démystifié* quand ses victimes peuvent être *détrompées.* Il y a donc *démystification* quand il y a eu *mystification,* c'est-à-dire une duperie ; par exemple, on se fait passer pour ce qu'on n'est pas. La démystification est donc l'acte de détromper, de découvrir la supercherie. Dans la problématique d'une certaine sociologie marxiste, la religion est une tromperie : l'« opium du peuple ». Cette duperie est mise à jour quand on prend donc la religion pour ce qu'elle est : un produit de remplacement qui est « donné » à ceux qui ne peuvent le prendre pour ce qu'il est, *par ceux-là* dont l'intérêt est, précisément, de *mystifier* le peuple pour le faire « se tenir tranquille » malgré sa misère ! De même, pour une certaine psychanalyse, la religion est aussi une duperie, en ce sens que celui qui en vit ne se rend pas compte des véritables rouages qui sont à l'œuvre en elle. Les démasquer, c'est là, précisément, *démystifier la religion.*

2. Il s'agit de tout autre chose lorsqu'on parle de *démythifier, démythiser* ou *démythologiser.*

---

* Ces pages font suite à l'article *Nécessité actuelle d'une démystification du « scientifique »,* paru dans *NRT,* 1975, 439-455.

Des auteurs ont insisté sur la nécessité de réserver *démythologiser* à une opération bien définie, accomplie sur le mythe. Il s'agit en effet alors, à leurs yeux, de se référer aux *interprétations* qui ramènent les *signifiants mythiques* à des *concepts théoriques* utilisés pour la construction d'un système *rationnel* du monde.

En ce sens on pourrait donc dire que le mythe devient un *instrument* de pensée ; c'est une « mytho-*logie* ». Mais alors il saute aux yeux que l'*emploi* du mythe *en ce sens* fait « sortir » son « utilisateur » du mythe lui-même, à l'égard duquel il a pris ses « distances » : qu'il a *réfléchi, médiatisé*. Dès lors, il lui fait perdre sa vraie nature de mythe vécu ; laquelle suppose, précisément, qu'on soit *dedans* et comme « pris en lui », dans une vie où l'on ne s'en sépare aucunement. Au contraire, le philosophe y détecte des « structures » dont la *Raison* pourra « se servir ».

En ce sens, déjà, un Platon « démythologisait », quand il se voyait forcé de dire certaines vérités grâce au truchement du mythe. Il a saisi quelque chose, mais quelque chose de particulièrement mystérieux et d'ineffable. Il ne sait comment le communiquer et, pour y arriver le moins mal possible, en l'occurrence, *il se sert du mythe*. Il est bien évident qu'en pareil cas, le mythe est un *instrument* manié avec la *conscience* plus ou moins aiguë de ses déficiences. Quand le philosophe parvient à s'exprimer sur un certain plan rationnel parce que la chose qu'il veut dire est arrivée à maturité sur ce plan, il peut se passer de l'emploi du mythe. On peut se demander, cependant, si en face de certaines situations limites existentielles, le recours au mythe ne reste pas un moyen légitime et nécessaire du philosophe. Le moins qu'on puisse dire à ce sujet, c'est que le mythe reste toujours, comme la religion ou l'art, une des « sources non philosophiques essentielles de la philosophie ».

Démythologiser, dans le sens *réservé* qui vient d'être décrit et exemplifié par le cas de Platon, est donc à distinguer — bien que tous les auteurs, loin de là, ne le fassent pas — des verbes *démythifier* et *démythiser,* qui engendrent, d'ailleurs, les substantifs : *démythification, démythisation,* et, en contrepartie, ceux de : *remythification, remythisation.*

3. Or, ces derniers vocables, à leur tour, ne sont aucunement à confondre — on l'a dit plus haut — avec les mots relatifs à la *mystification-démystification.* Dès lors, que signifient donc les verbes : *démythifier* et *démythiser ?*

Pour le bien saisir, il faut, tout d'abord, distinguer une *signification* propre et essentielle du *mythe* — dont les « humanités » nous ont sans doute trop souvent déshabitués — de la signification qui, ***précisément,* a cours dans lesdites « humanités classiques ». Suivant**

cette dernière conception, en effet, il ne s'agit guère que de ramener les mythes à des « fables », à des « contes », à des « histoires » qui ne sont précisément pas historiques, et qui n'auraient rien à voir avec la Réalité de l'Histoire, ni avec aucune Vérité. C'est là, évidemment, un sens *abâtardi,* et qui finit par faire voisiner mythe et imagination *fausse* ou *gratuite : le mythe, ce n'est pas le vrai !*

Aujourd'hui, et sous de multiples influences (histoire des religions, ethnologie, psychanalyse, etc.), un climat nouveau s'est créé, et le mythe est devenu tout autre chose, à savoir un mode d'expression humain grâce auquel et dans lequel se révèle une structure du réel ; *bien que ce ne soit nullement sur le mode rationnel propre à la philosophie ou à la science.* Or, tel quel, pour celui-là qui veut y réfléchir, le mythe *donne à penser* — selon l'expression aujourd'hui consacrée et qui nous vient de Kant.

Si l'on sort donc du mythe pour s'en servir, comme nous l'avons indiqué plus haut, on arrivera à démytho*logiser,* en mettant sur pied une « mytho-*logie* » qui s'insère dans un système philosophique donné.

Mais il est possible de ne pas pousser la chose jusque-là et, sans « démythologiser », de *démythifier* (ou *démythiser*). Alors, et *sans prétention d'un usage philosophique systématique,* il s'agira simplement de faire le tri, dans le mythe lui-même, entre, d'une part, ce qui est sa *visée* profonde, sa signification *toujours valable* pour nous, hommes de Raison, et, d'autre part, sa *présentation* « symbolique ». En mots simples : il s'agira de faire la *lecture* du mythe, c'est-à-dire de l'*interpréter* afin de saisir ce qu'il peut et doit encore nous dire, à nous, qui ne vivons plus *dans* le mythe. C'est dans ce sens-là que les modernes, et plus encore nos contemporains, depuis quelques décennies, cherchent *ce que leur disent aujourd'hui les mythes,* dans les longues traditions religieuses, esthétiques ou littéraires que l'humanité s'est créées depuis des millénaires.

Si donc de *démythologiser* on distingue *démythiser* (ou *démythifier*), la démythisation ou démythification consiste à faire le tri entre, d'une part, ce qui apparaît à la surface du mythe et qui risque, pris pour argent comptant, de devenir un *faux* « logos », un enseignement *trompeur,* et, d'autre part, le véritable enseignement : ce que *vraiment* le mythe doit « donner à penser ». C'est dans cette optique que tout un courant d'*histoire des religions* entend se mouvoir. Pour leur part, l'*ethnologie,* la *psychanalyse* et la *sociologie* entendent, sur un matériau identique, faire porter *leurs* grilles interprétatives. Donc, elles *démythifient* ou *démythisent* mythes et religions.

Nous aurons à revenir plus loin sur la *possibilité* de « réductionnisme » dont sont affectés certains emplois *abusifs* des méthodes interprétatives du mythe, de *type scientifique.* Pour l'instant, conten-

tons-nous de dire : elles démythifient (ou démythisent) ; sans encore aborder le *problème du « mythe » d'une démythification* (ou démythisation) *radicale et absolue,* avec les réductions qu'elle implique et qui ne sont aucunement scientifiques.

Concluons donc, pour le moment, que la *démythification* (ou *démythisation*) dégage l'élément de *vérité* et de *rationalité* dont le mythe est empreint, mais qui n'y est pas *apparent,* puisqu'il faut savoir « lire » celui-ci, en prenant des distances à son égard. Ajoutons encore — et en y insistant — qu'accomplir une telle démythification ou démythisation du mythe n'est aucunement le *démystifier,* puisque, dans l'optique même de la démythification, le mythe, comme tel, *ne mystifie pas* : il est *porteur de vérité* pour celui qui en vit, *au niveau où il en vit,* autant que pour celui qui, prenant ses distances à l'égard du mythe vécu, y trouve une structure de pensée rationnelle dont il peut vivre à son tour, *grâce précisément à la démythification !*

4. Les réflexions antérieures permettent, croyons-nous, de mieux dégager à présent ce qu'implique l'idée de *mythification* ou *re-mythification* (on pourrait dire tout autant des termes : *mythisation, re-mythisation*). On ne peut parler, dans le sens que nous leur réservons ici, de *mythification* ou *remythification que* dans la période *postérieure* au mythe dans son sens archaïque ; c'est-à-dire *après* que l'histoire des religions, la psychanalyse, l'ethnologie, la sociologie et l'herméneutique, en général, auront conduit l'esprit humain à prendre ses distances à l'égard des mythes primitifs. En d'autres termes : à l'époque du soupçon qui est nôtre, la raison a réalisé un tel effort de *démythification* qu'il nous est possible non seulement de savoir détecter la signification profonde des mythes anciens, mais encore de juger et de jauger comme *mythification* la création des mythes modernes et contemporains dont le foisonnement est évident.

Dans ce sens on peut, dès lors, dire que, si la *mythification* (ou mythisation) est la création de mythes modernes et contemporains, la *re-mythification* (ou remythisation) est une « résurgence », mieux : une « rechute » de l'homme moderne, dit civilisé, dans le vécu des mythes antérieurs — quelles que puissent être par ailleurs leurs formes neuves. En bref : il y a *création* de mythes contemporains par une opération de *mythification* et une *réviviscence « régressive »* des mythes éternels dans celle de *re-mythification.*

5. Si l'on accepte cette terminologie — et surtout les distinctions qui s'y opèrent —, il est clair que l'on doit se poser le problème **de la *pérennité* du mythe, en *fait* comme en *droit.***

Retenons toutefois, pour l'instant, une autre conséquence : la nécessité de distinguer la création actuelle de mythes de la « rechute » dans les vieux mythes oblige aussi à discerner les causes différentes des deux phénomènes constatés si abondamment aujourd'hui. Or, l'homme « rechute » dans les mythes qu'il *remythifie* pour des raisons, certes, communes et profondes, qui le font aussi *mythifier* et *mythiser* sans cesse ; mais la création de mythes nouveaux et plus spécifiquement contemporains doit être liée à des causes également *spécifiques* qui ne sont pas sans relation avec les causes des idéologies. Au contraire.

Pour clarifier les choses, peut-être serait-il bon, sans les séparer d'ailleurs, de distinguer dès l'abord, parmi les créations de mythes actuels, celles dont les causes tiennent au *psychisme* même de l'homme, et celles dont les causes — plus visibles, en tout cas repérables à l'analyse — sont les conditionnements *sociaux et économiques*, qui, dès lors, *s'articulent nécessairement aux causes de l'idéologie*. Si bien que, dans une telle problématique, ce dernier type de mythes, provoqués par une mythification détectable, se voit relié avec l'*idéologique* conçu lui-même comme une *mystification*. Ainsi, pour finir, le concept d'*idéologisation*, avec ses harmoniques propres, est mis en rapport avec celui de *mythification*. Et l'un et l'autre appellent, en conséquence, et dans cette perspective, la *démystification*, c'est-à-dire une détection de l'idéologie *mystificatrice* appelant à son secours la *mythification* qui lui est nécessaire !

Une chose importante reste cependant encore à souligner ici : nos réflexions précédentes ne doivent pas permettre d'identifier avec une entreprise de *mystification toute* création de mythe, c'est-à-dire, donc, toute *mythification*. Il n'y a, *en même temps, mythification et mystification* que quand la création du mythe est favorisée et comme portée par une idéologie ; ce, consciemment ou non. La chose dépend du sens que l'on donne au mot idéologie : création voulue et rédigée par un groupe qui l'énonce noir sur blanc ; ou simplement : montée spontanée et incontrôlée, *vécue*.

6. Si nous avons été suffisamment net et clair dans ces prolégomènes terminologiques — avec tout ce qu'ils impliquent et supposent —, il doit être évident que la défense du mythe, non seulement dans son *usage* philosophique ou scientifique par lectures appropriées, mais encore dans la vie quotidienne, où il tend toujours à se recréer pour permettre à l'homme de vivre, n'implique aucunement, de notre part ou de celle des auteurs auxquels nous aurons à nous référer, une défense de la *mystification idéologique* ou de **la *mystification consolatrice et sécurisante* de la « pauvre humanité souffrante » !**

Car ce n'est pas une concession qui doit être faite à l'homme de vivre, encore aujourd'hui, du mythe ; le grand problème étant de voir, cependant, quels sont les mythes féconds et agissants dans le sens de la *promotion vraie de l'homme* ; quels *sont aussi* ceux qui risquent aujourd'hui de l'avilir et de neutraliser sa liberté en lui enlevant sa possibilité de réflexion. Il faut donc savoir faire le départ entre ce qui est « opium » et ce qui est « utopie », au sens profond du mot, à savoir : la créativité d'un esprit toujours éveillé et poussé en avant.

Ainsi compris, le mythe lui-même devient source *nécessaire* de « rationalité », et l'histoire de la philosophie ou des sciences pourrait témoigner du fait que le mythe a eu sa part — et une part énorme, que l'on tend trop souvent à oublier ou à cacher — dans la création concrète de bien des systèmes philosophiques ou dans nombre de découvertes révolutionnaires en science.

Enfin, dernière conséquence d'une défense du mythe dans sa fonction toujours actuelle : puisqu'il y a un mythe de la démythification ou démythisation absolue, on ne doit pas s'étonner que des chrétiens protestent aujourd'hui avec force — et avec raison — contre une démythification du *Message* du Christ (du *Kérygme,* si l'on veut employer ce terme technique) dans la prédication, dans la liturgie, dans la vie chrétienne tout court.

En termes plus concrets : il y a, certes, des mythes dont on peut dire, comme des religions mal vécues et mal comprises, qu'ils sont des *opiums du peuple.* Mais il y a aussi, exprimée à travers des mythes, une religion de l'Amour qui est libératrice de tout l'opium des « mauvais » mythes ; dès là du moins qu'on reste fidèle à son message authentique. Au cœur du christianisme et des Eglises on peut dès lors prôner, en même temps qu'une démytho*logisation,* l'emploi du mythe comme moyen d'approche de graves problèmes humains ou des grands mystères qui entourent l'humanité entière — mystère de l'origine et de la fin —, et dont les approches rationnelles, de type philosophique ou scientifique, se révèlent nettement *insuffisantes.* Par le truchement du mythe et de l'utopie qui en est proche, il est ainsi permis de tendre — sans jamais y parvenir parfaitement, d'ailleurs — vers l'expression d'une issue *libératrice* et d'un projet *efficace.*

Nous croyons donc que le chrétien, moins qu'un autre homme, ne devrait avoir peur du mythe et de son emploi raisonné, car, de par le fait même de son ancrage en la Personne de Jésus, qui est apparu dans l'Histoire pour entraîner l'humanité *au-delà d'elle,* il reste à l'abri — s'il est fidèle — de toutes les vagues croyances à caractère plus ou moins « métaphysique ». Pour dire le cœur de notre pensée, nous ajouterons : si le péril de la gnose ou des « re-

ligions-fictions » est grand et, aujourd'hui, très évident, ce n'est pas dans le monde chrétien fidèle à ses attaches, mais bien dans un monde *paganisé,* qui entend pousser jusqu'à l'absolu les démythifications réductrices : c'est lui qui est — on le voit bien — guetté par toutes les fausses espérances des sciences-fictions et des promesses de paradis retrouvés. C'est dans ce monde-là qu'on remythifie le plus aisément ou qu'on se laisse aller à des mythifications sans mesure et sans fondement. C'est dans ce monde-là que se révèlent les mythes scientifico-techniques les plus aberrants, tel celui d'une perpétuité de vie dévolue à ceux qui reviendront à la vie après congélation, à l'époque où la Science — avec une majuscule — en aura enfin trouvé les moyens... Exemple parfait de mythe *sécurisateur !*

7. Les réflexions et remarques précédentes ont défendu la *valeur* et la *fécondité* du mythe — ce qui suppose qu'on ait accepté, précisément, que le mythe n'ait pas un sens *nécessairement péjoratif.* Or, il est bien évident que dans le cas des « maîtres du soupçon » que sont un Marx, un Freud, un Nietzsche, les idées de mythe et de nécessaire démythification qu'ils manient visent le mythe comme essentiellement aveuglant et donc *mystificateur.* On le verra à suffisance dans le résumé qui sera fait plus loin d'une communication du professeur Alphonse De Waelhens (voir plus bas, p. 948 ss).

Puisqu'il en est ainsi, on est en droit de conclure avec G. Girardi : « le terme mythe a d'une façon générale une portée non purement descriptive, mais en même temps appréciative : il implique un jugement de valeur, qui ne peut être porté qu'en fonction d'une perspective déterminée. Un tel jugement peut être positif ou négatif : et cette option donne lieu à des orientations assez différentes, ou plutôt elle les manifeste. Alors que les uns recherchent les voies de la *démythisation,* les autres affirment l'urgence d'une *remythisation* » (« Démythisation et athéisme », dans *Mythe et foi* — ouvrage collectif sur lequel nous reviendrons —, p. 410 ; nous soulignons).

Et l'auteur ajoute — ce qui est évident — : « le terme mythe en tant qu'il est corrélatif de celui de démythisation, c'est-à-dire dans son acception plutôt négative, ... nous semble plus proche de la problématique et de la terminologie athées ». Il est clair aussi que, « dans cette perspective, celui qui parle du mythe en tant que tel, n'y croit pas : il le juge, et par là il le démythise. Par contre, celui qui croit au mythe, ne le perçoit pas comme tel : il en affirme la vérité, et croit fermement que sa foi respecte les exigences de la vérité. La foi des uns est donc le mythe des autres » ! On comprend, dès lors, que G. Girardi puisse également écrire : « C'est dire que **l'histoire des mythes en tant que tels n'est jamais l'œuvre d'un**

historien ou d'un phénoménologue purs (à supposer même que dans l'ordre des idées de telles spécialités puissent exister). L'historien et le phénoménologue, dès qu'ils parlent de religions mythiques, se doublent d'un philosophe sinon d'un théologien ». De tout cela découle donc également que « les définitions du mythe, et par conséquent de la *démythisation,* ne sont pas seulement différentes entre elles : elles sont souvent *antithétiques.* Les positions en présence tendent à se considérer les unes les autres comme mythiques, et à se démythiser mutuellement » (*ibid.*).

Quelques autres précisions nous paraissent devoir être encore retenues : celles qui sont faites par G.G. en fonction de la distinction qu'il pose, dans la problématique relative au mythe, entre une « pensée objective » et une « pensée subjective » (p. 417 ss). La chose lui permet en effet d'affirmer ce qui suit : « Pour la pensée « objective », le mythe est toute interprétation du réel qui n'est pas susceptible de démonstration rigoureuse, qui ne résiste pas à la critique, qui n'est pas scientifique. Dans ces conditions, on peut qualifier de mythe une interprétation du réel soit parce qu'elle ne se veut pas scientifique, soit parce que, tout en se prétendant scientifique, elle ne l'est pas effectivement, car elle se fonde sur une confiance naïve dans le pouvoir de la raison, ou, plus généralement, elle affirme plus qu'on ne puisse prouver ».

Primo : pour la pensée « objective », « le mythe est donc une interprétation élaborée par l'imagination créatrice et par le sentiment, qui projette dans le réel les aspirations du sujet ». Alors, évidemment, « la démythisation est ici une affirmation des droits de la raison (philosophique, scientifique, historique), de l'exigence que celle-ci procède selon ses lois propres, telles qu'elles sont élaborées au niveau scientifique ».

Secundo : « Par contre, pour la pensée subjective le mythe est plutôt l'objectivité, la raison, la vérification, la nature, la science, le système, les « vérités éternelles ». La démythisation est une critique de l'objectivité, c'est une herméneutique visant à en dégager le sens existentiel » (p. 418).

II. — Critique de la démythification

Les prolégomènes ci-dessus — un peu longs mais indispensables — terminés, nous tournerons nos regards vers la fameuse thèse qui entend poser la *nécessité* d'une démythification *parfaite et absolue ;* laquelle devrait donc conduire l'humanité vers une libération totale

du mythe, c'est-à-dire vers son entrée *décisive* et *définitive* dans l'ère de la *pure rationalité*. Ceux qui la défendent savent certes bien qu'on est encore loin du but, mais ils prônent, comme idéal *possible* et *nécessaire*, la radicalisation totale du projet de démythification. Or, il s'agit précisément de voir à présent qu'un tel idéal est irréalisable, et que *la thèse d'une démythification absolue est elle-même un mythe qu'il faut démythifier à son tour*. Ne prouve-t-il donc point, par sa propre existence, l'incessante et perpétuelle renaissance du mythe ?

On avait annoncé, il y a peu d'années, la « fin des idéologies ». Tout le monde se rend compte maintenant de la fausseté de cette « prédiction », puisque les idéologies se recréent toujours, du fait qu'elles sont impliquées dans le tissu même de la société (quels que soient, par ailleurs, le sens et la fonction que les interprétations diverses confèrent au fait). Or, on pourrait dire que le phénomène similaire se produit pour le mythe : l'espoir et le projet de démythification radicale sont rendus vains aux yeux de qui réfléchit sur les *renaissances toujours renouvelées* et la *fécondité intrinsèque* du mythe. Le rêve de la *rationalité pure* est lui-même un mythe !

Pour éclairer notre affirmation, nous prendrons à témoin deux colloques relatifs au mythe, à la démythisation, à la démythologisation. Ils eurent lieu à Rome sous la direction d'Enrico Castelli ; les actes de chacun d'eux ont paru à la fois comme livraison spéciale de l'*Archivio di Filosofia* (Rome, Istituto di Studi Filosofici) et, en français, chez l'éditeur parisien Aubier-Montaigne. Nous citerons l'édition française sous les titres *Mythe et foi* (1966) et *Démythisation et idéologie* (1973).

1. On ne peut mieux débuter que par le recours à l'excellente communication du professeur Alphonse De Waelhens, intitulée « Le mythe de la démythification » (*Mythe et foi*, p. 251-261). « La démythification, écrit-il, est la grande affaire de ce temps. Elle couvre à peu près tous les domaines de la culture et de la civilisation. » C'est donc là un fait important qui se double d'un autre, à savoir « l'intérêt croissant porté aux mythes eux-mêmes par les ethnologues, les historiens de la religion, les linguistes, les psychanalystes, les philosophes de la culture, d'autres encore ». Par ailleurs, parlant de la « mytho-logie systématique », l'auteur écrit : « le glissement de sens de ce dernier vocable est en soi éclairant. Alors que primitivement la mythologie signifie une forme de croyance, le mot désigne aujourd'hui le savoir de cette même croyance ».

Si le phénomène de la démythification a l'importance qu'on vient de dire, il faut aussi se rappeler que « les plus grands démythificateurs » de leur époque : Marx, Nietzsche et Freud, furent d'abord

« les hérauts et les fondateurs d'un type nouveau d'intelligibilité et d'intelligence » (p. 251). En effet, ils introduisirent « cette mutation du comprendre et de l'expliquer qui va faire surgir *comme mythes à démythologiser* les ressorts et les principes des évidences anciennes ». Pour eux, avant toute chose, il importe donc « de démonétiser, de frapper de péremption cela même dont les vues anciennes tiraient leur force de compréhension et de persuasion, et de le discréditer comme mythique, ce qu'en un sens il était sans nul doute, mais autrement peut-être que ne le disent les démythificateurs ». Ce qui est donc capital, chez eux, c'est que « la notion même de vérité se centre et se structure *autrement*. Au lieu que la vérité doive se mesurer sur une aperception extérieure ou intérieure dont la présence de soi à soi est le prototype normatif, on aura désormais à fonder celle-là sur une élucidation de sens, sens dont le lieu n'est plus la conscience que je prends de moi-même, mais, selon le cas, la volonté de puissance et de vivre, la classe sociale en tant qu'elle se forme et se situe relativement à l'ensemble des rapports économiques entre les individus, l'inconscient en tant que réalité dynamique des pulsions libidinales ou mortifères. L'important, le décisif, n'est alors pas tant la nouvelle vérité que la nouvelle manière de l'élaborer ». — En bref : la conscience immédiate et l'immédiate aperception qu'elle procure, voilà le mythe à exorciser. Pour ce faire, il faudra donc « substituer partout l'herméneutique à l'aperception » (p. 252).

Il est nécessaire de bien comprendre ici que la substitution qui s'opère entre deux types d'intelligibilité leur laisse ceci de commun : l'ampleur même de leur visée. Ce que l'on saisira mieux par ce qui suit. Ainsi, « Marx interprète ou constitue une vérité qui englobe la classe et la société tout entière ; c'est en fonction de celle-ci qu'il décrète d'incompétence la conscience immédiate dont il démasque et démonte parfaitement les ruses et les naïvetés. Objectivement — mais nous aurons à reparler de cette objectivité — il comprend donc *plus* et *mieux* que n'y réussissait la conscience immédiate, qui n'accédait pas à la réalité de la classe et à peine — et sans grande fécondité — à celle du tout de la société ». Quelque chose de similaire se réalise chez Freud : celui-ci « lie en une même intelligibilité le tout du psychisme, voire de la culture, et cet englobant éclaire parfaitement les roueries souvent misérables d'un moi qu'il destitue de ses anciennes prétentions, désormais aussi dénuées de mystère que de légitimité ». Enfin, « Nietzsche situe la vérité au niveau de la vie, qui est volonté de puissance et retour éternel du même. Mais, du coup, il dévoile aussi que le primat de la conscience individuelle immédiate — et tout ce qui en découle : l'idéalisme philosophique et l'égalitarisme moral et politique — n'est qu'une duperie

machinée par les faibles en vue d'échapper au sort que la vérité de la vie doit infliger à leur médiocrité » (p. 253).

La seconde chose capitale à faire remarquer est exprimée par Alph. De W. dans les termes suivants, dont on ne saurait jamais assez souligner la portée : « Seul celui qui admet que la vérité se lit au niveau de la société peut voir que la philosophie et la morale bourgeoises font fonction d'idéologie. Seul celui qui est déjà persuadé du primat de l'inconscient et de sa nature libidinale accordera que le moi est le clown du spectacle et que toute œuvre de culture relève de la *Wunscherfüllung*. Et quant à croire aux poisons castrateurs ou chloroformants d'une pensée et d'une civilisation attachées à faire survivre contre la vie les ratés de la vie, n'y consentira que celui qui a déjà pris cette vie pour la norme de toute vérité » (p. 253 s.).

Enfin, une troisième considération de notre témoin va directement au centre du problème de la démythification. Les grands « démythificateurs » dont on vient de rappeler la radicalité ont tous trois ceci de caractéristique : « On les voit moins — relativement moins, en tout cas — s'attacher à produire leurs propres lettres de créance, à produire le fondement *irrécusable* de leur manière de penser le vrai — que dévaluer avec un acharnement systématique le lieu de l'ancienne vérité. Tel est le sens *tactique* — qui n'est pas le seul — de la démythification. L'opération, en effet, ne consiste pas à mettre en doute l'irrécusabilité réelle de la conscience immédiate *pour elle-même*, ou à prétendre bénéficier soi-même de cette irrécusabilité, mais à montrer que cette irrécusabilité est un concept non pertinent pour l'instauration de la vérité, que ce concept est, par rapport à celle-ci, *mythique* ». C'est ainsi, par exemple, que Freud « cherche surtout à déloger la conscience de sa situation privilégiée et c'est pourquoi il décrit cette situation comme un mythe » (p. 254).

Fort bien, dira-t-on, mais qu'est-ce, dès lors, qu'un mythe ? Alph. De W. y répond en employant une langue qui n'est sans doute pas entendue aisément par tous, mais dont le sens sera plus clair grâce aux exemples apportés. Ce que nos grands démythificateurs appellent mythe, écrit-il donc, « c'est la mesure d'intelligibilité déchue de sa fonction instauratrice, et de questionnant devenu interpellé. Ou, pour parler un autre langage, c'est le concept opératoire destitué de son rôle opérant et interrogé sur ses opérations. Cette interrogation ne se soucie pas de le prendre en défaut dans son activité spécifique. Elle vise avant tout à montrer que le domaine de la vérité instaurée par lui comporte une limitation essentielle dont s'affranchit le mode nouveau d'instauration » (p. 254 s.). *Par exemple:* « la vérité de la conscience individuelle, ce que Marx nomme l'idéalisme, laisse en dehors d'elle la vérité de la praxis de la classe et des

rapports entre les classes. Pour cette dernière vérité, la première vérité est fausse, est ce que Marx nomme idéologie ». *De même,* « la vérité du moi conscient, pour Freud, laisse hors d'elle la vérité de l'inconscient ; à l'égard de celle-ci l'autre est fausse ». *Enfin,* « la vérité des Béatitudes, pour Nietzsche, laisse hors d'elle la vérité de la Vie, et encore une fois, au niveau de cette dernière, la première est fausse ».

On peut, dans les trois cas évoqués, diagnostiquer ceci : « la démythification procède à chaque coup de la même manière ; elle rend manifeste que la totalité à laquelle prétendait la vérité ancienne n'a pas été effectivement atteinte. Ce qui fait de celle-ci un mythe. Et la preuve en est que la vérité nouvelle s'établit à un niveau plus englobant (si j'ose employer ce mot de Jaspers) auquel l'ancien domaine est intégré à titre d'élément. Cet englobant supérieur ce sera, dans nos exemples, la totalité des rapports sociaux, la totalité du psychisme, la totalité de la Vie ». Qui ne voit, dès lors, que « le concept opératoire nouveau, parce que c'est impossible, ne se prend pas lui-même pour thème de réflexion. Il est thétique et non thématique. L'auto-réflexion qui lui est accessible se contente de rendre patent l'élargissement qu'il apporte au domaine d'instauration de la vérité, élargissement qui résulte de la nouvelle manière d'élaborer le vrai ».

Or, s'il en est ainsi, on doit bien avouer que le processus décrit, s'il ne paraît guère contestable, pose sans échappatoire possible de nouvelles questions ! Ainsi : « Est-il pensable qu'il y ait une vérité sans mythe ? La démythification radicale — c'est-à-dire, par exemple, l'absolue objectivité scientifique — n'est-elle pas, dès lors, un autre mythe ? La démythification ne comporte-t-elle pas, dès lors, certaines limites tenant à la structure même de toute vérité ? »

Or, la réponse d'Alph. De W. ne tarde pas : « ce sera là notre thèse » — celle qu'indiquait déjà fort clairement d'ailleurs le titre de sa communication : « Le mythe de la démythification ».

Pour étayer sa thèse, il va d'ailleurs recourir encore aux trois cas dont il s'est déjà servi pour exposer le sens de leur démystification : ceux des « grands démythificateurs » que sont Marx, Freud et Nietzsche.

Commençons par celui de Marx. « Le marxisme, écrit A. De W., trouve un fondement essentiel dans les notions, définies par lui, de vérité objective et de vérité de la praxis » (p. 255). Par ailleurs, le marxisme « définit la vérité par ce qui s'établit objectivement dans la praxis des rapports inter-humains. Et celle-ci ne se révèle qu'au niveau de la classe » (p. 255-256). Or, il faut bien constater que « la détermination de la vérité objective ou praxique au niveau **de la conscience de classe et de l'ensemble des rapports économiques**

de la société devient infiniment malaisée ». De plus, « il ne s'agit pas là d'une solution purement et essentiellement théorique ; il s'agit d'un ordre de choses inséparable d'une *décision politique* où le calcul et la prévision de ce qui sera, interfèrent inextricablement avec l'analyse de la situation donnée ». Certes, on connaît la solution de Lénine. Elle « consiste à privilégier une instance qui a la charge quasi officielle d'interpréter la conscience de classe, le Parti ». Toutefois, on constate « que la difficulté se répète au niveau de celui-ci et qu'on y nomme « activité fractionnelle » celle qui ne réussit pas à entraîner ou à contraindre la majorité des membres ou des comités du Parti. Au point qu'on ne sait plus très bien si la détermination de la « ligne » relève de l'art de l'analyste, de l'ingénieur ou du commandant » ! Mais ce n'est pas tout, car « depuis vingt ans les choses se sont embrouillées à souhait. Il est apparu que, dans l'immédiat au moins, il n'y avait pas coïncidence fatale entre la vérité au niveau de telle classe ouvrière et la vérité au niveau de la classe ouvrière mondiale. L'arbitrage et le pouvoir de décider échurent alors aux interprètes d'un Parti tenu pour exemplaire. Mais on sait aussi ce qu'il advint et ce qu'il advient aujourd'hui de ce *leadership* (si j'ose employer ce mot en l'occurrence malsonnant) » !

Devant cette cascade de constatations, n'est-on pas dès lors en droit de conclure avec Alph. De W. : « Il est aujourd'hui de moins en moins pensable que la détermination de la vérité objective puisse se faire au niveau d'une classe universelle mondiale. Et, du coup, la conscience de classe devient un mythe au sens péjoratif du mot. Du coup, il apparaît, dans les faits, que même autrefois cette conscience de classe et sa vérité objective, dans sa prétention à dire le tout, n'a jamais été qu'un mythe au sens non péjoratif, c'est-à-dire un concept opératoire dont la capacité de définir le vrai est en voie d'épuiser sa force créatrice par son succès même » (p. 256).

Ces affirmations se passent de commentaire, pensons-nous. Par ailleurs, Alph. De W. expose dans le cas de Freud un même genre de difficultés. Ce qui lui fait dire (nous ne pouvons suivre ici sa démonstration) : « je suis porté à conclure que, pris globalement, et selon la définition donnée plus haut, le sujet dont la psychanalyse freudienne nous parle ou, selon ses termes, le psychisme, est un mythe. Ce faisant, je n'irai même pas aussi loin qu'un théoricien et un praticien éminent de la psychanalyse lorsqu'il m'écrivait (je ne le citerai pas pour ne pas trop le compromettre aux yeux de ses pairs) : ' toute la théorie psychanalytique n'est elle-même, sans doute, qu'une immense métaphore ' ».

Conclusion terminale : « Le mythe est aussi fatal, aussi nécessaire que la démythification. Mais une démythification achevée est un autre mythe, et peut-être le seul qui soit dangereux » (p. 259).

Cependant, on ne peut se contenter d'en rester là, et c'est fort justement et très opportunément qu'Alph. De W. fait rebondir la réflexion en posant la question fondamentale suivante : « A quoi correspond le mythe de la démythification achevée et parfaite, qui n'est pas sans exercer une profonde emprise sur notre temps ? » Voici, en substance, la réponse, qui sera éclairée elle-même par des développements subséquents : « On a... l'impression que pour beaucoup de nos contemporains, qu'ils aient ou non la charge explicite de ces choses (charge explicite qu'ont, à des titres divers, les marxistes, les psychanalystes, les ethnologues et maints philosophes de la culture), la démythification est une affaire à mener tambour battant afin d'éliminer au plus vite tout ce qui freine ou retarde encore l'accession de l'humanité à une pensée adulte, objective et dégagée une fois pour toutes de tous les préjugés. Il n'est point jusqu'à la phénoménologie qui n'ait abondamment sacrifié, autrefois, à l'impératif de la *Voraussetzungslosigkeit* », c'est-à-dire à la *libération à l'égard de tout présupposé.*

Or, c'est précisément, poursuit notre auteur, cette objectivité pure *(nüchterne Sachlichkeit),* dont on attendait l'instauration des « vérités définitives », qui est elle-même un mythe, et « ce mythe a sa source dans l'extension aux sciences humaines, et la survivance en elles, d'une méthodologie élaborée par la pratique des sciences dites exactes. Elle se fonde sur l'idée ou l'idéal d'un spectateur impartial que son savoir ne met pas lui-même en cause ». Le paradoxe est que l'on est contraint de « constater que de grands penseurs, comme Marx et Freud, qui ont tout fait pour dénoncer cette illusion, la retrouvent et la professent sitôt défini leur nouveau terrain d'exploration ».

Les constatations qui viennent d'être formulées par Alph. De W. ne devraient aucunement être poussées jusqu'à l'incompréhension de tout ce qui fut *positif* dans le grand effort vers l'objectivité, et c'est la raison pour laquelle il ajoute : « on ne peut douter un seul instant que ce mythe s'est révélé d'une exceptionnelle fécondité et qu'on lui doit la constitution de l'idée de science positive au sens moderne de ce mot. On ne peut donc s'étonner qu'il se soit étendu aux sciences humaines lorsque celles-ci entrèrent à leur tour dans la marche du progrès. Mais ici son influence se révéla beaucoup plus contestable et sa fécondité s'épuisa promptement. Cet épuisement est aujourd'hui reconnu de tous, même si l'on a parfois vu le reniement être plus facile que le renoncement ».

En tout état de cause, il reste, aux yeux d'Alph. De W., « que ni la notion de réalité, ni celle d'existence humaine impliquées dans ce mythe de l'objectivité ne sont, finalement, défendables. L'idée **d'une *omnitudo realitatis* dont toutes les composantes, homme inclus,**

existeraient selon le mode unique de la *Vorhandenheit,* de l'être comme subsistance, correspond à une ontologie en cercle, qui suppose constamment ce qui est en question » (p. 260). En effet, « pour que l'homme puisse se dire un étant parmi les étants et simplement identique à ceux-ci dans son mode d'être, il faut oublier que, précisément, il le *dit* et que même il est seul à le *dire.* Or, dès ce moment, toutes les perspectives changent ou se renversent. Les choses perdent leurs essences éternelles pour les tenir désormais d'un étant instaurateur de sens qui se fait lui-même dans cette instauration » (p. 260 s.).

Cependant, demande encore Alph. De W., accepter une telle position, n'est-ce pas recréer à nouveau un mythe ? Car, enfin, recourir à une phénoménologie existentielle pourvoyeuse de structures intelligibles n'empêche aucunement de remarquer qu'ici, comme dans les cas précédemment analysés, on se trouve à nouveau dans l'impasse. En effet, « la phénoménologie existentielle utilise, elle aussi, des concepts opératoires, auxquels s'applique tout ce que nous avons dit de ce type de notions. La nature d'intelligibilité qu'elle propose ne saurait être, pas plus qu'une autre, intégralement thématisée par elle-même. Ce type d'intelligibilité ne sera absolument thématisable qu'au moment où se sera institué un nouvel appareil opératoire. On peut largement présumer que ce passage du thétique au thématique fera apparaître que nos concepts fonctionnels en disaient plus qu'ils n'en savaient, pour reprendre une expression que Merleau-Ponty appliquait à toute pensée. Serait-ce donc la ronde sans fin d'un relativisme universel ? » — Réponse : non, « car il ne s'agit jamais dans ces mutations d'intelligibilité, d'un simple retour en arrière ou d'une régression à des positions dépassées. Toute manière de comprendre, si elle ne se comprend pas absolument elle-même, comprend pourtant toutes les manières de comprendre qui l'ont précédée. S'il y a un système des modes d'intelligibilité, ce système est *a posteriori.* J'entends par là que la prochaine péripétie n'est jamais prévisible et que le cercle ne se bouclera jamais, parce qu'il tient à la créativité de l'homme ». « Cette thèse, observe enfin Alph. De W., concilie sans doute et le progrès de la philosophie et l'impossibilité du savoir absolu » (p. 261). Il apparaît dès lors que, *sans céder au mythe de l'objectivité ni à celui du savoir absolu,* on peut, en intégrant la progression de la pensée à un savoir en perpétuel perfectionnement, ne pas sombrer dans le *pur relativisme du vrai.* On passe donc entre Charybde et Scylla.

2. Le mythe de la démythification, qui vient de faire l'objet de nos analyses en fonction du texte si important du professeur De W., **pourrait être envisagé sous un autre jour et dans une atmosphère**

différente. Or c'est, en fait, ce qui se réalise avec la communication de Jean Brun, « Idéologie de la Démythisation », dans le volume *Démythisation et idéologie* (signalé plus haut, p. 948), p. 405-419. Alors que l'exposé d'Alph. De W. traitait les choses en profondeur et sans hausser le ton, J. Brun, au contraire, utilise — d'une façon assez déplaisante, il faut bien l'avouer — le genre polémique. Dans sa teneur son texte n'en reste pas moins assez révélateur d'un état de choses et des réactions *passionnées* auxquelles il peut donner lieu.

« Le matérialisme dialectique, écrit J.Br., se présente... comme la démythologisation suprême et comme démythisation de toutes les idéologies, il veut se situer en dehors des spéculations de ce que Engels appelait « la conscience faussée ». Nous ne serons donc pas étonnés de voir Roger Garaudy, à l'époque récente où il appartenait encore à certain parti politique, chercher à annexer l'entreprise bultmannienne au nom de l'impératif : Tout ce qui est démythisation est nôtre ». Sur cette lancée, notre témoin poursuit : « nombreux sont les pasteurs et les prêtres qui marchent au pas derrière un drapeau de la démythisation dont la couleur nous donne à comprendre que l'étoile rouge doit se substituer à celle de Bethléem » (p. 405) ! Dès lors, « la démythisation est ainsi devenue la bannière derrière laquelle se rangent, aussi bien des exégètes en mal de rigueur et de déchiffrement, que des verbo-moteurs instables, en perpétuelle perte d'équilibre intellectuel, qui pensent trouver dans la démythisation le roc sur lequel ils pourront enfin construire un abri solide, eux qui ont toujours marché sur des sables mouvants » (p. 407).

Dans de telles perspectives, « on nous promet que l'on va nous dépouiller du vieil homme dont nous étions prisonniers afin de nous donner à lire un nouveau Message jeune, avant tout destiné aux jeunes. Telle est la raison pour laquelle des théologiens se sont lancés dans des compétitions démythisantes pour offrir à la chrétienté des « dopages psychiques » sans cesse renouvelés. C'est ainsi que, après avoir connu les théologies de la mort de Dieu, nous avons eu droit aux théologies de la violence, puis aux théologies de la révolution, aux théologies de l'histoire et que, aujourd'hui, nous sont proposées des théologies de la fête avec Harvey Cox, qui écrit dans *Playboy,* et des théologies de la danse avec Moltmann. A chaque fois, le nouveau visage d'un Jésus-Christ superstar plus authentique que les précédents est offert à l'admiration inconditionnelle des démythisés ». A quoi l'auteur ajoute : « De telles démythisations se contentent d'ailleurs souvent d'inversions pures et simples ; tout comme il est courant d'affirmer que la « bonne conscience » est en réalité la mauvaise, et que la « mauvaise conscience » est véritablement la bonne, on nous dira pareillement que le bon larron est le mauvais et que le mauvais est le bon » (p. 408).

Nous laissons à J.Br. la responsabilité des termes de son « constat », et nous transcrivons, sans plus, les questions qu'il énonce comme suit : « Nous trouvons-nous en face d'idéologies qu'il faut démythiser, ou en face d'une forme de pensée significative qui pose le problème idéologie-démythisation à partir de considérations implicites qu'il s'agit, sinon de démythiser à leur tour, du moins de mettre à jour afin de montrer si les évidences dont elles prétendent partir constituent, en réalité, autant de points d'arrivée qui impliquent des démarches éternelles ? Bref : *y a-t-il des idéologies auxquelles on doit opposer une démythisation, ou y a-t-il une idéologie de la démythisation qui revient purement et simplement à penser selon ce couple de contraires ?* » — La réponse est sans équivoque : « Une idéologie n'est qu'une efflorescence de constructions élaborées par l'homme pour s'approprier le Sens, la démythisation constitue l'idéologie par excellence dans la mesure où elle prétend faire jaillir le Sens pur, elle représente le type même de ce que Raymond Ruyer appelle excellemment une ' idéologie de regonflage ' » (p. 409). En d'autres termes : « Les démythisations d'hier, d'aujourd'hui, de demain, nous font toutes retomber dans le même mythe : celui de l'homme qui prétend avoir ouvert la cage de son moi et aboli les limites qui le constituent en tant qu'individu et en tant qu'espèce. Porteuses d'idéologies, elles dénoncent celles de la veille pour leur en substituer de nouvelles » (p. 418).

Les prises de positions que nous venons de présenter ne font que confirmer celles que J.Br. avait défendues en 1966, dans son exposé « Pour une démythification de la démythification » (volume *Mythe et foi*, p. 461-477). Il y écrivait : « Démythiser les démythisations revient à comprendre que, derrière le désir de dégager le sens pur du texte, se trouve celui d'avoir accès à la divinité pour pouvoir en prendre la place. Car, il ne faut pas s'y tromper, il existe un véritable dogmatisme de la critique qui vaut bien celui de toutes les théocraties traditionnelles ; la critique du texte, qui veut faire apparaître le sens authentique de ce sur quoi elle s'exerce, prétend, en effet, à l'irréfutable rigueur scientifique ; elle est ainsi la ruse la plus larvée de l'autoritarisme rationaliste. Telle est la raison pour laquelle ces dogmatismes critiques finissent par se prolonger dans des activismes théologiques se confondant avec ceux de la politique » (p. 475). Dès lors, pour J.Br., « démythiser la démythisation est une entreprise indispensable pour éviter que la lucidité humaine ne se prenne jamais pour la lumière totale, l'action pour parfaite, l'intention pour pure et innocente, la politique pour la seule et véritable expression de l'éthique » (p. 476). En d'autres termes encore : « la démythisation doit nous renvoyer sans cesse au mythe d'Oedipe dont **la démythisation même contient en elle la démythisation de toute**

démythisation. Car le dilemme n'est pas : démythisation ou intégrisme, le dilemme est : prise de possession du Sens ou réflexion de l'homme sur l'impossibilité d'être son propre Dieu » (p. 477) [1].

3. Il est encore une autre façon — mais combien plus irénique et plus adéquate — de défendre le mythe et de s'opposer à des démythifications ou démythisations inconsidérées. C'est celle qu'a choisie Antoine Vergote pour son étude « Mythe, croyance aliénée et foi théologale » (dans *Mythe et foi,* p. 161-175 ; discussion p. 177-194). Il y justifie, en effet, la nécessité du mythe par la nécessaire articulation de la parole de révélation avec le mythe et le sacré.

Il écrit : « La parole de la révélation introduit dans le monde la présence de Celui qui demeure néanmoins le Tout-Autre. Le monde est capable d'accéder à cette Parole, en raison de l'ouverture qui préexiste en lui par le fait du mythe ou du sacré. La présence-absence du discours mythique constitue l'espace-temps dans lequel la manifestation divine pourra advenir » (p. 172).

La position précédente d'Ant.V. s'explicite dans un texte dont on ne saurait trop souligner l'importance : « Le Christianisme ne détruit pas les mythes, les vrais mythes ; il se situe dans cette dimension ouverte par les mythes, par la religion. Il ne détruit pas la religion, il ne doit pas la favoriser non plus. L'homme se définit par cette entrée, cette insertion dans un univers d'altérité que nous appelons religion ou mythe. Il n'y a qu'à reconnaître cette situation. C'est là l'homme réel auquel s'adresse le Christianisme : la parole

1. On pourrait citer ici Raymond Aron sur le « besoin » religieux : « Je reconnais le besoin religieux comme dimension fondamentale de l'homme à titre d'interrogation, même si la réponse n'est pas possible. J'ai été opposé à ce que j'ai baptisé les religions séculières, parce que la religion séculière — j'ai employé cette expression pendant la guerre pour désigner à la fois le fascisme et le communisme — me paraît une profanation de l'esprit religieux, en ce sens que toute religion politique consiste à transfigurer en valeur absolue une certaine organisation de la société. Or l'essence de la religion, pour moi, bien que ce ne soit une définition ni sociologique, ni historique, est de dévaloriser la société en tant que telle, la hiérarchie sociale en tant que telle. Finalement, les religions séculières accordent aux dirigeants du parti, à ceux qui gouvernent la société, non seulement le pouvoir qu'ils possèdent, non seulement l'autorité à quoi ils prétendent, mais en plus la dignité d'interprète d'une vérité suprême. Avec une idéologie au pouvoir, on a le mélange du pape et de l'empereur. » (dans *Quelle crise ? Quelle société ?* Dialogues de France-Culture, Paris, PUF, 1973, p. 48). — Le « besoin » religieux est mis en valeur et analysé de façon très spéciale et personnelle par Christian Delacampagne dans son livre : *Antipsychiatrie. Les voies du sacré* (Paris, Grasset, 1974). Voir le chapitre « Fonction du mysticisme » (p. 293-309) et la Postface (p. 311-312). — Un dernier témoignage, qui paraît à première vue paradoxal : celui que nous donnent les faits rapportés par un article d'Alain GUICHARD, *La franc-maçonnerie devant les périls nouveaux. A la recherche d'une spiritualité pour notre temps* (*Le Monde,* 21 juin 1974, p. 10). On enregistrerait « un intérêt nouveau pour les recherches spirituelles et initiatiques ».

de Dieu s'adresse à l'homme constitué par le discours mythique, sans lequel il ne pourrait jamais comprendre la parole qui lui parle. C'est simple réalisme philosophique que de reconnaître l'homme tel qu'il est, et réalisme théologique que de reconnaître que précisément cette dimension religieuse ou mythique rend possible l'entrée dans une Parole relationnelle-personnelle » (p. 189).

Dans une telle problématique on doit dire à la fois : « nous ne pouvons plus jamais nous situer dans la lumière du mythe originaire » (par exemple le mythe d'Adam), et, malgré tout : « Dans le kérygme chrétien nous *reconnaissons la lumière* qu'autrefois dispensait le mythe » (p. 191 ; souligné par nous). En termes plus explicites : « le kérygme entretient donc une parenté étroite avec le mythe. Dans les deux cas un discours primordial advient à l'homme. Tous deux déploient un espace-temps transcendantal où les choses du monde trouvent leur épiphanie. Pour cette raison, la Parole doit s'inscrire dans le *logos* mythique, et même se servir de son langage. Le temps mythique conditionne le temps humain dans sa manifestation, et le temps de la Parole dans son avènement. Seulement, dans la Parole, la présence-absence transcendantale se fait personnelle. En se disant elle-même, elle instaure le lien de la filiation. Au contraire du discours mythique, elle ne s'actualise pas dans le temps humain. Actuelle d'elle-même, parce qu'origine de tout discours, elle s'introduit dans le temps humain, se fait histoire ; mais en même temps elle assume le temps humain dans l'histoire divine. Dans le discours objectivé de la croyance pseudo-historique, l'ouverture à l'Autre se trouve abolie. Le temps humain s'y dissout dans un simulacre d'histoire. Et le temps de Dieu s'y engloutit dans le temps dé-structuré de l'homme » (p. 175) [2].

---

2. Notre texte était rédigé quand a paru le beau livre d'Ant. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux* (Paris, Seuil, 1974). Sur le sujet qui nous occupe ici, nous renvoyons le lecteur aux p. 17, 25, 73-88, 95-97 et 108-115. Retenons spécialement ces formules : « Toute pensée, comme tout ensemble culturel, est une manière d'actualiser certaines significations inscrites dans l'ordre symbolique qui règne sur l'humanité » (p. 17) ; « toute communauté humaine réalise un système symbolique complexe où les rites et les signifiants religieux, les rapports entre sexes, les systèmes de mariage, les institutions de travail, la théorie cosmologique s'entrecroisent et se déterminent mutuellement » (p. 25). — « Le terme de démythisation est une expression négative et militante. A l'incroyant il assigne la tâche de reconduire les symboles et concepts religieux à leur pure intelligibilité humaine. Il oblige le croyant à purifier le kérygme chrétien de toute représentation inférieure aux exigences de la rationalité et de la foi authentique. L'extension et le sens que prend la démythisation dépendent des options théologiques et philosophiques. Enoncée comme programme négatif d'herméneutique, la question de la démythisation est donc inévitablement complexe, sinon embrouillée. Toute pensée mythique est-elle à convertir en intelligibilité positive, comme le suggère le terme de démythisation ? Et si le schème mythique était un discours religieux originel, quel rapport le kérygme

4. Il nous reste encore deux témoignages importants sur l'impossibilité et la nocivité d'une démythisation à outrance et, partant, sur le mythe d'une totale et radicale démythisation. Ce sont également des collaborations à *Mythe et foi*. La première que nous allons analyser

---

chrétien entretient-il avec lui ? Le thème de la démythisation engage toute la philosophie et toute la théologie » (p. 73-74).

Paru également en 1974, un livre capital de Dan SPERBER, *Le symbolisme en général* (Paris, Hermann). Sur ce qu'est le symbole, sa fonction, etc., *au cœur même d'une anthropologie authentique*, cet ouvrage nous paraît indispensable, car il réalise une espèce de démystification de certaines méthodes des diverses sciences de l'homme aujourd'hui. Il montre aussi combien et comment le mythe est indispensable à l'homme.

Sur la présence *diffuse* de la religion, du mythe, du « sacral » dans le monde actuel, on doit lire les dernières pages d'*Anthropologiques* de Georges BALANDIER (Paris, PUF, 1974) : « Dans la mesure même, écrit-il, où la « crise » moderne affecte toutes les institutions, elle touche aussi les Eglises, et non seulement les croyants. Le « religieux » tend ainsi à ne plus être principalement investi dans les organisations qui ont la charge de sa gestion ; il leur échappe et reste en quelque sorte diffus ou « sauvage ». Il redevient en partie disponible pour de nouvelles définitions ; et ces définitions doivent être formulées, car le niveau religieux — si l'on donne au qualificatif l'acception la plus large — est *celui du sens* où s'associent les valeurs et où s'organisent certaines des forces qui contribuent à la définition sublimée et à l'unification du système social, à l'adhésion des individus. Les batailles conduites sur le terrain de la modernité, pour la justifier, la façonner ou la nier, ont nécessairement des implications religieuses, ou à tout le moins sacrales.

« La vie quotidienne redevient plus perméable au sacré : les nouveaux langages « théologiques » se créent (souvent par syncrétisme) et se diffusent, les manifestations rituelles se multiplient dans le cadre des expérimentations sociales et culturelles et le théâtre ritualisé (comme l'*Open Theater* de New York) descend dans la rue, les « communes » américaines retrouvent souvent l'exigence spirituelle des premières expériences communautaires dont elles sont les héritières, les religions alternatives ou de remplacement se répandent. Il est possible de considérer ces faits comme des essais de sacralisation des entreprises de re-façonnage de la société moderne.

« Sous leurs formes les plus « contestantes », elles conservent les mêmes caractéristiques. Certaines analyses du mouvement de mai 1968, à Paris, ont mis en évidence son contenu idéologique ou/et mythique et souligné, à ce propos, l'imbrication des aspects religieux et politiques ; c'est des tensions déterminées par les deux pôles qu'il tient son dynamisme, sa signification et sa force d'action. A un niveau moins dramatisé, moins dépendant d'événements constitués en liturgie, l'association du politique et du religieux reste active. Les contre-cultures mobilisent le sacré et les leaders de la contestation font figure de Maîtres ou de *Gourous*, les religions d'importation contribuent à exprimer au plus haut niveau le refus de l'ordre industriel, le religieux « élémentaire » (la magie et la sorcellerie) et le recours à l'« occulte » servent à contrecarrer les cultures officielles, le retour offensif du « satanique » — avec son organisation cultuelle propre aux Etats-Unis — s'associe à l'intention de détruire les structures existantes, à la réapparition du « rebelle achevé ». E. Tiryakian, partant de constatations similaires, a montré l'importance actuelle d'une « sociologie de l'occulte ». Il observe que la culture qui se trouverait soumise à son interrogation « peut être considérée comme le sous-sol culturel de la société occidentale ». Dans les périodes de changement rapide du milieu social, caractérisées par les destructurations et les tensions, ces éléments cachés s'actualisent. Ils contribuent à la formation « des dynamiques de modernisation », ils opèrent comme une sorte de troisième force, concurremment à celles qui résultent de la science et de la technologie, d'une part, de la religion établie, d'autre part » (p. 261-262).

brièvement en certains de ses éléments est du philosophe Claude Bruaire. Elle a pour titre « Démythisation et conscience malheureuse » (p. 383-393 ; discussion, p. 395-404). Le problème est posé sous l'angle suivant : « Il y va, en ce débat sur la démythisation de la foi, de toute la question de la *transcendance* et de sa signification ». Voici quelques points importants, relatifs à notre propos général.

Premièrement : « quand nous suivons les efforts de démythisation, nous n'avons guère l'impression d'entreprises pures et commandées par les seules règles d'un travail positif, scientifique, d'exégèse et d'interprétation ». — *Secondement :* « A supposer que l'accord soit facile sur les limites, sur ce qui est et n'est pas mythique dans les textes et professions de foi, le sort réservé au mythe *n'est jamais affranchi de présupposés concernant la nature de Dieu* » (p. 38). — Or, poursuit Cl.Br., « précisément parce que c'est la nature de Dieu qui est l'enjeu, nous sommes incités à exploiter, à réduire ces mythes ou à leur substituer d'autres formes de langage, *en fonction de ce que nous présupposons de l'être divin :* chacun conduit l'entreprise selon une préconception de Dieu. Or, il m'apparaît que *ces présupposés sont bien d'ordre philosophique et non, eux-mêmes, mythologiques* » (p. 384 s.). En d'autres termes : « *Personne, ici, n'est neutre,* car chacun engage ce qu'il pense, ce qu'il affirme de l'homme et de Dieu. Alors même qu'on n'aurait pas la foi — on peut être subtil exégète, voire brillant théologien et être athée — le choix révèle une option fondamentale sur l'essence de l'Absolu, de l'homme, et, conjointement, une option sur la nature du langage » (p. 385).

Dans une section suivante, Cl. Br. expose ensuite sa pensée sur la « démythologisation » *au profit de la foi.* Le Christ, dit-il, n'est pas venu « proposer un discours *spéculatif,* ciselé par la forme logique et dépourvu de représentation » ; la chose *aurait* alors constitué « un livre intemporel » exprimant la révélation ! Dans ce cas « Dieu ne *serait* point entré en personne dans l'histoire ». Or, c'est précisément tout le contraire qui s'est produit, et c'est bien ce que soulignaient fort opportunément, de leur côté, les auteurs précédemment cités : la foi s'articule *nécessairement* au mythe et au sacré, comme disait Antoine Vergote ! Dès lors, on peut très bien comprendre les affirmations de Cl.Br. Elles recoupent aisément les autres. Ecoutons-le : « Le travail conceptuel du croyant consiste donc à puiser dans le mythe, où la différence entre la forme et le contenu est maxima, pour tenter d'édifier un langage réduisant cette différence, coulant le contenu dans la forme, sans jamais l'épuiser, c'est-à-dire sans épuiser Dieu et en disposer ».

Cependant, là où il nous semble que Cl.Br. pousse l'investigation dans un sens nouveau, c'est lorsqu'il cherche un *critère des limites de* ***la démythisation,*** **afin de ne pas aboutir à des démythisations abusi-**

ves. Il exprime alors sa pensée dans une section intitulée « Mythe et Liberté divine », qui commence comme suit : « En regard de la démythisation au profit du concept qui ruine la foi, comme parole à Dieu, en regard de la démythisation au profit de la foi, qui abolit la révélation comme parole de Dieu sur Dieu, on peut donc définir une démythisation par et pour la foi au profit de la constitution active d'un langage sur Dieu, indispensable à l'oraison même, sans laquelle la foi n'est qu'un cri avant de se tarir dans la nuit du silence » (p. 392). Quant au critère qui doit guider la démythisation, Cl.Br. écrit : « le principe régulateur d'une féconde démythisation est *la négation de la négation de toute impossibilité a parte Dei,* principe prescrivant la plus grande prudence dans nos jugements critiques d'historicité et de réalité, comme la plus grande hardiesse dans nos efforts de construction spéculative. Prudence consécutive à l'admission de la toute-puissance divine, hardiesse retenue dans la claire acception de la multiforme infirmité de notre intelligence ». Et il ajoute : « Autrement, la foi modelée sur la préconception de l'Immuable inaccessible, réduite à l'indécise démarche d'une liberté sans concept, incapable de puiser dans le mythe pour penser Dieu, devient elle-même un mythe, mais dont la signification est alors univoque : celle du malheur indéfiniment réitéré de la conscience humaine » (p. 393).

Par ailleurs, en réponse à des questions qui lui furent posées, Cl.Br. fut amené à préciser encore sa pensée. Au professeur Panikkar qui lui demandait au nom de quoi il posait son « principe régulateur », à savoir : « la négation de la négation de toute impossibilité *a parte Dei* », il répondit : « si vous parlez de l'absolu comme d'un absolu qui n'est pas absolument libre vous ne parlez plus d'absolu parce que, faute d'être absolument absolu, il n'est plus absolu. Cela implique que vous ne l'affectiez d'aucune limitation, notamment de la possibilité ou de l'impossibilité de se présenter avec figure humaine, ou de parler avec un langage humain ordinaire. Or, je remarque cette assertion d'impossibilité chez beaucoup de théologiens qui tentent de faire la démythisation, et ils me semblent contredire le concept même de l'absolu » (p. 399).

Enfin, une autre interrogation lui permettait de déclarer : « je pense qu'il y a une différence absolue entre une théologie négative qui affirme qu'en soi et pour soi Dieu n'est rien, et la correction mystique apophatique qui affirme que ce qu'on dit positivement sur Dieu ne l'épuise pas, et ne l'épuise pas infiniment. C'est différent, parce que la seconde chose présuppose une détermination de Dieu, inépuisable ». Cette même réponse se terminait d'ailleurs en réaffirmant l'impossibilité de démythiser totalement la foi : « je crois qu'il **faut dire avec le Père Fessard que le symbole est indispensable à**

un nouvel engendrement d'un langage, parce qu'il faut bien avoir des représentations pour commencer à parler. S'il n'y a pas de représentations, finalement on ne fait que de la logique formelle » (p. 404).

5. C'est d'ailleurs ce dont Jean Ladrière, à sa manière et dans un domaine particulier, fait lui aussi prendre conscience par sa contribution au même volume *Mythe et foi,* qu'il intitule « Foi et cosmologie » (p. 209-239 ; discussion p. 240-249). Sa communication porte donc sur un sujet déterminé, mais qu'il aborde en posant tout de suite une affirmation qui vient corroborer toutes les précédentes : « On peut douter qu'il existe un langage *à la fois* pur et signifiant. Les mathématique pures sont peut-être un langage pur, mais, selon la remarque profonde de Russell, elles constituent un domaine où l'on ne sait pas de quoi on parle » (nous soulignons). Explicitant sa pensée, il dit aussi : « La foi n'est pas seulement une attitude intérieure, elle comporte une expression. Cette expression utilise certaines représentations parmi lesquelles on trouve des représentations cosmologiques. Mais ces représentations semblent liées à des récits de type mythique. Si l'on s'efforce de ressaisir le sens de ce qui est visé dans la foi, une interprétation convenable de ces représentations mythiques s'impose » (p. 209).

Cependant, c'est suivant une voie bien personnelle qu'il développe la preuve des nécessités qu'il vient de dégager : c'est, en effet, en prenant comme exemple de la nécessité du mythe la situation dans laquelle se trouve, même s'il n'en a pas toujours conscience, le physicien qui propose une *théorie physique* dans le sens propre du terme. On doit se demander, dans ce cas : d'où « la théorie physique a-t-elle son sens ? »

Il nous est impossible de rapporter dans le détail la démarche qu'adopte J.L. pour montrer le bien-fondé de ses affirmations. On peut cependant en faire ressortir les étapes suivantes : *primo :* « En tant que système formel, la théorie appartient à la pensée mathématique, elle n'est pas encore pensée du monde. Pour qu'elle devienne physique, elle doit être munie d'une interprétation. Mais quel est le fondement de l'interprétation ? ». — *Secundo :* « Ce qui donne à la théorie sa portée, sa véritable signification, ce sont beaucoup plus les idées organisatrices qui l'inspirent que les confirmations expérimentales qu'elle a pu recevoir » (p. 226). — *Tertio :* « La théorie a son objectivité et son dynamisme, que l'esprit ne fait que reconnaître et ratifier. C'est en elle ou derrière elle, dans ce qu'elle effectue ou dans ce dont elle hérite, qu'il faut chercher le secret de sa signification » (p. 227). — Enfin, après des précisions sur lesquelles nous devons passer ici, J.L. invoque la nécessité d'introduire une réfé-

rence au mythe, *dès là qu'on se trouve en présence de théories qui portent sur le monde et ce qui le constitue ;* sur ce qui est *originaire* en lui et, donc, en référence à l'*Origine*. D'où la conclusion de J.L. : « C'est donc, semble-t-il, d'une référence exercée à la vertu révélante du mythe que, de proche en proche, toute théorie de la constitution tire son propre pouvoir de signifiance, tient la possibilité de se présenter elle-même pour ce qu'elle est, c'est-à-dire comme pensée de la constitution. Ainsi, en tant que source, en tant que discours premier, en tant qu'origine du sens, le mythe est présent à l'intérieur de toute pensée théorique, comme un noyau que nécessairement cette pensée reprend en elle-même, comme une opération première que nécessairement cette pensée réassume dans son propre mouvement » (p. 228).

La discussion qui suit la communication de J.L. lui donne l'occasion de réaffirmer plus globalement encore sa pensée, par exemple dans la réponse suivante : « dans le rationalisme on n'arrive pas à épuiser la connaissance de la chose. Il me semble que l'entreprise du rationalisme, l'entreprise scientifique, présuppose cette donation première. C'est là que je situe la relation du mythe à la science » (p. 248). On ne saurait mieux dire pour montrer combien le mythe est ainsi, à sa manière, à la source de toute rationalité. Quoi d'étonnant ? La science ne naît pas de rien, ni dans un milieu sans attaches profondément humaines : non seulement sociales au sens étroit, mais aussi culturelles ; celles où tout le psychisme humain est en cause et en travail de créativité.

C'est dans cette optique libératrice de tout rationalisme étroit et scientiste que le professeur Léon Brillouin se plaisait à citer le grand poète Saint-John Perse qui déclarait, dans son discours de réception du Prix Nobel : « Quand on a entendu le plus grand novateur scientifique (Einstein) de ce siècle, initiateur de la cosmologie moderne et répondant de la plus vaste synthèse en termes d'équations, invoquer l'intuition au secours de la raison et proclamer que « l'imagination est le vrai terrain de germination scientifique », allant même jusqu'à réclamer pour le savant le bénéfice d'une véritable « vision artistique », n'est-on pas en droit de tenir l'instrument poétique pour aussi légitime que l'instrument logique ? Aussi loin que la science recule ses frontières, on entendra courir encore la meute chasseresse du poète » (cité par L. Brillouin dans sa communication : « Science et Imagination », dans les Actes du Colloque de l'Académie Internationale de philosophie des sciences - Leiden, 1961, parus en volume sous le titre : *Les conditions biologiques indispensables à la liberté de l'homme,* Bruxelles, Office International de librairie, 1963, p. 41).

Pour terminer le défilé des témoins à charge de la démythisation **(ou démythification) absolue, considérée par eux comme un mythe,**

il nous a paru particulièrement intéressant de recourir à un texte révélateur d'un excellent spécialiste du mythe et du symbole, Gilbert Durand, qui, dans les *Cahiers Internationaux du symbolisme* (1969, nn. 17/18, p. 14), écrivait ce qui suit :

> La peur la plus grande est celle de la mystification. L'on a tellement la hantise de la démystification qu'on érige cette dernière à l'égal d'un mythe civilisateur. L'on voit même de nos jours un herméneute authentique se refuser à ne pas passer au confessionnal des démystificateurs. Le résultat que le message de Freud aurait dû laisser pressentir, c'est devant les censures scientiste et démystificatrice un envahissement mythologique comme aucun siècle n'en a jusqu'ici connu. Avec la ruine des mythes l'on a échafaudé la plus invulnérable des mystifications, celle qui est devenue un complexe véritable, une névrose culturelle. Le symptôme de cette mythophagie nous semble marqué par la sensibilisation des auteurs « modernes » qui nous ont critiqué, au terme « archétype ». Les mots « archétype », « mystique » déclenchent chez les mythophages un choc allergique pouvant aller jusqu'à la crise passionnelle la plus violente. Il faut en effet préciser qu'en France le complexe de culture du mythophage se renforce du fait de la situation bien particulière de l'universitaire français, appartenant à une Université unique, laïque, obligatoire, d'autant plus étroitement cléricale qu'elle est anti-religieuse. « Archétype » provoque immédiatement les suspicions les plus graves, suscite les accusations d'obscurantisme, de régressisme, de platonisme. « Archétype » effraie par le petit air vieillot et démodé de son suffixe.
>
> Quant à nous, nous avons toujours pensé qu'il valait mieux ordonner les mythes que de jouer vis-à-vis d'eux le rôle de l'autruche ensablée dans les réductions scientistes.

Un tel texte se passe, croyons-nous, de commentaire. C'est avec lui que nous laisserons notre lecteur à ses réflexions et conclusions personnelles. Nous espérons ne pas nous tromper en croyant que nous lui avons mis en mains les pièces du procès, après les avoir organisées. Nous lui aurons ainsi facilité l'accès à un certain nombre de documents particulièrement éclairants sur divers aspects de la *démythification-remythification,* en même temps que sur le mythe d'une *absolue et totale démythification* [3].

B 1040 Bruxelles Jean-Dominique ROBERT, O.P.
rue Leys, 5

3. Peu avant la correction des épreuves de cet article, nous avons reçu la belle thèse de doctorat ès lettres soutenue à l'Université des Sciences sociales de Grenoble en 1975 : Jacques BRILL, *Symbolisme et civilisation. Essai sur l'efficacité anthropologique de l'imaginaire.* Nous la signalons au lecteur, ainsi que l'ouvrage du même auteur, *L'Invention comme Phénomène Anthropologique,* Paris, Klincksieck, 1973. Ajoutons, par manière de *rappel,* G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire,* Paris, Bordas, 1969 ; et comme *nouveauté,* du même G.D., *Sciences de l'homme et tradition. Le « nouvel esprit anthropologique »,* Paris, Tête de Feuilles - Sirac, 1975.