



Volume 34, Number 1, 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705645ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705645ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Godin, G. (1978). Mythe, science et philosophie. *Laval théologique et philosophique*, 34(1), 3–13. <https://doi.org/10.7202/705645ar>

MYTHE, SCIENCE ET PHILOSOPHIE

Guy GODIN

1. LE PROBLÈME DU VOCABULAIRE

Si Albert le Grand se trouvait soudainement plongé dans le climat de démocratisation de l'écrit qui caractérise le milieu de notre siècle, il hésiterait à ouvrir la bouche, sinon à écrire, devant l'impossibilité de respecter l'axiome qu'il énonçait ainsi :

« Il faut parler comme le grand nombre mais penser comme le petit nombre car le nombre des sages est petit. »¹

Peut-être même devrait-il renoncer à penser, vu la difficulté de trouver un nombre suffisamment petit de sages qui s'accordent sur seulement une notion fondamentale... à preuve, les cent soixante définitions différentes du mot *culture* recensées dans un ouvrage important il y a quelques années.²

Le mot mythe prête à une semblable prolifération de sens, dont on peut croire qu'elle témoigne d'une pensée qui, si elle n'est pas totalement confuse, se pose à elle-même quelques interrogations, hésite dans le cheminement même de sa recherche.

Au niveau de l'usage courant, une sorte de consensus semble s'être établi quant au sens péjoratif à donner aux trois adjectifs suivants : mythique, utopique et idéologique. En simplifiant quelque peu, on pourrait dire que l'une ou l'autre de ces épithètes peut servir à qualifier, quasi indifféremment, la position d'un autre avec qui vous n'êtes pas d'accord, lorsque ce désaccord est fondé sur des jugements de valeur opposés.

D'autre part, chacun des trois mots — utopie, mythe et idéologie — s'accommode d'une multitude d'usages qui témoignent d'une histoire assez complexe. Je ne veux pas analyser cette complexité mais seulement faire remarquer que chacun de ces mots possède un sens plus rigoureux, lié à son

-
1. ALBERT LE GRAND, *Commentaria in Libros Topicorum, Lib. II, Tractatus I, cap. IV* Paris, Vivès, 1890 (Edition reprographié, Québec Michel Doyon, 1954, p. 95) : « Propter quod dicitur communiter, quod loquendum est ut plures, sentiendum autem ut pauci : quia sapientes sunt pauci ».
 2. A. KROEBER et C. KLUCKHOHN, *Culture, a Critical Review of Concept and Definitions*, Cambridge, Harvard University Press, 1952.

histoire, et un sens plus large qui, à la limite, tend à se confondre avec le sens péjoratif que j'ai cru remarquer dans l'usage courant des trois adjectifs correspondants.

En son sens propre, l'utopie désigne une vision idéale du monde et de la société, vision à la fois imaginée, conceptualisée et projetée dans un « ailleurs » temporel (futur) ou spatial. Dans son sens le plus large, d'autre part, le mot s'applique à toute conception qui paraît irréalisable ; le dictionnaire en fait le synonyme de chimère, illusion, mirage, rêve et tromperie. C'est toujours en se fondant sur un jugement de valeur, au moins implicite ou inconscient, qu'on applique l'étiquette d'utopique aux rêves d'autrui, lesquels nous obligerait trop souvent à partager certains biens ou privilèges avec lui.

J'éviterai d'entrer dans la longue discussion qu'entraînerait l'examen de l'évolution à laquelle ont donné lieu les usages que le marxisme a fait du mot idéologie et des affrontements sémantiques qui en ont résulté. L'idéologie se tient plus près du discours que de la vision, quoique ce discours s'appuie sur une vision qu'il traduit, ou même parfois trahit délibérément. Le sens le plus propre du mot à l'heure actuelle comporte trois éléments : 1) un certain nombre d'idées-croyances ; 2) une fonction justificatrice envers le groupe auquel ces idées appartiennent ; 3) un moteur d'action pour les membres de ce groupe. Quant au sens large, on ne peut que renvoyer au galvaudage auquel est soumis l'adjectif « idéologique ». La citation suivante rend bien compte de l'élément essentiel de ce sens large :

Pour moi, il y a idéologie quand il y a combinaison (combinaison d'ailleurs équivoque) entre deux éléments : d'abord, ce que j'appellerai un support rationnel, c'est-à-dire un domaine de savoir bien établi et raisonnablement bien établi... Mais il faut — deuxièmement — qu'il y ait autre chose, c'est-à-dire une transgression à partir de ce support rationnel. Transgression dans le sens d'assertions qui ne relèvent plus véritablement de la science... dans le sens d'une justification axiologique, c'est-à-dire d'affirmations de valeurs qui sont présentées comme naturellement associées à ce support rationnel, alors qu'en réalité elles viennent d'ailleurs et que leur affirmation a été implicite...³

L'auteur ajoute que l'idéologie ne se donne jamais pour ce qu'elle est, ce qui est d'autant plus vrai que la science des uns est la justification axiologique des autres et vice-versa.

D'origine beaucoup plus ancienne que les deux autres, le mot mythe pose un problème encore plus complexe. Pour les besoins de mon exposé, je propose le fil conducteur suivant : tous les sens du mot mythe peuvent se ramener à deux sens principaux : le mythe-récit⁴ et le mythe-vécu, le premier étant toujours le mythe

3. Jacques MERLEAU-PONTY, « Une idéologie cosmique est-elle possible au XX^e siècle ? », in *Les idéologies dans le monde actuel*, Paris, Desclée de Brouwer, 1971, 193-194.

4. L'expression mythe-récit est inspirée de la définition suivante : « Récit fabuleux, le plus souvent d'origine populaire, qui met en scène des êtres incarnant sous une forme symbolique des forces de la nature, des aspects du génie ou de la condition de l'humanité » (Robert). Ce qui est un récit pour nous fut du vécu pour d'autres — même lorsqu'il était « raconté ». De même le mythe vécu par nous devient un mythe-récit pour celui qui en fait son objet d'étude et prend ses distances face à lui. Cette distinction pourrait s'exprimer par l'opposition être-au-dedans-du-mythe et

d'autrui, le second le sien propre, mais par définition inconscient. Les deux sens renvoient chacun à sa façon à la même « fonction mythique » chez l'homme. Le mythe-récit est le sens qu'on retrouve sous la plupart des emplois du mot, soit qu'on l'applique aux hommes des cultures (anciennes ou actuelles) dans lesquelles la fonction mythique domine, soit qu'on s'en serve avec la connotation plus ou moins péjorative qui affecte les trois adjectifs que nous avons rapprochés. Quant au mythe-vécu, il cesse d'être vécu dès qu'on le prend comme un récit. C'est pourquoi personne n'en parle comme tel, sauf peut-être le philosophe lorsque le Ciel le gratifie d'un moment d'objectivité. La « fonction mythique » d'où surgit le mythe est l'un des modes selon lesquels se manifeste l'esprit, c'est-à-dire l'intelligence dans ce en quoi elle domine — et s'oppose à — la sensation et la raison. L'autre mode est la philosophie, la religion étant un compagnon fréquent de l'une et de l'autre.⁵

2. DIVERSITE DES INTERPRETATIONS DU MYTHE

L'engouement actuel pour le mythe comporte des aspects paradoxaux. Certains qui ne semblent s'y intéresser que pour le dévaluer en dénonçant une naïveté que le progrès scientifique ne saurait plus tolérer, prendraient volontiers à leur compte cette affirmation de Lévi-Strauss : « Le mythe, c'est l'inauthenticité radicale... » D'autres exaltent le mythe comme le seul lieu de l'homme total, la seule vision du monde qui permette à l'homme de se retrouver et de refaire l'unité morcelée par la précise dissection de la raison... et la sécheresse stérilisante de la philosophie. Cette dernière attitude est souvent liée à cette sorte de survalorisation du symbole qui tend à en faire une manière de clef de tous les mystères à l'usage exclusif des initiés.

Bien que contraires, ces deux attitudes témoignent d'un esprit comparable à celui de la gnose ancienne. Toutefois, les initiés ne se réclament plus d'une *révélation* mais de l'homme, soit en s'appuyant sur une intuition du cœur qui orientera les analyses herméneutiques de la raison (Ricoeur), soit en se confiant à la froide puissance de l'instrument mathématique (Lévi-Strauss). Les non initiés sont toujours la masse dont on sait — maintenant mieux que jamais — qu'elle est totalement à la merci de l'inconscient.

On peut exprimer ces deux attitudes extrêmes dans les termes suivants : tendance à valoriser le mythe aux dépens de la raison : tendance à dévaluer le

être-en-dehors-du-mythe : c'est la seule qui permette d'ordonner la multiplicité confuse des usages différents dont souffre le mot à l'heure actuelle.

Notez que la seconde définition du *Robert* renvoie au sens péjoratif dont j'ai parlé : « Pure construction de l'esprit » tandis que la quatrième et la cinquième manifestent la parenté des trois mots que j'ai rapprochés : « Représentation idéalisée de l'humanité dans un passé ou un avenir fictifs » et « Image simplifiée, souvent illusoire, que des groupes humains se forment ou acceptent au sujet d'un individu ou d'un fait quelconque, et qui joue un rôle déterminant dans leur comportement ou leur appréciation ».

5. Je ne traite pas de la religion comme telle dans cet article, quoique j'y fasse quelques allusions. La religion se fonde sur un motif de foi surnaturelle; j'essaie de considérer le problème sous un angle « naturel ».

mythe au profit de la raison. Peu d'interprètes du mythe réussissent à trouver un équilibre satisfaisant entre ces deux extrêmes. C'est peut-être un signe du fait que l'homme lui-même, au long de son histoire, n'est jamais qu'en recherche d'équilibre.

A ce sujet, certains auteurs succombent inconsciemment aux prestiges du *mythe* en imaginant un état « primitif » dans lequel l'homme aurait vécu dans l'équilibre tandis que d'autres succombent aux prestiges de la *raison* en ne voyant que décadence dans les mythes contemporains. De telles généralisations sont trop faciles : à toutes les époques, il a toujours existé des différences de degré dans la conscience et la connaissance atteintes par divers individus d'un même groupe.

Vue dans son ensemble, l'histoire de l'homme révèle que le progrès s'est réalisé beaucoup plus du côté de la connaissance et des techniques que du côté de l'*agir*. Sur ce dernier point, chaque individu refait son propre univers et la valeur de ses actes dépend d'une expérience et d'une affectivité englobant la totalité de sa personne. Tel homme d'affaires contemporain qui détruit son rival par des tactiques de « coupe-gorge » lui aurait effectivement coupé la gorge s'il avait vécu dans une autre société. La *valeur* humaine des deux actes est peut-être égale tandis que le travail accompli par un moteur à combustion n'est certainement pas égal à celui d'un cheval de trait. Ma façon de juger repose sur les postulats suivants : 1. Relativement à la connaissance et aux techniques, le critère de leur appréciation est assez facilement démontrable par l'homme à partir du monde extérieur ; 2. En ce qui concerne la valeur humaine — ou éthique, ou morale — de l'*agir*, le critère transcende l'homme, qui en est plus ou moins confusément conscient et qui possède toujours une certaine liberté de l'accepter ou de le refuser. Ces postulats posent la question de la portée à donner à la distinction connaissance-affectivité.

L'unité de la vie de l'homme n'est pas un donné initial qui se reproduit automatiquement comme le mouvement d'une particule qui obéit éternellement — du moins le pensons-nous — à des lois toujours les mêmes ; c'est une unité à construire à partir de certaines données initiales. On peut analyser les composantes de ces données initiales, ainsi que les constructions plus ou moins unifiées dont témoigne le comportement de divers individus en faisant différents découpages dans la personne : physique-biologique-psychologique ; individuel-social, etc... La science multiplie ces clivages dont aucun pris isolément ne peut rendre compte de l'homme total. La coupure connaissance-affectivité n'a pas perdu sa valeur d'analyse du seul fait qu'elle date de longtemps.

La distinction physique-psychologique, par exemple, implique à la fois séparation entre les êtres qui ne sont que physiques et ceux qui sont psychiques et intégration du physique et du psychique chez les seconds. Quelle est la portée exacte de cette séparation ainsi que cette intégration ? L'atome de carbone qui fait partie de ce diamant a les mêmes propriétés que celui qui fait partie de telle molécule organique du corps humain; mais le diamant et le composé organique

n'ont pas les mêmes propriétés. Une telle distinction se présente à moi comme un fait premier et irréductible et non comme une simple « vue de l'esprit ».

De même à l'intérieur de l'homme, il y a irréductibilité entre la connaissance et l'affectivité à des plans propres mais intégration de l'une et de l'autre au plan de la personne totale. Cette intégration n'est pas la simple somme de l'une et de l'autre de telle sorte que, par exemple, le progrès de la connaissance entraînerait nécessairement celui de l'affectivité et celui de la personne totale ; du moins, cela paraît être un fait d'expérience que les choses ne sont pas aussi simples. Quel est le principe de cette intégration ? Si on répond : la personne, on ne fait guère plus qu'affirmer l'unicité de l'individu, soit qu'on interprète celle-ci comme n'ayant d'autre mesure qu'elle-même, soit qu'on veuille la relier à une transcendance qui s'impose à tous les individus. Ce dilemme peut paraître trop absolu ou trop abstrait ; mais les compromis concrets dont témoigne le comportement de la plupart des individus font-ils vraiment disparaître une question que seuls quelques philosophes auraient le tort de continuer à poser ?

D'autre part, cette question nous est posée d'une autre façon par les deux extrêmes entre lesquels l'ensemble des interprétations du mythe n'arrive pas à établir un équilibre : valorisation et dévaluation du mythe. Il est en effet étonnant de constater que des attitudes aussi opposées, et qui impliquent nécessairement des jugements de valeur, se manifestent et co-existent dans un climat intellectuel qui pose en principe le *relativisme absolu* et se refuse — toujours en principe — à porter des jugements de valeur. La manipulation croissante des symboles — à des fins intéressées — qui caractérise notre monde explique sans doute en grande partie cette ambivalence, soit que l'on conteste cette manipulation, soit qu'on se laisse captiver par elle.

Derrière ce phénomène, on retrouve encore le problème de la distinction et des relations à établir entre connaissance et affectivité. D'une part, l'homme contemporain se venge de la science — qui veut se définir par la stricte objectivité rationnelle — en y mêlant constamment et inconsciemment des jugements de valeur qui obéissent à des hiérarchies de valeurs différentes d'un individu à l'autre. D'autre part, il tend à égaliser toutes les valeurs en posant leur relativité absolue... sorte d'égalitarisme naïf que les apologues contemporains de la démocratie érigent en principe théorique absolu mais dont ils se moquent en pratique. Cette contradiction est inévitable car l'inégalité est un fait entre les hommes ; mais c'est précisément cette inégalité qui fonde la seule égalité que l'homme puisse rechercher de façon réaliste, celle de la communication dans le respect mutuel et dans l'amour. Peut-être l'homme finit-il par l'oublier parce qu'il est excédé d'avoir été si souvent trompé et exploité par ceux mêmes que leur puissance aurait dû rendre encore plus sensibles aux impératifs de la condition humaine.

3. MYTHE ET INTELLIGENCE

Si l'homme n'était que *raison*, la science serait peut-être née mais non le mythe ni la philosophie. L'homme serait devenu un technicien hautement

spécialisé — presque aussi avancé qu'une machine cybernétique — à la suite de quelque accident de l'évolution, comme l'impact fortuit d'un rayon cosmique en maraude sur un individu présentant des *conditions favorables*. Cela aurait pu se produire tout aussi facilement sur une île perdue du Pacifique que dans la banlieue d'une grande ville américaine. D'autre part, si l'homme n'était que *sensation*, ou si ce qu'on appelle son intelligence n'était qu'un aspect plus complexe de la conscience sensible, sa vie affective aurait sans doute été plus riche que celle des animaux mais aucun mythe ne nous serait parvenu pour nous le faire soupçonner.

Il est paradoxal de constater que, quelle que soit la façon dont on définit l'intelligence, on s'accorde couramment à lui reconnaître une certaine supériorité — du moins au plan de la complexité et à celui de la conscience de soi — en même temps qu'on l'accuse de toutes les sécheresses et appauvrissement d'être. C'est peut-être qu'on identifie l'intelligence à l'un ou l'autre des champs étroits et particuliers de la raison. Par réaction, d'autres la réduisent à l'imagination. On aboutit ainsi à des totalitarismes contraires : les diverses éditions et rééditions du scientisme d'une part, les divers symbolismes plus ou moins poétisants d'autre part. Les structuralismes contemporains tentent de réaliser la coïncidence de ces opposés, lesquels, en réalité, sont inscrits au plus profond de la pensée occidentale depuis Platon et Aristote.

L'abstraction de l'intelligence conduit-elle à une perte d'être ou, au contraire, ne permet-elle pas à l'homme de pénétrer, par le mode de la connaissance, plus loin au fond de l'être ? L'intelligence est-elle simplement un filtre réducteur qui purifie l'être de tout sa saveur naturelle ou n'est-elle pas plutôt une lumière qui fait découvrir dans l'être des replis et des secrets que la seule sensation n'a pu atteindre — et encore moins le seul contact physique existentiel avec les choses — et que la seule raison ne pourra jamais éclairer que d'une lumière partielle ?

À la rigueur, on pourrait définir la *raison* comme une forme supérieure de sensation, propre à l'homme chez qui on trouve des états particuliers de connexions entre les neurones et dont les ordinateurs constituent une sorte d'équivalent mécanique comme la roue pour les jambes. Aurait-on, à ce moment-là, dit le dernier mot de l'homme ou doit-on poser autre chose qui intègre à la fois la raison qui lui est propre et la sensation qu'il partage avec les animaux ? À la limite, cela revient à se demander si l'intelligence ne se distingue pas de la raison précisément en ce qu'elle est immatérielle.

L'homme s'accomplit dans le devenir et la connaissance est chez lui un devenir différent du devenir de son être physique selon lequel de germe, il devient embryon, puis enfant, puis adulte. Le devenir de la connaissance se superpose à ce devenir physique et lui donne un sens que le devenir n'a pas chez les êtres dépourvus de connaissance. Tout connaissant absorbe de l'être par toutes les pores de ses organes perceptifs — consciemment ou inconsciemment, il n'y peut rien — et en fait son propre être d'une façon autre que celle dont il fait son être physique par l'absorption de nourriture, par exemple. (Il s'agit ici d'un accroissement *ontologique* auquel ne se mesure pas nécessairement un accroissement

moral). Le connaissant devient autre tout en restant lui-même et sans porter atteinte à l'autre... d'où la possibilité d'un contact qui soit communication et non pure attraction ou répulsion ou encore assimilation physique destructrice de l'identité de soi et de celle de l'autre.

Chez le connaissant pourvu seulement de la sensation, le devenir de la connaissance est lié à la singularité des perceptions — collectionnées ou non dans une mémoire — et se trouve entièrement au service des exigences du devenir physique. Cet être « devient » successivement chaque chose qu'il perçoit mais uniquement pour s'approprier ce qui est nécessaire à sa vie et fuir ce qui la détruirait. Du moins, jusqu'à maintenant, nous n'avons rien trouvé dans le comportement des animaux qui nous justifierait de penser autrement : l'idée de l'outil ne leur est même pas encore venue. Par son intelligence, l'homme non seulement atteint l'universel mais prend vis-à-vis du monde une distance qui, paradoxalement, le justifie de se croire apte à devenir toutes choses. Dans son devenir physique, il est possible que chaque homme récapitule inconsciemment le devenir du monde vivant — et peut-être celui de tout l'univers : la science ne s'est pas encore prononcée de façon absolue et définitive sur ce point. Mais il est sûr que, par son intelligence, l'homme tend à récapituler en lui tout l'univers selon le mode de devenir propre à la connaissance. En 1978, l'homme peut « devenir » l'atome primordial de l'univers, lequel — s'il fut jamais — n'a pu devenir l'univers qu'en cessant d'être l'atome primordial.

Ce vouloir-être-toutes-choses peut exister dans l'homme parce que sa connaissance dépasse la sensation : elle est plus intériorisée parce que plus réfléchie et par cela même plus apte à embrasser tout ce qui lui est extérieur. L'œil de l'homme voit, son cerveau distingue la vision de l'audition mais c'est par l'intelligence seulement qu'il voit qu'il voit... et qu'il peut le voir à l'infini, possibilité qui aurait sans doute l'effet d'affoler l'ordinateur le plus sérieux à moins que l'homme ne lui « programme » des soupapes de sûreté en forme électronique. Doit-on conclure que l'intelligence transcende radicalement la matière ou qu'elle ne constitue qu'un outil plus perfectionné que la matière se serait donné à elle-même pour absolutiser plus manifestement la contradiction interne qui serait sa seule loi ?

Poser l'immatérialité de l'intelligence ne serait-il qu'un effort illusoire par lequel l'homme tenterait de s'évader de la tension propre à sa condition ? L'homme peut-il résoudre cette tension en faisant la preuve de la transcendance de l'intelligence ou doit-il rechercher l'apaisement dans une foi ou une croyance par nature indémontrable ? Ou encore, peut-il tenter d'assumer existentiellement cette tension en choisissant un moyen terme entre une preuve impossible et un apaisement illusoire ?

D'autre part le fait de poser que l'intelligence transcende la matière n'entraîne-t-il pas nécessairement à poser l'existence d'une intelligence dépourvue des limites qui caractérisent manifestement l'intelligence humaine ? Si on refuse de faire ce saut — ou cette déduction — il semble qu'on aboutisse, ou bien à la position d'un En-soi quelconque dont la nature confuse ne se dissipe pas du

seul fait qu'on le gratifie d'une majuscule, ou bien au masochisme de certains scientifiques qui discourent avec une émotion scientifiquement contenue sur la petitesse incommensurable de l'homme en regard de la masse — matérielle, énergétique et temporelle — de l'univers.

Voilà le problème dont toutes les données sont déjà présentes dans le mythe. Plus que la science — qui témoigne de la raison, le mythe — comme la philosophie — témoigne de la transcendance de l'intelligence, ne serait-ce que par la recherche de totalité qui le caractérise et par la transcendance que lui-même pose. Si c'est là une position qui est purement affective, j'aurai au moins la consolation de me retrouver — au moins quant au motif — en très large compagnie. D'autre part, l'irréductibilité qui subsiste toujours au terme de l'explication scientifique ne me paraît pas moins grande du fait que la science étend sans cesse le champ de ses explications ; au contraire, cette irréductibilité me paraît croître d'autant plus que la science, ayant réussi à expliquer tant de choses, n'a pas encore réglé ce cas-là, du moins pas à ma satisfaction. En parlant ainsi, je me situe hors du domaine de la grandeur ou de la petitesse purement quantitatives.

4. MYTHE ET PHILOSOPHIE

Née du mythe, la philosophie en a gardé la visée de totalité ; mais elle a privilégié la raison comme voie d'accès à une intelligence qui soit parfaitement consciente d'elle-même. Le développement des sciences — nées de la philosophie — semble avoir détruit cette prétention initiale de la philosophie en lui arrachant de plus en plus les domaines du savoir dans lesquels elle croyait avoir quelque chose à dire pour la réléguer, dit-on, dans le seul domaine des valeurs.

D'autre part, les sciences se sont développées en proportion directe de leur *partialisation*. Oeuvre par excellence de la raison, la science reflète les contradictions internes de celle-ci. Elle veut imiter l'intelligence en se posant comme seule explication valable et se suffisant à elle-même ; d'autre part, elle n'arrive à se valoriser qu'au prix d'une sorte de mitose indéfinie qui, loin d'obéir au code d'un organisme équilibré, conduit à une multiplicité de spécialités de plus en plus divergentes. Mais comme le désir de totalité est inné au cœur de l'homme, l'une ou l'autre des sciences a été tour à tour proposée comme une réponse totale — physique, psychologie, sociologie, etc, sans parler de la mathématique dont la prétention à l'universalité a toujours séduit et trompé l'intelligence — devenant ainsi une édition revue, corrigée et diminuée de la mentalité mythique primitive.

Quant à la philosophie, elle a évolué dans deux directions. Certains — peut-être par vengeance contre l'esprit scientifique — ont voulu la rajeunir en l'enfermant dans les cadres de la méthode scientifique, partialisant ainsi la philosophie comme la science et conduisant à une mythologie semblable à celle qui a marqué certaines sciences. D'autres ont voulu lui garder son caractère de totalité mais en excluant l'aspect savoir au profit de l'aspect valeur — peut-être poussés par la difficulté croissante de faire la synthèse du

savoir — retournant ainsi à une sorte de mentalité mythique qui, contrairement à la « primitive », exclut délibérément — ou feint d'ignorer — la raison malgré que celle-ci ait fait son chemin depuis.

5. PHILOSOPHIE ET INTELLIGENCE

Sensation et intelligence sont les constantes de l'homme : mythe, raison, philosophie et science, des variables dans les temps et les espaces, chez l'homme historique et chez l'homme individuel.

Le savoir et les techniques naissent de la symbiose de la sensation et de l'intelligence selon une proportion où l'imagination l'emporte dans l'état « mythique », la raison dans l'état « scientifique ». Plus ce dernier état se développe, plus la philosophie devient autonome vis-à-vis des sciences qu'elle a engendrées et plus elle devrait trouver son lieu propre dans une intelligence qui unifie raison et imagination au profit de l'homme total, sensation et esprit. La fonction de la philosophie est de saisir les choses à la lumière de l'intelligence comme l'oeil les voit à la lumière du jour. Ce n'est pas par hasard que celle-ci obtient une sorte de constante dans l'univers, entre la matière et l'énergie.

A cette fin, l'intelligence doit demeurer au point de départ et au terme du discours rationnel ; au point de départ, par ce rattachement immédiat à la sensation d'où vient le contact avec le monde et sans laquelle la raison tend à confondre le mode d'être et le mode de connaître ; au terme, dans la recherche d'une synthèse qui ne rejette ni la raison, ni l'imagination... si on rejette la raison, la fonction mythique qui doit demeurer dans l'homme se dégrade ; si on rejette l'imagination, c'est l'intelligence qui se dégrade en une étroite raison. En d'autres termes, la philosophie appartient à la connaissance, et non à la volonté sous quelque nom qu'on la désigne : valeur ou action, sagesse ou... illusion. Elle est au commencement et à la fin de la science. Si on rejette ceci, on n'a plus que des systèmes, tant du côté de la science que de celui de la philosophie. La science qui ne surgit pas d'une philosophie ou qui refuse de se tourner vers elle au terme de sa recherche détruit l'homme car elle brise en lui l'intelligence. Un ordinateur ferait mieux. La philosophie qui refuse de se prolonger dans la science ou qui ne veut présupposer qu'elle détruit la vie et devient une pure « spécialité », de généralités dans le premier cas, de particularités dans le second.

C'est pourquoi il est nécessaire que, selon le mot de Ricoeur, la naïveté première qui a fait surgir le mythe, et que la raison a détruite en même temps que le mythe, soit remplacée par une naïveté seconde, car c'est une certaine naïveté qui est en réalité la source permanente de toute philosophie... le seul danger c'est que l'objet de cette naïveté finisse par être le mot plus que la chose, la symbolisation intérieure infinie plus que la réalité qui porte le symbole.

Cette naïveté n'est rien d'autre que le *θαυμάζειν* d'Aristote ou l'*admiratio* de Thomas d'Aquin.⁶ Elle est radicalement fondée sur la prise de conscience de sa

6. ARISTOTE, *Métaph.*, 982 b 11-21; THOMAS D'AQUIN, *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, Lib. I, lect. 3.

propre ignorance — seul remède à la double ignorance — même lorsque cette prise de conscience s'exprime d'une façon qui, extérieurement, paraît n'être qu'affective, comme dans le mythe. En l'homme c'est la lumière de l'intelligence qui est première et c'est de l'absence de cette lumière qu'il souffre en premier. C'est aussi la lumière qui paraît d'abord dans le premier silex taillé, dans la première parole devenue mythe et dans le premier « principe » proposé par le premier philosophe. La science ne fait que raffiner sur les détails — d'une manière admirable lorsqu'elle est pleine d'intelligence.

6. CONCLUSION

La naïveté seconde postulée par Ricoeur est-elle possible à l'homme ? n'est-elle pas plutôt un « mythe de philosophe » ? En faisant mien cet espoir de Ricoeur, est-ce que je ne m'abandonne pas aux mirages du mythe que j'ai moi-même dénoncés ? car j'imaginerais une sorte de recommencement qui replongerait l'homme dans la « perfection de l'origine » d'où le progrès de la raison l'aurait fait déchoir. Ne vaudrait-il pas mieux poser la perfection dans l'avenir, à l'exemple de la plupart des mythes contemporains ?

Peut-être l'avenir est-il plus prometteur que le passé, mais seulement à la condition d'y découvrir la possibilité d'un « renouvellement » radical. Ce que je postule, c'est l'apparition de quelque chose qui soit complètement inédit et inconnu, et non pas seulement l'épuration du passé, comme le proposent en réalité les mythes contemporains ; c'est la mise en valeur d'un radicalisme que l'expérience de l'humanité n'a pas encore inventé car jusqu'à maintenant, le radicalisme n'a fait que servir d'alibi à la violence, laquelle se prostitue tout aussi facilement au conservateur qu'au révolutionnaire.

La plupart des hommes, individus et races, évoluent selon une courbe descendante, du radicalisme généreux de l'adolescence vers un conservatisme au mieux inconsciemment égoïste, quand il n'est pas d'autant plus oppresseur d'autrui que le pouvoir acquis — par l'argent ou autrement — est plus grand. Sans doute cela tient-il au fait que le désir de vivre tend à replier l'homme sur lui-même au fur et à mesure qu'il sent la vie lui échapper.

Il faut renverser cette courbe : c'est le seul espoir que l'humanité réalise jamais un « bien commun », à l'image de l'intelligence qui invite l'homme à se hausser à l'universel. Autrement dit, le désir de vivre doit rallier le désir de connaître : c'est seulement quand le coeur de l'homme aura voulu la lumière que le progrès moral répondra au progrès de la connaissance et de la technique.

Il est facile aux jeunes de se croire radicaux : n'ayant pas d'expérience, ils aiment les choses telles qu'elles devraient être mais ne les voient pas telles qu'elles sont. Et leur franchise ne s'est pas encore éprouvée elle-même. Mais ceux qui ont vécu devraient donner au radicalisme sa pleine vérité : s'ils le veulent, ils peuvent aimer les choses telles qu'elles sont et les faire telles qu'elles devraient être. Mais il leur manque le courage d'agir, pour des raisons que chacun sait mais que personne n'oserait dire.

L'homme doit apprendre à faire provision de radicalisme pour ses vieux jours. Ce programme postule une mutation qui va à l'encontre de l'histoire des siècles et qui dépasse les prévisions les plus extrêmes des futurologues, étant d'une autre essence que les mutations que ceux-ci pensent deviner dans le progrès technique. Mais c'est peut-être ce progrès même qui rendra *possible*, sinon inévitable, la mutation du cœur de l'homme. Viendra un temps où les jeunes naîtront si vieux, tellement installés dans un déterminisme technologique, qu'il ne leur restera guère plus que le désir biologique d'accéder au radicalisme à cinquante ans.

C'est le seul mythe qui soit encore possible.