

LES ORIGINES DE LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE : MYTHE, ORALITÉ, RAISON

Indice generale

Syllabus.....	2
1. Introduction aux origines de la pensée grecque et aux mythes fondateurs.....	3
L'importance du mythe en tant que récit explicatif du monde.....	3
Les origines de la pensée grecque.....	4
La <i>Théogonie</i> d'Hésiode.....	6
2. La tradition orale comme véhicule de la pensée.....	9
Les sociétés orales et de leur mode de transmission des connaissances.....	9
Les techniques de mémorisation et de récitation.....	9
La transformation du mythe à travers la tradition orale.....	10
3. L'origine mystérieuse de la philosophie.....	13
L'hypothèse de Giorgio Colli.....	13
Les savoirs initiatiques : mystères et oracles.....	13
Le passage à la rationalité philosophique.....	14
Le parallèle : tragédie et philosophie.....	14
La continuité entre sagesse archaïque et philosophie.....	15
4. L'émergence de la pensée rationnelle en Grèce antique.....	16
5. Mythe et philosophie dans les dialogues de Platon.....	16
6. Les traditions philosophiques non occidentales.....	16
Bibliographie.....	16

Syllabus

Références au programme

Les pouvoirs de la parole ; Les représentations du monde.

Objectifs pédagogiques

- Reconnaître les contextes historiques qui ont caractérisé la naissance de la philosophie.
- Distinguer les fondements conceptuels du discours mythologique et du discours philosophique.

Exercices et évaluation finale

- Évaluation à la fin du module. Texte philosophique avec questions d'interprétation et de réflexion.

Contenu du cours

Ce cours présente les fondements de la pensée philosophique en examinant le rôle du mythe et de l'oralité dans les premières traditions intellectuelles. On va mettre en lumière la progression de la pensée philosophique de ses origines mythiques et orales à la rationalité, tout en intégrant des perspectives non occidentales.

1. Introduction aux origines de la pensée grecque et aux mythes fondateurs

Objectif : Présenter la naissance de la pensée philosophique dans le contexte des mythes fondateurs.

Vocabulaire : mythe, philosophie, *logos*.

L'importance du mythe en tant que récit explicatif du monde

Au-delà de son caractère historique et anthropologique, le mythe est une forme de discours liée aux questions de sens et de vérité, il est traditionnellement opposé à la raison philosophique (*logos*), qui cherche des fondements rationnels et rejette le récit mythique comme une forme de pensée prélogique ou primitive. Platon, par exemple, condamnait les mythes tout en en créant lui-même. Cette opposition entre mythe et raison a été reprise par la philosophie et la critique moderne qui perçoivent le mythe comme une fausse explication du monde. Cependant, le mythe possède une dimension imaginaire et symbolique qui dépasse sa fonction explicative. Il pourrait révéler des vérités que la science ne peut saisir, ce qui amène à questionner la nature de la vérité elle-même. Ainsi, le mythe n'est pas seulement une « fausseté », mais peut être une expression unique de certaines dimensions de la vérité, distinctes de la vérité scientifique.

Le mythe, étant avant tout une forme de discours, est étudié dans le cadre des sciences sémiologiques, où la linguistique joue un rôle central. Il existe deux approches principales pour analyser le mythe dans ce contexte. La première est le modèle structural, dérivé de la phonologie et de la sémantique structurale, qui met l'accent sur la structure syntaxique du mythe. La seconde est le modèle du procès métaphorique, qui valorise les interactions internes des contenus sémantiques. Bien que ces deux approches semblent opposées, elles se complètent et enrichissent la compréhension du mythe en soulignant leur interdépendance et la transition possible entre elles.

Le mythe est défini comme un « récit des origines » qui explique comment quelque chose a été instauré à l'aube des temps, avant l'histoire humaine. Cette fonction d'instauration, selon Mircea Eliade, distingue le mythe du folklore, car elle se concentre sur le rapport entre notre temps et un temps primordial. Ce caractère fondateur est fixe, tandis que les figures du mythe (dieux, héros, etc.) sont des représentations variables, secondaires par rapport à la fonction d'instauration.

Le mythe a une triple fonction : représentative, pratique et psychologique. Du point de vue de la représentation, les figures mythiques peuvent devenir autonomes, mais restent essentiellement liées au récit des origines. Du point de vue pratique, le mythe fonde les rites en créant des paradigmes d'action pour le présent, reliant le temps historique au temps primordial. Du point de vue psychologique, le mythe engendre des émotions spécifiques au sacré, comme la crainte et l'amour envers le *tremendum fascinosum*, par la réactivation rituelle du récit des origines. Ainsi, le mythe se distingue des autres formes de récits, telles que la fable, car il instaure des réalités culturelles et émotionnelles profondes, et se compare à d'autres discours instaurateurs comme l'histoire du salut, la sagesse, et l'eschatologie.

Le mythe pose un certain nombre de problèmes philosophiques, notamment en ce qui concerne l'antinomie entre *muthos* (mythe) et *logos* (raison) dans la pensée grecque. Avant l'âge classique de la Grèce, au cours de la période archaïque, le *mythos* et le *logos hiéros* ne sont pas en opposition. Les deux termes désignent des récits sacrés relatifs aux dieux et aux héros, transmis oralement par des familles et

des groupes qui en avaient la charge, souvent pour justifier des privilèges ou maintenir des savoirs techniques secrets. Ces traditions étaient parfois conservées dans des collections mystérieuses ou attribuées à des figures légendaires comme Orphée. Avec l'arrivée de l'âge classique, la tradition orale est en partie remplacée par l'écriture, les Pisistratides ayant provoqué des éditions semi-canoniques. Malgré l'évolution vers une approche plus écrite et académique, la Grèce a continué à préserver et à adapter ses traditions, allant de l'interprétation philosophique de Platon à des lectures plus excentriques des théogonies, intégrant ainsi la tradition dans le cadre de la raison et de la culture.

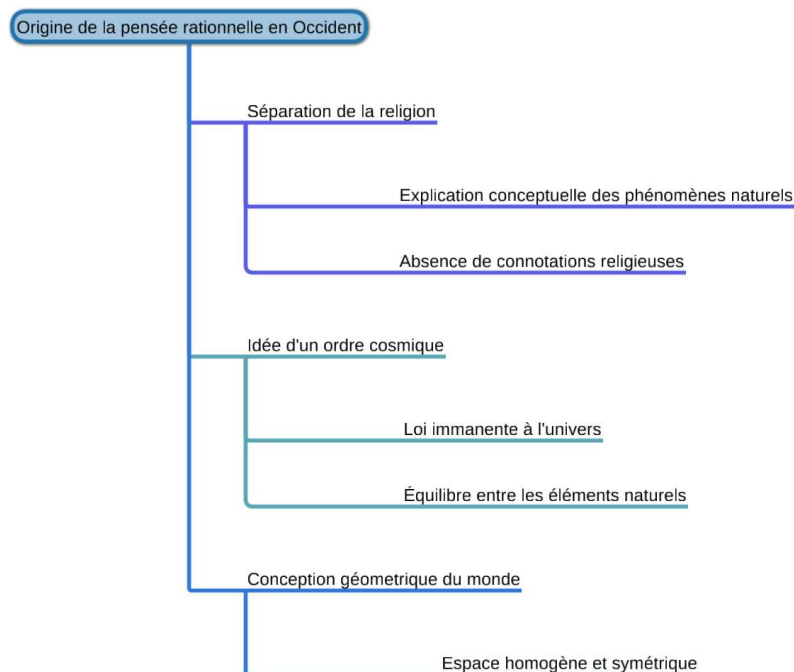
Le passage de l'époque du mythe à celle du *logos* dans la Grèce ancienne marque un passage fondamental dans la manière dont les Grecs concevaient et interprétaient le monde. À l'époque archaïque, le mythe, avec ses récits sacrés et ses traditions orales, dominait la compréhension de la réalité, en fournissant des explications sur les dieux, les héros et les origines du monde. Ces récits étaient souvent transmis par des familles et des groupes spécialisés, conservant des savoirs secrets et justifiant des privilèges sociaux. Cependant, avec l'avènement de l'âge classique, la pensée grecque commence à se tourner vers le logos, ou la raison, pour expliquer le monde. Ce passage se manifeste par la naissance de la philosophie et de l'analyse critique, où les mythes sont réinterprétés ou parfois abandonnés au profit de concepts rationnels et systématiques.

Les origines de la pensée grecque

La civilisation mycénienne grecque ancienne était similaire aux royaumes du Proche-Orient. Cependant, après l'effondrement des royaumes mycéniens au XII^e siècle av. J.-C., la société grecque a évolué vers un nouveau modèle, marqué par l'abandon de la royauté divine et des traditions religieuses associées. À partir du VIII^e siècle av. J.-C., la Grèce développe une nouvelle forme de société avec la Cité (*polis*) et une pensée rationnelle distincte, fondée sur l'égalité des citoyens et le débat public, marquant un tournant vers la philosophie et l'affirmation de son identité face aux influences orientales.

La pensée rationnelle en Occident trouve son origine dans le monde grec, plus précisément à Milet au début du VI^e siècle av. J.-C., où elle marque le début de la philosophie et de la science helléniques. Selon Jean-Pierre Vernant [p. 2-3], trois caractéristiques définissent ce nouveau type de réflexion : 1) la séparation de la pensée rationnelle et de la religion ; 2) l'idée d'un ordre cosmique ; 3) la conception géométrique du monde.

En s'émancipant des mythes cosmogoniques qui les ont précédés, les physiciens d'Ionie expliquent le cosmos et les phénomènes naturels de manière conceptuelle, sans recourir aux divinités et aux traditions religieuses. L'idée d'ordre cosmique repose ainsi sur une loi immanente à l'univers, qui impose un équilibre entre les éléments naturels sans domination d'un élément sur un autre et qui, par voie de conséquence, concerne aussi les activités humaines. L'univers est donc pensé géométriquement comme un espace homogène et symétrique, en dehors des connotations religieuses. Ces trois traits distinguent la rationalité grecque et la caractérisent comme une nouvelle façon de se rapporter au monde et de le comprendre, par rapport aux traditions précédentes et aux civilisations du Proche-Orient.



Jean-Pierre Vernant, « La raison grecque et le *muthos* »

Mais venons-en à des problèmes de fond sur lesquels il est bon de s'expliquer, soit que leur approche a été modifiée par les progrès de la recherche, soit parce que d'autres savants les ont abordés dans une perspective différente.

À me lire on pourrait supposer que le destin de la pensée grecque, dont je tentais de tracer le cours, s'était joué entre deux termes : le mythe, la raison. Sous cette forme simple et tranchée, l'interprétation comporterait, à mes yeux, un contresens. J'indiquais déjà très clairement que les Grecs n'ont pas inventé *la* Raison, comme catégorie unique et universelle, mais *une* raison, celle dont le langage est l'instrument et qui permet d'agir sur les hommes, non de transformer la nature, une raison politique au sens où Aristote définit l'homme comme animal politique. Mais a-t-on même le droit de parler d'une raison grecque, au singulier ? Dès qu'on ne s'arrête plus, comme je l'ai fait, à la philosophie milésienne du VI^e siècle mais qu'on prend en compte les développements ultérieurs de la réflexion philosophique, le corpus des traités médicaux, la rédaction d'enquêtes historiques avec Hérodote et Thucydide, les recherches mathématiques, astronomiques, acoustiques, optiques, on est conduit à nuancer fortement le tableau et à faire référence à des types divers de rationalité, différemment attentifs à l'observation du réel ou aux exigences formelles de la démonstration, et dont la démarche, les procédures intellectuelles, les principes, les visées ne sont pas les mêmes.

Ce qui est vrai de la raison ne l'est pas moins du mythe. Les travaux récents des anthropologues nous mettent en garde contre la tentation d'ériger le mythe en une sorte de réalité mentale inscrite dans la nature humaine et que l'on retrouverait à l'œuvre partout et toujours, soit avant, soit à côté, soit à l'arrière-plan des opérations proprement rationnelles. Deux raisons, dans le cas grec, nous incitent à la prudence et nous recommandent de distinguer dans la pensée mythique des formes et des niveaux divers. Le mot mythe nous vient des Grecs. Mais il n'avait pas pour ceux qui l'employaient aux temps archaïques le sens que nous lui donnons aujourd'hui. *Muthos* veut dire « parole », « récit ». Il ne s'oppose pas, tout d'abord, à *logos* dont le sens premier est également «

parole, discours », avant de désigner l'intelligence et la raison. C'est seulement dans le cadre de l'exposé philosophique ou de l'enquête historique qu'à partir du Ve siècle *muthos*, mis en opposition avec *logos*, pourra se charger d'une nuance péjorative et désigner une assertion vaine, dénuée de fondement faute de s'appuyer sur une démonstration rigoureuse ou un témoignage fiable. Mais même dans ce cas *muthos*, disqualifié du point de vue du vrai dans son contraste avec *logos*, ne s'applique pas à une catégorie précise de récits sacrés concernant les dieux ou les héros. Multiforme comme Protée, il désigne des réalités très diverses : théogonies et cosmogonies, certes, mais aussi fables de toute sorte, généalogies, contes de nourrice, proverbes, moralités, sentences traditionnelles ; en bref, tous les on-dit qui se transmettent comme spontanément de bouche à oreille. Le *muthos* se présente donc, dans le contexte grec, non comme une forme particulière de pensée mais comme l'ensemble de ce que véhicule et diffuse, au hasard des contacts, des rencontres, des conversations, cette puissance sans visage, anonyme, insaisissable que Platon nomme *Phèrè*, la Rumeur.

Or, précisément, cette Rumeur dont est faite le *muthos* grec, nous ne pouvons la saisir ; d'où un motif supplémentaire de prudence. Dans les civilisations traditionnelles qui ont conservé leur caractère oral, les ethnologues, quand ils mènent leur enquête sur le terrain, peuvent se mettre à l'écoute des récits de toutes sortes qui forment, par leur répétition, la trame des savoirs communs des membres du groupe. Mais pour la Grèce nous ne possédons et ne posséderons jamais que des textes écrits. Nos mythes ne nous parviennent pas vivants à travers les paroles sans cesse reprises et modifiées par la Rumeur ; ils sont définitivement fixés dans les œuvres des poètes épiques, lyriques, tragiques qui les utilisent en fonction de leurs propres exigences esthétiques et leur confèrent ainsi, dans la perfection de leur forme, une dimension littéraire. Les recueils qu'à l'époque hellénistique confectionnent des érudits en colligeant systématiquement, transcrivant, classant les traditions légendaires pour les regrouper et les ajuster ensemble sous forme de répertoires mythologiques, ont le même caractère d'œuvre écrite, élaborée par tel ou tel auteur.

Il s'agit donc aujourd'hui, non de dresser l'un en face de l'autre comme deux adversaires bien distincts avec chacun ses armes propres, le mythe et la raison, mais de comparer, par une analyse précise des textes, comment « fonctionne » différemment le discours théologique d'un poète comme Hésiode par rapport aux textes de philosophes ou d'historiens, de repérer les divergences dans les modes de composition, l'organisation et le développement du récit, les jeux sémantiques, les logiques de la narration.

C'est ce que, depuis 1962, je me suis avec beaucoup d'autres efforcé de faire pour mieux cerner, dans leur spécificité, les voies qui, en Grèce ancienne, ont peu à peu conduit à dégager les figures d'un *muthos*, pensé comme fable, s'opposant plus nettement à celles d'un *logos*, pensé comme raisonnement valide et fondé.

J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, p. 8-11

[Lectures annexes : J.P. Vernant, *Les origines de la philosophie*, chapitre VII, Cosmogonies et mythes de souveraineté, p. 112-130]

La Théogonie d'Hésiode

La *Théogonie* d'Hésiode est l'expression d'une vision spécifique du monde, distincte des concepts philosophiques développés plus tard par Héraclite ou Aristote. Chez Hésiode, les noms des dieux prennent la place des concepts abstraits, et les récits de création révèlent des principes cosmiques. Selon la *Théogonie*, l'origine du monde repose sur trois principes : la Terre, le Chaos, et l'Amour. Le Chaos engendre des entités opposées, tandis que la Terre donne naissance à des divinités masculines et accepte l'union avec elles. Le règne divin se transmet par des luttes internes entre les dieux, souvent marquées par des rivalités familiales. Divers autres récits cosmogoniques proposent des variantes de cette structure, reflétant des tensions sociales et culturelles entre matriarcat et patriarcat, ainsi que des débats sur la légitimité du pouvoir et de l'ordre social. L'Amour, élevé au rang de principe suprême par Hésiode, ne doit cependant pas être interprété comme l'origine d'une religion universelle de l'Amour.

Dans la *Théogonie*, Zeus émerge comme une figure centrale de l'ordre cosmique, incarnant la puissance et l'autorité divine suprême. Il succède à Cronos, son père, après une série de luttes et de révolutions internes au sein de la famille divine, illustrant la transmission du pouvoir à travers des rivalités et des conflits. Zeus, en tant que roi des dieux, établit un nouvel ordre, fondé sur la justice et la stabilité, contrastant avec les précédents règnes tumultueux. Zeus est présenté comme le père des dieux et des hommes, maître des éléments, auquel tous doivent obéissance. Il contrôle les phénomènes atmosphériques, y compris les vents et la pluie, et détient la foudre, une arme de destruction massive. Le nom de Zeus est familier; il est décrit avec majesté, portant un sceptre en bois de cyprès et l'égide pour déclencher les orages. Sa résidence principale se trouve sur l'Olympe, construite par son fils Héphaïstos. Son ascension au pouvoir a été marquée par un destin tumultueux.

Mais le récit commence par la narration de l'origine du monde qui, selon Hésiode, repose sur une triade de principes : au commencement était l'obscurité qui engendre le chaos; Gaïa (la Terre) apparaît ensuite. Pour combler sa solitude, Gaïa enfante Ouranos (le ciel), créant ainsi une union entre ciel et terre. De cette union naissent les Titans, Cyclopes et Hécatonchires. Cependant, ils sont prisonniers du giron maternel à cause d'Ouranos qui refuse leur émancipation. Les enfants de Gaïa souffrent sous le joug d'Ouranos; elle appelle à la révolte mais seul Cronos répond à cet appel. Avec l'aide de sa mère, Cronos fabrique une faucille pour attaquer Ouranos lors d'un moment propice. Cronos tranche le sexe d'Ouranos pendant qu'il s'approche de Gaïa. Cela entraîne la séparation définitive entre ciel et terre. Après avoir vaincu Ouranos, Cronos libère ses frères Titans ainsi que les Cyclopes et géants. Craignant d'être détrôné par ses propres enfants comme prédit par Gaia, Cronos commence à dévorer chacun d'eux dès leur naissance.

[Support : ARTE | Les Grands Mythes: Zeus, la conquête du pouvoir | <https://youtu.be/A-BtiFilk4g>]

Hésiode, le prélude de la Théogonie : l'appel aux Muses

Pour commencer, chantons les Muses Héliconiennes, reines de l'Hélicon, la grande et divine montagne. Souvent, autour de la source aux eaux sombres et de l'autel du très puissant fils de Cronos, elles dansent de leurs pieds délicats. Souvent aussi, après avoir lavé leur tendre corps à l'eau du Permesse ou de l'Hippocrène ou de l'Olmée divin, elles ont, au sommet de l'Hélicon, formé des chœurs, beaux et charmants, où ont voltigé leurs pas ; puis, elles s'éloignaient, vêtues d'épaisse brume, et, en cheminant dans la nuit, elles faisaient entendre un merveilleux concert, célébrant Zeus qui tient l'égide, et l'auguste Héra d'Argos, chaussée de brodequins d'or – et la fille aux yeux pers de Zeus qui tient l'égide, Athéna, – et Phoibos Apollon et l'archère Artémis, – et Poséidon, le maître de la terre et l'ébranleur du sol, – Thémis la vénérée, Aphrodite aux yeux qui pétillent, – Hébé couronnée d'or, la belle Dioné, – Letô, Japet, Cronos aux pensers fourbes – Aurore (Eôs) et le grand Soleil (Hélios) et la brillante Lune (Séléné), – et Terre (Gaia) et le grand Océan (Okéanos) et la noire Nuit, – et toute la race sacrée des Immortels toujours vivants !

Ce sont elles qui à Hésiode un jour apprirent un beau chant, alors qu'il paissait ses agneaux au pied de l'Hélicon divin. Et voici les premiers mots qu'elles m'adressèrent, les déesses, Muses de l'Olympe, filles de Zeus qui tient l'égide :

« Pâtres gîtes aux champs, tristes opprobres de la terre, qui n'êtes rien que ventres ! Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités ».

Ainsi parlèrent les filles véridiques du grand Zeus, et, pour bâton, elles m'offrirent un superbe rameau par elles détaché d'un laurier florissant ; puis elles m'inspirèrent des accents divins, pour que je glorifie ce qui sera et ce qui fut, cependant qu'elles m'ordonnaient de célébrer la race des Bienheureux toujours vivants, et d'abord elles-mêmes au commencement ainsi qu'à la fin de chacun de mes chants.

Mais à quoi bon tous ces mots autour du chêne et du rocher ? Or, sus, commençons donc par les Muses, dont les hymnes réjouissent le grand cœur de Zeus leur père, dans l'Olympe, quand elles disent ce qui est, ce qui sera, ce qui fut, de leurs voix à l'unisson. Sans répit, de leurs lèvres, des accents coulent, délicieux, et la demeure de leur père, de Zeus aux éclats puissants, sourit, quand s'épand la voix lumineuse des déesses. La cime résonne de l'Olympe neigeux, et le palais des Immortels, tandis qu'en un divin concert leur chant glorifie d'abord la race vénérée des dieux, en commençant par le début, ceux qu'avaient enfantés Terre (Gaïa) et le vaste Ciel (Ouranos) ; et ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits ; puis Zeus, à son tour, le père des dieux et des hommes [que les déesses célèbrent en commençant comme en cessant leur chant] montrant comme, en sa puissance, il est le premier, le plus grand des dieux ; et enfin elles célèbrent la race des humains et celles des puissants Géants, réjouissant ainsi le cœur de Zeus dans l'Olympe, les Muses Olympiennes, filles de Zeus qui tient l'égide.

C'est en Piérie qu'unie au Cronide, leur père, les enfanta Mnémosyne, reine des coteaux d'Éleuthère, pour être l'oubli des malheurs, la trêve aux soucis. À elle, neuf nuits durant, s'unissait le prudent (*mētietā*) Zeus, monté, loin des Immortels, dans sa couche sainte. Et quand vint la fin d'une année et le retour des saisons, [les mois passant connue de longs jours étaient accomplis] elle enfanta neuf filles, aux cœurs pareils, qui n'ont en leur poitrine souci que de chant et gardent leur âme libre de chagrin, près de la plus haute cime de l'Olympe neigeux. Là sont leurs chœurs brillants et leur belle demeure. Les Grâces (Charites) et Désir (Himéros) près d'elles ont leur séjour [au milieu des fêtes ; et leurs bouches, en un charmant concert, vont chantant les lois et glorifiant les sages principes, communs à tous les Immortels, en un concert délicieux].

Et lors elles prenaient la route de l'Olympe, faisant fièrement retentir leur belle voix en une mélodie divine ; et, autour d'elles, à leurs hymnes, résonnait la terre noire ; et, sous leurs pas, un son charmant s'élevait, tandis qu'elles allaient ainsi vers leur père, celui qui règne dans l'Olympe, ayant en mains le tonnerre et la foudre flamboyante, depuis qu'il a, par sa puissance, triomphé de Cronos, son père, puis aux Immortels également réparti toutes choses et fixé leurs honneurs. Et c'est là ce que chantaient les Muses, habitantes de l'Olympe, les neuf sœurs issues du grand Zeus, – Clio, Euterpe, Thalie et Melpomène, – Terpsichore Ératō, Polymnie, Ouranie, – et Calliope enfin, la première de toutes.

C'est elle en effet qui justement accompagne les rois vénérés. Celui qu'honorent les filles du grand Zeus, celui d'entre les rois nourrissons de Zeus sur qui s'arrête leur regard le jour où il vient au monde, celui-là les voit sur sa langue verser une rosée suave, celui-là de ses lèvres ne laisse couler que douces paroles. Tous les gens ont les yeux sur lui, quand il rend la justice en sentences droites. Son langage infaillible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles. Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés ils savent donner, sur la place, une revanche sans combat, en entraînant les cœurs par des mots apaisants. Et quand il s'avance à travers l'assemblée, on lui fait fête comme à un dieu, pour sa courtoise douceur, et il brille au milieu de la foule accourue. Tel est le don sacré des Muses aux humains. Oui, c'est par les Muses et par l'archer Apollon qu'il est sur terre des chanteurs et des citharistes, comme par Zeus il est des rois. Et bienheureux celui que chérissent les Muses : de ses lèvres coulent des accents suaves. Un homme porte-t-il le deuil dans son cœur novice au souci et son âme se sèche-t-elle dans le chagrin ? qu'un chanteur, servant des Muses, célèbre les hauts faits des hommes d'autrefois ou les dieux bienheureux, habitants de l'Olympe : vite, il oublie ses déplaisirs, de ses chagrins il ne se souvient plus ; le présent des déesses l'en a tôt détourné.

Salut, enfants de Zeus, donnez-moi un chant ravissant Glorifiez la race sacrée des Immortels toujours vivants, qui naquirent de Terre (Gaïa) et de Ciel (Ouranos) étoilé, ou de la noire Nuit, ceux aussi que nourrissait Flot (Pontos) – salé dites-nous comment, avec les dieux, naquirent tout d'abord la terre, les fleuves, la mer immense aux furieux gonflements, les étoiles brillantes, le large ciel là-haut ; – puis ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits, et comment ils partagèrent leurs richesses, comment entre eux ils répartirent les honneurs, et comment ils occupèrent d'abord l'Olympe aux mille replis. Conte-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier.

Hésiode, *Théogonie* (éd. bilingue P. Mazon), Paris, Les Belles Lettres, 2008, p. 2-13

2. La tradition orale comme véhicule de la pensée

Objectif : Comprendre le rôle de l'oralité dans la transmission des savoirs avant l'écriture.

Les sociétés orales et de leur mode de transmission des connaissances

Dans les sociétés sans écriture, l'oralité est essentielle pour conserver et transmettre le savoir. Ces sociétés développent des systèmes sophistiqués pour garantir la préservation des informations à travers les générations. Dans les sociétés orales, la mémoire collective préserve le savoir à travers des récits partagés. La répétition rituelle garantit sa transmission fidèle, tandis que la forme performative, par des récitation publiques, engage la communauté, rendant le savoir vivant et participatif. Ces pratiques assurent la continuité culturelle.

L'ensemble des connaissances est conservé dans la mémoire collective de la communauté, souvent confiée à des groupes spécifiques tels que les prêtres, bardes, conteurs ou aèdes. Ces détenteurs du savoir jouent un rôle crucial dans la transmission culturelle. Les détenteurs du savoir dans les sociétés orales sont des individus ou groupes spécifiques chargés de préserver et de transmettre les connaissances culturelles, historiques et spirituelles, parmi lesquels on peut inclure les prêtres (garants de la tradition religieuse) et les poètes (qui perpétuent les épopées et les légendes).

On peut associer ces figures aux "maîtres de vérité" dans la formulation pensée par Marcel Détienne. Dans son ouvrage *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967), Détienne explore comment les poètes, devins et rois dans les sociétés anciennes, notamment en Grèce, étaient perçus comme détenteurs d'une vérité sacrée. Ces figures étaient considérées comme des médiateurs privilégiés entre le monde divin et humain, et leur parole avait une autorité incontestée. Ils possèdent non seulement la connaissance des récits fondateurs, mais également la légitimité pour les transmettre, souvent dans des contextes sacrés ou rituels. Leur parole, rythmée par des formules et répétitions, se distingue par son caractère à la fois mémoriel et performatif, conférant au savoir transmis une autorité culturelle et religieuse.

La transmission du savoir ne se fait pas de manière passive. Elle implique souvent des performances publiques (récitation, chants, discours) dans des contextes sociaux comme les cérémonies religieuses, les rassemblements communautaires, ou les rituels. Ces performances donnent vie au savoir, et l'acte de récitation ou de chant est en soi une forme d'apprentissage et de mémorisation. Dans *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949), Mircea Eliade explore la notion de répétition dans les rituels et mythes des sociétés traditionnelles. Eliade y analyse comment les sociétés archaïques vivent le temps non comme linéaire, mais comme cyclique, où les événements sont sans cesse répétés, notamment à travers des rites qui réactualisent les moments mythiques des origines. Ce concept de retour éternel est au cœur de sa réflexion sur la fonction du mythe et du rituel comme moyen de renouer avec un « temps sacré » primordial. Dans ce cadre, la répétition rituelle permet de réactiver ce temps mythique, de réintégrer le sacré dans la vie quotidienne et de redonner sens à l'existence en s'inscrivant dans un cycle immuable.

Les techniques de mémorisation et de récitation

La transmission orale est possible grâce à certaines techniques, notamment au mécanisme de la répétition. Les récits, chants, épopées, et formules sont constamment répétés, non seulement pour leur

préservation, mais aussi pour leur intériorisation par les membres de la société. Les techniques de mémorisation dans les sociétés orales sont extrêmement élaborées. Elles permettent de transmettre des textes longs et complexes avec une précision remarquable sur des générations, en l'absence de tout support écrit. Dans la tradition orale, la répétition, le rythme et l'utilisation des motifs facilitent la mémorisation et la transmission des récits. Les formules répétitives, les structures rythmiques régulières, et les motifs récurrents créent une dynamique narrative qui aide à préserver la cohérence et l'intégrité du savoir oral.

Les textes mémorisés, tels que les poèmes homériques (*l'Iliade* et *l'Odyssée*) ou les chants védiques de l'Inde ancienne, sont souvent structurés de manière à inclure des formules répétitives. Ces formules facilitent la mémorisation et aident le récitant à retrouver le fil de son discours. Dans les discours de la tradition orale, on peut retrouver certains schémas qui se répètent, soit dans la structure soit dans le texte. Par exemple, dans *l'Iliade* et *l'Odyssée*, Homère recourt à des épithètes répétées qui accompagnent souvent des personnages pour les décrire de manière constante : Achille est fréquemment appelé « Achille aux pieds rapides », et Zeus est « Zeus assembleur des nuées ». Ces épithètes servent à ancrer les personnages dans l'esprit des auditeurs tout en aidant le récitant à maintenir le rythme du récit. Encore, certaines actions comme les sacrifices ou les combats sont souvent décrites de manière identique, créant une structure facile à ancrer dans la mémoire. Par exemple, les scènes de préparation des sacrifices dans *l'Iliade* suivent un schéma identique avec des éléments récurrents.

D'autres exemples de répétition sont présents dans les tragédies grecques, en particulier dans les chants du chœur. Dans les tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide, des chœurs répétitifs sont intégrés entre les scènes pour récapituler ou commenter les événements en cours. Ces chœurs fonctionnent comme des moments de pause et de réflexion pour l'audience, réitérant les thèmes centraux de l'histoire.

Le rythme aussi joue son rôle dans la transmission orale. Les vers rythmés et les chants cadencés facilitent la rétention mentale du contenu. Dans les *Vedas*, les hymnes sont récités en utilisant des schémas rythmiques et métriques complexes. Ces structures garantissent non seulement la mémorisation, mais aussi une transmission quasiment identique sur de longues périodes. Les récits oraux font souvent usage de motifs ou de thèmes récurrents (archétypes, héros, divinités) qui sont faciles à retenir et qui permettent à l'auditeur d'anticiper certaines parties du récit, tout en maintenant une continuité narrative.

La transformation du mythe à travers la tradition orale

Les mythes, dans les sociétés orales, ne sont pas figés comme des textes écrits. Ils sont constamment recréés et adaptés au contexte socioculturel ou historique, ce qui leur confère une flexibilité et une vivacité que ne permettent pas les supports écrits.

Chaque fois qu'un mythe est récité, il peut subir des modifications selon l'interprétation du conteur ou les besoins du moment. Ces variations peuvent être mineures ou significatives, mais elles permettent au mythe de rester pertinent et significatif pour l'auditoire contemporain. Par exemple, les récits des dieux grecs racontés par Hésiode ou Homère diffèrent souvent, reflétant l'évolution du contexte culturel et des croyances.

À travers la transmission orale, le mythe conserve sa dimension sacrée et communautaire. Il est non seulement un récit explicatif des origines et des phénomènes naturels, mais aussi un moyen d'unir la communauté autour d'une histoire commune, transmise de génération en génération. Contrairement à l'écrit qui fige le texte, la tradition orale permet au mythe de demeurer une expérience vivante. Chaque récitation est une recreation, engageant tant le récitant que l'auditoire dans un acte de participation collective au maintien de la mémoire culturelle.

La tradition orale, avant l'émergence de l'écriture, constitue un vecteur fondamental de transmission du savoir. Elle assure la préservation des mythes et des récits historiques à travers des techniques de mémorisation élaborées et des pratiques rituelles. L'oralité donne au mythe une flexibilité et une capacité à s'adapter au fil du temps, tout en restant un point central dans l'unité culturelle et spirituelle des sociétés anciennes. Cette séance met donc en lumière comment les sociétés ont utilisé l'oralité non seulement pour transmettre des connaissances, mais aussi pour les façonner activement selon les besoins de la communauté.

Mircea Eliade, « La structure des mythes »

L'IMPORTANCE DU MYTHE VIVANT

Depuis plus d'un demi-siècle, les savants occidentaux ont situé l'étude du mythe dans une perspective qui contrastait sensiblement avec, disons, celle du XIX^e siècle. Au lieu de traiter, comme leurs prédécesseurs, le mythe dans l'acception usuelle du terme, i. e. en tant que « fable », « invention », « fiction », ils l'ont accepté tel qu'il était compris dans les sociétés archaïques, où le mythe désigne, au contraire, une « histoire vraie » et, qui plus est, hautement précieuse parce que sacrée, exemplaire et significative. Mais cette nouvelle valeur sémantique accordée au vocable « mythe » rend son emploi dans le langage courant assez équivoque. En effet, ce mot est utilisé aujourd'hui aussi bien dans le sens de « fiction » ou d'« illusion » que dans le sens, familier surtout aux ethnologues, aux sociologues et aux historiens des religions, de « tradition sacrée, révélation primordiale, modèle exemplaire ». On insistera plus tard sur l'histoire des différentes significations que le terme « mythe » a revêtues dans le monde antique et chrétien (cf. ch. VIII-IX). Tout le monde sait que depuis Xénophane (environ 565-470) – qui, le premier, a critiqué et rejeté les expressions « mythologiques » de la divinité utilisées par Homère et Hésiode – les Grecs ont progressivement vidé le *mythos* de toute valeur religieuse et métaphysique. Opposé aussi bien à *logos* que, plus tard, à *historia*, *mythos* a fini par dénoter tout « ce qui ne peut pas exister réellement ». De son côté, le judéo-christianisme rejetait dans le domaine du « mensonge » et de l'« illusion » tout ce qui n'était pas justifié ou validé par un des deux Testaments.

Ce n'est pas dans ce sens (d'ailleurs le plus usuel dans le langage courant) que nous entendons le « mythe ». Plus précisément, ce n'est pas le stade mental, ou le moment historique, où le mythe est devenu une « fiction » qui nous intéresse. Notre recherche portera en premier lieu sur les sociétés où le mythe est – ou a été jusqu'à ces derniers temps – « vivant », en ce sens qu'il fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là même signification et valeur à l'existence. Comprendre la structure et la fonction des mythes dans les sociétés traditionnelles en cause, ce n'est pas seulement élucider une étape dans l'histoire de la pensée humaine, c'est aussi mieux comprendre une catégorie de nos contemporains. Pour nous limiter à un exemple, celui des « cargo cults » de l'Océanie, il serait difficile d'interpréter toute une série d'agissements insolites sans faire appel à leur justification mythique. Ces cultes prophétiques et millénaristes proclament l'imminence d'une ère fabuleuse d'abondance et de béatitude. Les indigènes seront de nouveau les maîtres dans leurs îles et ils ne travailleront plus, car les morts vont revenir dans de magnifiques navires chargés de marchandises, pareils aux cargos géants que les Blancs accueillent dans leurs ports. C'est pourquoi la plupart de ces « cargo cults » exigent, d'une part, la destruction des animaux domestiques et de l'outillage, et d'autre part la construction de vastes magasins où seront déposées les provisions apportées par les morts. Tel mouvement prophétise l'arrivée du Christ sur un bateau de

marchandise ; un autre attend l'arrivée de l'« Amérique ». Une nouvelle ère paradisiaque commencera et les membres du culte deviendront immortels. Certains cultes impliquent également des actes orgiastiques, car les interdits et les coutumes sanctionnés par la tradition perdront leur raison d'être et feront place à la liberté absolue. Or, tous ces actes et ces croyances s'expliquent par *le mythe de l'anéantissement du Monde suivi d'une nouvelle Création et de l'instauration de l'Âge d'Or*, mythe qui nous retiendra plus loin.

Des faits similaires se sont produits, en 1960, au Congo à l'occasion de l'indépendance du pays. Dans tel village les indigènes ont enlevé les toits des cases pour laisser passer les pièces d'or que feraient pleuvoir les ancêtres. Ailleurs, dans l'abandon général, seuls les chemins menant au cimetière ont été entretenus pour permettre aux ancêtres d'atteindre le village. Les excès orgiastiques eux-mêmes avaient un sens, puisque, selon le mythe, au jour de l'Ère Nouvelle, toutes les femmes appartiendront à tous les hommes. Très probablement, des faits de ce genre deviendront de plus en plus rares. On peut supposer que le « comportement mythique » disparaîtra à la suite de l'indépendance politique des anciennes colonies. Mais ce qui se passera dans un avenir plus ou moins lointain ne nous aidera pas à comprendre ce qui vient de se passer. Ce qui nous importe avant tout, c'est de saisir le sens de ces conduites étranges, de comprendre la cause et la justification de ces excès. Car les comprendre, cela équivaut à les reconnaître en tant que faits humains, faits de culture, création de l'esprit – et non pas irruption pathologique des instincts, bestialité ou enfantillage. Il n'y a pas d'autre alternative : ou bien on s'efforce de nier, minimiser ou oublier de tels excès, en les considérant comme des cas isolés de « sauvagerie », qui disparaîtront tout à fait, lorsque les tribus seront « civilisées » ou bien on se donne la peine de comprendre les antécédents mythiques qui expliquent, justifient des excès de ce genre et leur confèrent une valeur religieuse. Cette dernière attitude est, à notre sentiment, la seule qui mérite d'être retenue. C'est uniquement dans une perspective historico-religieuse que des conduites pareilles sont susceptibles de se révéler en tant que faits de culture et perdent leur caractère aberrant ou monstrueux de jeu enfantin ou d'acte purement instinctif.

L'INTÉRÊT DES « MYTHOLOGIES PRIMITIVES »

Toutes les grandes religions méditerranéennes et asiatiques disposent de mythologies. Mais il est préférable de ne pas amorcer l'étude du mythe en partant, disons, de la mythologie grecque, ou égyptienne, ou indienne. La majorité des mythes grecs ont été racontés et, par conséquent, modifiés, articulés, systématisés, par Hésiode et Homère, par les rhapsodes et les mythographes. Les traditions mythologiques du Proche-Orient et de l'Inde ont été soigneusement réinterprétées et élaborées par les théologiens et les ritualistes respectifs. Non, certes, que 1° ces Grandes Mythologies aient perdu leur « substance mythique » et ne soient plus que des « littératures », ou 2° que les traditions mythologiques des sociétés archaïques n'aient pas été remaniées par des prêtres et des bardes. Tout comme les Grandes Mythologies qui ont fini par se transmettre par des textes écrits, les mythologies « primitives », que les premiers voyageurs, missionnaires et ethnographes ont connues au stade oral, ont une « histoire » autrement dit, elles ont été transformées et enrichies au cours des âges, sous l'influence d'autres cultures supérieures, ou grâce au génie créateur de certains individus exceptionnellement doués. Cependant, il est préférable de commencer par l'étude du mythe dans les sociétés archaïques et traditionnelles, quitte à aborder plus tard les mythologies des peuples qui ont joué un rôle important dans l'histoire. Ceci parce que, malgré leurs modifications au cours du temps, les mythes des « primitifs » reflètent encore un état primordial. Il s'agit, au surplus, de sociétés où les mythes sont encore vivants, où ils fondent et justifient tout le comportement et toute l'activité de l'homme. Le rôle et la fonction des mythes sont susceptibles (ou l'ont été jusqu'à ces derniers temps) d'être minutieusement observés et décrits par les ethnologues. À propos de chaque mythe, aussi bien que de chaque rituel, des sociétés archaïques, il a été possible d'interroger les indigènes et d'apprendre, au moins en partie, les significations qu'ils leur accordent. Évidemment, ces « documents vivants » enregistrés au cours des enquêtes menées sur place ne résolvent point toutes nos difficultés. Mais ils ont l'avantage, considérable, de nous aider à poser correctement le problème, c'est-à-dire à situer le mythe dans son contexte socio-religieux originel.

Mircea Eliade, *Aspects du mythe*, I, Paris, Gallimard, 1963, p. 9-14.

3. L'origine mystérieuse de la philosophie

Objectif : Présenter sur l'émergence de la philosophie en Grèce antique à partir des études de Giorgio Colli.

L'hypothèse de Giorgio Colli

Les origines de la philosophie, bien que souvent associées à la Grèce antique avec des figures emblématiques comme Socrate, Platon et Aristote, restent enveloppées d'une aura de mystère. Avant même ces penseurs, les questionnements philosophiques se manifestaient déjà dans les mythes et dans les récits religieux des traditions orales. La transition des savoirs initiatiques vers la rationalité philosophique constitue un moment charnière dans l'histoire de la pensée grecque. Ce processus, qui s'étend sur plusieurs siècles, représente non seulement un changement de méthode cognitive, mais aussi une mutation profonde dans la manière dont les Grecs concevaient la vérité et la connaissance.

Giorgio Colli (1917-1979) est un philosophe italien, spécialiste de la Grèce antique, connu pour son travail d'édition des *Œuvres* de Nietzsche. Dans *La Naissance de la Philosophie* (1975), il s'intéresse aux origines mystérieuses de la philosophie grecque et son lien avec des traditions archaïques. La philosophie, loin d'être née d'une rupture nette avec la mythologie, puise ses racines dans les pratiques rituelles de la tradition orale, en particulier à travers des figures comme les sages (*sophos*) qui ont précédé l'âge de Socrate et de Platon. En remettant en question l'idée d'un passage brusque de la mythologie à la rationalité, Colli porte l'accent sur la continuité entre le savoir ésotérique des anciens mystères et les premières formulations philosophiques. Pour lui, la philosophie ne commence pas avec l'émergence de la raison pure, mais avec la parole énigmatique des oracles et des poètes.

La thèse de Colli est originale : selon lui la philosophie émerge d'une crise profonde au sein des traditions oraculaires et initiatiques de la Grèce antique. La sagesse des devins, des mystères et des rites initiatiques constituait une forme de connaissance ésotérique qui, avec le temps, a été supplantée par une pensée plus discursive et rationnelle. Les figures des *sophoi* comme Pythagore, Parménide et Héraclite sont les derniers témoins d'une sagesse intuitive et énigmatique, proche de l'ancien mysticisme. Pour Colli, la philosophie naît précisément quand cette tradition orale et sacrée commence à se corrompre. Les premiers philosophes auraient cherché à rendre accessible une forme de connaissance autrefois réservée aux initiés, en introduisant des formes plus rationnelles de pensée. Ainsi, la philosophie émerge comme une nouvelle approche du monde marque la scission avec la tradition oraculaire, tout en tentant de conserver un lien avec cette sagesse ancienne.

Les savoirs initiatiques : mystères et oracles

Les mystères grecs (comme ceux d'Éleusis) et les pratiques oraculaires (par exemple, l'oracle de Delphes) incarnaient des formes de connaissance ésotériques, réservées à un cercle restreint d'initiés. Ces savoirs étaient souvent transmis par des rites et des expériences symboliques directes. Le lien entre l'humain et le divin, entre l'ordre cosmique et la compréhension humaine, se faisait par le biais de l'intuition, de l'inspiration prophétique ou d'énigmes révélatrices. Les oracles délivraient des messages cryptiques, nécessitant une interprétation intuitive et mystique, tandis que les mystères promettaient une expérience capable de transformer l'initié en lui permettant d'accéder à une vérité dissimulée.

Ces pratiques étaient étroitement liées à la religion et à une vision du monde où le sacré et le cosmos étaient indissociables de la quête de la vérité. Le savoir était considéré comme une expérience ineffable, où le contact avec le divin dépassait la simple explication rationnelle. L'accès à la vérité passait donc par des voies cachées, parfois paradoxales, et ne pouvait être saisi par la simple logique.

Le passage à la rationalité philosophique

Avec l'avènement des premiers penseurs, la Grèce entre dans une nouvelle ère où la rationalité prend progressivement le pas sur l'intuition mystique. Ce processus ne s'est pas opéré de façon brutale, mais plutôt comme une lente transition où les philosophes cherchaient encore à comprendre et à intégrer des éléments du savoir initiatique dans leur réflexion rationnelle. Parménide, par exemple, est souvent considéré comme l'un des premiers à tenter de rationaliser des concepts métaphysiques, tout en conservant un lien fort avec l'énigme initiatique, puisque son poème philosophique est présenté comme une révélation divine. Héraclite, tout en affirmant que la réalité est en perpétuel changement, s'exprimait encore dans des termes très proches de l'énigme initiatique, laissant entendre que la vérité ultime n'était accessible qu'à ceux capables de saisir les contradictions et les paradoxes du monde. Pythagore, quant à lui, mélangeait des éléments mystiques et religieux avec une approche plus formalisée des mathématiques et de la cosmologie.

Ce n'est qu'avec Socrate, Platon et Aristote que la rationalité prend une forme pleinement structurée et s'institutionnalise. Socrate, bien qu'influencé par l'oracle de Delphes, inaugure une méthode fondée sur la dialectique et finalisée à la recherche rationnelle de la vérité à travers l'art de la maïeutique. Platon, de son côté, s'inspire des mystères dans sa conception des Idées et du monde intelligible, mais formalise ces intuitions dans un cadre théorique rigoureux. Quant à Aristote, il s'éloigne encore davantage des traditions ésotériques en construisant un système philosophique axé sur la logique et l'observation empirique. La transition des savoirs initiatiques à la rationalité philosophique n'a pas été une rupture nette, mais plutôt un processus continu marqué par des tensions. Les premiers philosophes ont souvent cherché à concilier l'ancien et le nouveau, tout en donnant à la réflexion humaine un cadre plus structuré.

Le parallèle : tragédie et philosophie

La naissance de la philosophie présente des thèses qui ont une certaine affinité avec les idées énoncées par Friedrich Nietzsche dans *La Naissance de la Tragédie*. Colli, qui de Nietzsche a été l'éditeur, souligne clairement l'inspiration nietzschéenne de son travail. Dans son ouvrage, Nietzsche s'intéresse à un autre grand phénomène culturel de la Grèce ancienne : la tragédie. Il la présente comme le produit d'une tension entre les forces dionysiaques (irrationnelles, mystiques, liées à la nature et à l'extase) et les forces apolliniennes (rationnelles, ordonnées, esthétiques). Nietzsche voit la tragédie comme une tentative de réconcilier ces deux pulsions, toutefois la montée du rationalisme socratique a fini par étouffer la dimension dionysiaque, conduisant à une domination de la raison et à la perte de la profondeur tragique.

Chez Colli, la philosophie naît aussi d'une tension, entre la sagesse initiatique profonde et la nouvelle rationalité philosophique. Les deux penseurs partagent l'idée que la Grèce ancienne n'a pas simplement été le berceau de la raison, mais aussi d'une lutte entre des formes de connaissance mystiques et rationnelles. Là où Nietzsche voit la naissance de la tragédie comme un moment de sublime équilibre

entre ces deux forces, Colli interprète la naissance de la philosophie comme une scission fatale avec le mysticisme oraculaire, même si influencée par cette origine ésotérique. Les deux penseurs pointent vers une vision de l'histoire de la pensée grecque comme un espace de conflits et de transitions entre les deux archétypes apollinien et dionysiaque.

La continuité entre sagesse archaïque et philosophie

Les premiers philosophes sont les héritiers directs d'une tradition de sagesse ancienne qui mêlait mythe, mystère et intuition. Pour Colli, la philosophie grecque est à la fois un prolongement de cette sagesse mystique et un genre littéraire, inventé par Platon, comme le résultat d'un changement progressif. Les premiers philosophes – les *sophoi*, les sages – sont les figures de transition, qui, tout en posant les bases de la rationalité, restent profondément imprégnés des formes anciennes de connaissance intuitive et symbolique.

Cette sagesse plus ancienne, véhiculée par les mythes et les mystères, n'est pas seulement une étape primitive que la philosophie a dépassée. Au contraire, elle contient des éléments de vérité essentiels, auxquels la philosophie tente d'accéder et de rationaliser, sans jamais totalement s'en émanciper. Les mythes offraient déjà des réponses aux grandes questions de l'existence et du cosmos, mais ces réponses étaient enveloppées dans des symboles et des récits métaphoriques. Les mystères, quant à eux, offraient une connaissance qui ne pouvait être comprise que par l'expérience directe, souvent initiatique, et non par l'analyse rationnelle. Les premiers philosophes ne rompent pas avec ces traditions ; ils les prolongent sous une nouvelle forme. En cela, la pensée philosophique naissante reste imbibée de l'intuition et du mystère, même lorsqu'elle commence à s'exprimer en termes de concepts et d'arguments. Cette continuité souligne que la quête de la vérité en philosophie ne se fait pas uniquement par la raison, mais qu'elle garde une dimension obscure, intuitive, héritée de la sagesse archaïque.

Cependant, la question de la continuité est complexe. Si Colli insiste sur une filiation directe entre la sagesse archaïque et la philosophie, d'autres théoriciens soulignent que la philosophie marque tout de même une rupture significative avec ces traditions. Platon, par exemple, tout en étant profondément influencé par les mythes et les mystères, développe une méthode dialectique qui vise à dépasser le monde sensible et symbolique pour atteindre un domaine de vérité plus abstrait et universel. Chez Aristote, cette rupture est encore plus nette, avec une tentative de systématiser la connaissance et de l'ancrer dans l'observation empirique et la logique.

Plutôt que de parler d'une pure continuité, il semble plus juste d'envisager la naissance de la philosophie comme un moment de transformation, où la sagesse archaïque est réinterprétée, reformulée et parfois rejetée. Les premiers philosophes sont effectivement imprégnés de l'intuition et des mystères de leurs prédécesseurs, mais ils cherchent aussi à s'en détacher pour construire un savoir plus explicite et universel. En cela, la philosophie naissante oscille entre fidélité aux traditions mystiques et émancipation progressive vers une rationalité qui deviendra prédominante avec Platon et Aristote.

4. L'émergence de la pensée rationnelle en Grèce antique

La transition du mythe à la pensée rationnelle marque un moment fondamental dans l'histoire intellectuelle de la Grèce ancienne. Au cœur de cette transformation se trouvent les premiers philosophes, appelés présocratiques¹, qui, dès le VI^e siècle avant J.-C., commencent à remettre en question les récits mythologiques traditionnels. Les mythes, bien qu'ils offrent une explication du monde fondée sur des récits divins et surnaturels, laissent progressivement place à une recherche plus systématique et rationnelle de la vérité. Les présocratiques, comme Thalès, Anaximandre et Héraclite, inaugurent une approche nouvelle en tentant de comprendre l'univers non plus par l'intervention des dieux, mais par des principes naturels et des lois universelles. Cette démarche constitue le fondement de ce qui deviendra la philosophie, une quête de la connaissance qui repose sur la raison, l'observation et l'argumentation plutôt que sur la tradition et la foi.

Introduction aux présocratiques

Les premiers pas de la philosophie en Grèce ancienne, entre le VI^e et le V^e siècle avant J.-C., sont marqués par un groupe de penseurs qui, bien qu'hétérogène, partage une volonté commune de comprendre l'univers par des principes rationnels plutôt que par des récits mythologiques. Les premiers philosophes, notamment Thalès, Anaximandre, Héraclite et Pythagore, sont souvent considérés comme les pionniers de cette réflexion.

Thalès de Milet (vers 624-546 avant J.-C.) est généralement présenté comme le premier philosophe de l'histoire occidentale. En se détachant des explications divines, il propose que l'eau est l'élément fondamental à l'origine de toutes choses. Selon lui, tout dans la nature peut être réduit à cette substance unique, qu'il considère comme le principe de vie et de transformation. Par cette hypothèse, Thalès cherche à expliquer les phénomènes naturels de manière unifiée, une démarche inédite à l'époque.

Anaximandre, disciple de Thalès, va plus loin en introduisant l'idée de l'*apeiron*, un principe indéfini, illimité, qui serait à l'origine de l'univers. Contrairement à Thalès, Anaximandre rejette l'idée d'un élément unique et tangible. L'*apeiron* n'est ni eau, ni terre, ni feu, mais une force primordiale indéterminée qui permet la création et la destruction de tout ce qui existe. Cette conception abstraite marque une avancée dans l'abstraction philosophique, car elle cherche à saisir l'invisible derrière le monde visible.

Pythagore (vers 570-495 avant J.-C.), plus connu pour ses contributions aux mathématiques, voit dans les nombres l'essence de toute chose. Selon lui, l'harmonie et l'ordre du cosmos reposent sur des rapports numériques. Pythagore et ses disciples, les pythagoriciens, croient en une structure mathématique sous-jacente au monde, et dans ce cadre, les nombres deviennent non seulement un outil de mesure mais aussi des entités ayant une réalité propre. Cette vision combine rationalité et mysticisme, préfigurant des tendances métaphysiques qui seront développées plus tard.

Héraclite d'Éphèse (vers 535-475 avant J.-C.) est célèbre pour son idée du changement constant : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve ». Il introduit la notion de flux perpétuel (qu'on pourrait associer à l'idée de devenir) et d'unité des contraires, où les oppositions (le chaud et le froid, la vie et la mort) ne sont que des aspects d'une même réalité en mouvement. Héraclite souligne également

1

le rôle du *logos*, qu'il conçoit comme une loi universelle qui gouverne l'univers, accessible à la raison humaine.

Parménide d'Élée (vers 515-450 avant J.-C.) représente un tournant radical dans la philosophie présocratique avec son œuvre majeure, *De la nature*. Contrairement à Héraclite qui met l'accent sur le changement, Parménide affirme que le changement est une illusion. Selon lui, l'Être est unique, immuable et éternel. Il rejette l'idée que le monde puisse être en constante transformation, arguant que tout ce qui est doit nécessairement être, et ce qui n'est pas ne peut ni apparaître ni disparaître. Pour Parménide, la perception sensible est trompeuse, et seule la raison peut mener à la vérité. Il inaugure ainsi une réflexion profonde sur la métaphysique de l'être, influençant durablement la pensée philosophique grecque, notamment celle de Platon et d'Aristote.

Empédocle (vers 490-430 avant J.-C.), quant à lui, tente de concilier les idées de Parménide et Héraclite. Il propose que la réalité est composée de quatre éléments fondamentaux : la terre, l'eau, l'air et le feu. Ces éléments, éternels et indestructibles, se combinent sous l'influence de deux forces opposées : l'Amour (*philia*, qui unit) et la Haine (*neikos*, qui sépare). Selon Empédocle, le changement s'explique par les combinaisons et séparations successives de ces éléments sous l'action de ces deux forces cosmiques. Il cherche ainsi à préserver l'idée de changement tout en respectant le principe d'immuabilité des éléments eux-mêmes. Empédocle introduit également une pensée cyclique du temps, où l'univers oscille entre des périodes d'unité et de séparation.

Ces penseurs, tout en ayant des perspectives différentes, marquent le début d'une quête pour comprendre le monde en se détachant des récits mythiques. Ils posent ainsi les fondations de la philosophie comme une discipline rationnelle, tournée vers l'étude des principes fondamentaux de l'univers.

La rupture avec le mythe et l'apparition de la raison

Le passage du mythe à la raison est l'une des révolutions intellectuelles les plus marquantes de l'histoire de la pensée occidentale. Dans la Grèce archaïque, la compréhension du monde repose principalement sur les mythes, des récits symboliques où les dieux, héros et forces surnaturelles expliquent l'origine du cosmos, les phénomènes naturels, et la place de l'homme dans l'univers. Par exemple, Hésiode, avec sa *Théogonie*, illustre parfaitement cette approche : il raconte la création du monde et l'organisation des forces naturelles à travers des généalogies divines et des luttes de pouvoir entre dieux. Le mythe sert ici non seulement de récit explicatif mais aussi de cadre moral et culturel, offrant des explications rassurantes face aux mystères de la nature.

À partir du VI^e siècle avant J.-C., un changement profond s'opère, façonné par les philosophes présocratiques. Ce changement consiste à remettre en question la vision mythologique du monde et à inaugurer une réflexion fondée sur l'observation, la raison, et la logique. Ce processus de rationalisation du monde marque une rupture avec la tradition mythologique, qui repose sur des récits non vérifiables, et met l'accent sur une quête de la vérité à travers la connaissance des principes naturels.

Les philosophes présocratiques ne cherchent plus à comprendre le monde à travers des récits mythologiques où des dieux capricieux expliquent les phénomènes naturels. Avec cette approche rationnelle, les présocratiques inaugurent également le recours à la logique comme méthode pour atteindre la vérité. Parménide, par exemple, insiste sur la distinction entre l'apparence (ce que nous

percevons par les sens) et la réalité (ce que nous atteignons par la pensée). Selon lui, la pensée rationnelle nous révèle que l'Être est immuable, tandis que nos sens nous trompent en nous faisant croire au changement. Ce type de raisonnement marque l'émergence de l'argumentation philosophique, où l'on cherche à démontrer la vérité par des arguments logiques plutôt que par des récits traditionnels.

Alors que le mythe attribuait souvent les phénomènes naturels à la volonté des dieux, les présocratiques cherchent à découvrir des causes naturelles sous-jacentes à ces phénomènes. Ces explications ne se basent plus sur l'intervention divine, mais sur des principes universels observables. La rupture avec le mythe implique également une nouvelle manière de concevoir le divin. Alors que dans les mythes, les dieux sont omniprésents et gouvernent directement le monde naturel, les présocratiques tendent à dissocier le divin du fonctionnement du cosmos. Bien que certains, comme Pythagore, conservent une dimension mystique à travers l'idée que le cosmos est harmonieux et ordonné selon des lois mathématiques, le divin n'intervient plus directement dans les affaires humaines ou les phénomènes naturels. Il devient une force abstraite, presque impersonnelle.

La rupture avec le mythe au profit de la raison marque l'avènement d'une pensée systématique et logique, qui cherche à comprendre le monde à partir de principes naturels et non plus de récits symboliques. Les présocratiques ouvrent la voie à une nouvelle méthode d'investigation, où l'argumentation rationnelle et la recherche des causes premières remplacent l'imaginaire mythologique, jetant ainsi les bases de la philosophie et des sciences occidentales.

Lecture comparée des mythes et des textes présocratiques

La transition entre les récits mythiques et les premières tentatives d'explications philosophiques rationnelles est témoinnée par les différents types de discours qui nous sont parvenus : d'un côté, les récits mythologiques, de l'autre, les traités ou poèmes philosophiques des présocratiques. Comparer ces deux types de discours permet de mieux comprendre comment les présocratiques ont rompu avec l'imaginaire mythologique pour construire un nouveau mode de pensée.

En comparant ces textes philosophiques avec des récits mythiques tels que ceux de la *Théogonie* ou de l'*Illiade* d'Homère, on peut constater un glissement radical de paradigme. Dans le mythe, les forces de la nature sont personnifiées : Gaïa, Ouranos, Zeus et les autres dieux représentent les éléments et les phénomènes cosmiques. Les relations entre ces figures divines expliquent le monde dans un cadre anthropomorphe.

Les présocratiques, quant à eux, évacuent progressivement les dieux pour s'intéresser à des principes abstraits. Le cosmos n'est plus perçu comme une arène où s'affrontent des puissances divines, mais comme un tout ordonné régi par des lois naturelles. La démarche se veut aussi méthodologique : les présocratiques utilisent la raison pour élaborer des théories, plutôt que de s'appuyer sur la transmission orale de récits sacrés. Par exemple, Parménide s'appuie sur une logique rigoureuse pour démontrer l'immuabilité de l'Être, tandis qu'Empédocle tente de comprendre la formation du monde à partir de la combinaison et de la séparation d'éléments, gouvernés par des forces naturelles, non plus divines.

L'étude comparée de ces textes montre clairement la rupture entre la vision mythologique du monde et l'émergence de la pensée rationnelle. Alors que les mythes offraient des récits symboliques enracinés dans la culture et les croyances religieuses, les présocratiques développent une pensée plus abstraite et rationnelle, fondée sur l'observation et la logique. Cette comparaison permet de saisir la profondeur du

changement intellectuel qui s'opère dans la Grèce antique, alors que la philosophie commence à s'émanciper des formes traditionnelles de narration pour devenir une recherche autonome de la vérité, reposant sur des arguments et des principes universels.

Les récits mythiques

Les mythes grecs, tels que ceux retrouvés dans la *Théogonie* d'Hésiode, offrent une cosmogonie fondée sur l'action des dieux et des forces surnaturelles. Dans cet ouvrage, Hésiode décrit la naissance de l'univers et des dieux, ainsi que l'ordre du monde imposé par Zeus après sa victoire sur les Titans. Par exemple, il raconte la naissance de Gaïa (la Terre), Ouranos (le Ciel), et les combats épiques qui mènent à la domination des Olympiens. Le monde naturel, dans cette vision, est indissociable des volontés et luttes divines.

Le mythe fonctionne ici comme une explication allégorique : la foudre de Zeus symbolise le pouvoir, l'ordre cosmique et la justice. L'enchaînement des générations divines reflète l'idée d'un ordre instable, mais finalement régi par une autorité suprême. Ces récits sont à la fois des tentatives pour répondre aux grandes questions sur l'origine de l'univers, mais aussi des cadres moraux et culturels qui structurent la société.

Les textes présocratiques

Face à ces explications mythiques, les présocratiques tentent d'apporter des réponses reposant sur des principes plus universels, basés sur l'observation et la réflexion. Pour illustrer cette rupture, analysons quelques fragments des présocratiques :

- Thalès de Milet. Bien que peu de ses écrits nous soient parvenus, Aristote nous rapporte que Thalès considérait l'eau comme le principe fondamental (*archè*) de toutes choses. Cette idée se trouve dans *Métaphysique* (I, 3), où Aristote écrit : « Thalès dit que le principe de toutes choses est l'eau ». Contrairement à Hésiode, qui attribue la création à des entités divines, Thalès propose une explication basée sur un élément naturel et universellement présent. Son approche n'implique pas d'intervention divine directe, mais repose sur l'observation de la nature, marquant ainsi une première tentative de comprendre le monde par des lois physiques.
- Anaximandre. Dans un fragment conservé par Simplicius, Anaximandre propose que l'origine de toutes choses n'est pas un élément tangible comme l'eau, mais un principe abstrait et infini, l'*apeiron*. Anaximandre ne recourt plus aux dieux pour expliquer la genèse de l'univers, mais à une force illimitée et indéterminée. Ce fragment, cité par Simplicius dans sa *Physique*, montre comment Anaximandre tente de dépasser l'explication matérielle de Thalès pour en proposer une plus complexe, qui anticipe les concepts de forces abstraites qui régissent le cosmos.
- Parménide. Le poème de Parménide, intitulé *Sur la nature* (*Peri Physeos*), représente un véritable manifeste en faveur de la raison et de l'argumentation logique. Parménide critique violemment la croyance en le changement, soutenant que la réalité est immuable et que les apparences sont trompeuses. Dans ce texte, il oppose deux voies de recherche : la voie de la vérité (*aletheia*), accessible par la raison, et la voie de l'opinion (*doxa*), qui repose sur les sensations et conduit à l'erreur. Cette distinction est fondamentale : tandis que le mythe offre des explications basées

sur des perceptions sensibles et des récits symboliques, Parménide valorise l'intelligence et la réflexion comme seuls moyens d'accéder à la vérité.

- Empédocle. Dans son poème, les *Purifications* (cité par Aristote dans *Métaphysique*, I, 4), Empédocle introduit une théorie des quatre éléments (terre, air, feu, eau) combinés et séparés par deux forces opposées, l'Amour et la Haine. Là encore, nous voyons une tentative de concilier des observations physiques (les éléments naturels) avec une explication plus rationnelle du changement, fondée non sur des interventions divines mais sur des forces abstraites agissant sur la matière.

Les fragments d'Héraclite

En ce qui concerne Héraclite, il est important de se concentrer sur sa conception du *logos* et sa vision du changement perpétuel, qui contrastent fortement avec la fixité des récits mythologiques. Héraclite d'Éphèse est l'un des présocratiques les plus célèbres pour son affirmation que le monde est en perpétuel changement. L'un de ses fragments les plus connus est : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve » (*fr. 12 DK*). Cette fragment illustre parfaitement sa vision d'un univers en mouvement constant, où les oppositions, comme la vie et la mort, le chaud et le froid, sont des aspects inséparables de la réalité. Héraclite décrit cette transformation permanente comme un équilibre dynamique, gouverné par une raison universelle, le *logos*. Le *logos* est un principe rationnel qui régit le changement de manière harmonieuse, même si la plupart des hommes ne le comprennent pas.

Dans les mythes grecs, le monde est également changeant, mais ce changement est souvent attribué à l'intervention des dieux. Par exemple, dans la *Théogonie* d'Hésiode, le chaos initial est structuré par les dieux, avec des luttes qui reflètent les désordres naturels et cosmiques. Cependant, ce changement est généralement présenté comme une suite d'événements ponctuels et irréguliers, souvent liés à des caprices divins ou à des conflits. En revanche, chez Héraclite, le changement est continu, inhérent à la structure même du cosmos, et non lié à des événements isolés. Alors que les dieux dans les mythes manipulent les forces de la nature selon leur propre volonté, Héraclite voit le *logos* comme une force impersonnelle et rationnelle qui régule le flux incessant des transformations. Il y a une cohérence dans le mouvement de l'univers, une « sagesse » (*sophia*) inhérente à ce changement, accessible par la raison humaine, ce qui marque une différence fondamentale avec les explications anthropomorphiques et narratives des mythes.

Dans le fragment 53 (*fr. 53 DK*), Héraclite affirme que « Polèmos (le conflit) est le père de toutes choses », mettant en lumière son idée de l'unité des contraires. Là où les mythes grecs représentent souvent des conflits entre dieux comme un reflet du chaos dans le monde, Héraclite soutient que la lutte et la tension entre les opposés (jour/nuit, chaud/froid) ne sont pas chaotiques, mais plutôt nécessaires pour maintenir l'ordre du monde. C'est un processus logique et naturel, où chaque opposé participe à l'équilibre général de l'univers, sous l'influence du *logos*.

Les fragments de Héraclite, bien que souvent énigmatiques et fragmentaires, fournissent des aperçus essentiels de sa pensée. Voici deux exemples :

- Fragment 1 [DK] : « Ce *logos* existe de toute éternité, mais les hommes ne le comprennent pas, ni avant qu'ils l'aient entendu, ni après ». Ce fragment montre que, pour Héraclite, le *logos* est une

loi universelle accessible à l'intellect, en opposition avec les mythes, qui étaient principalement transmis de manière traditionnelle et n'invitaient pas à l'examen rationnel.

- Fragment 50 [DK] : « Écouter, ce n'est pas moi, mais le *logos* que vous devez entendre... ». Ce texte montre l'importance du *logos* comme principe universel et rationnel, qui guide le comportement de la nature, contrairement aux caprices et actions divines des récits mythiques.

Avec Héraclite, on observe une évolution vers une compréhension plus systématique et rationnelle du cosmos. Héraclite ne nie pas le changement — bien au contraire, il l'élève en principe fondamental de l'univers — mais il en cherche l'ordre sous-jacent, ce que les récits mythiques ne faisaient pas. Tandis que les mythes offraient des récits symboliques et divins pour expliquer les phénomènes du monde, Héraclite introduit une explication fondée sur la raison et le *logos*, une loi universelle qui régit le changement perpétuel.

5. Mythe et philosophie dans les dialogues de Platon

Dans l'œuvre de Platon, le mythe occupe une place importante, à la fois comme véhicule d'idées philosophiques et comme mode d'exposition pédagogique. Au lieu d'opposer mythe et raison, Platon utilise le mythe comme un outil pour explorer des concepts difficiles à exprimer par le seul raisonnement discursif. Le recours aux mythes dans des dialogues comme la *République* ou le *Phédon* permet d'articuler des idées complexes, telles que la structure de l'âme ou les réalités métaphysiques, que l'argumentation rationnelle ne peut pleinement saisir. L'usage du mythe ne vise pas à tromper, mais à orienter l'intelligence vers des vérités profondes, conformément à ce qu'on peut appeler « le bon usage du discours faux »². Cette dualité entre mythe et logos est donc fondamentale pour comprendre la méthode dialectique platonicienne.

Le mythe comme outil pédagogique et philosophique

Les dialogues platoniciens regorgent de mythes qui sont utilisés de manière stratégique pour illustrer des concepts abstraits. L'allégorie de la caverne, dans la *République* [livre VII], est sans doute l'un des récits les plus célèbres. Il présente une allégorie de l'ignorance humaine et du cheminement vers la connaissance véritable, par la sortie progressive de la caverne des illusions sensibles pour accéder à la lumière de la vérité et de l'intelligible. De manière similaire, le mythe d'Er [*République*, livre X] raconte le voyage post-mortem d'un guerrier, Er, qui revient pour témoigner de l'au-delà et des choix d'incarnation des âmes, illustrant ainsi la conception platonicienne de l'immortalité de l'âme et de la justice cosmique. Ces mythes, loin d'être de simples fables, sont des instruments pour représenter l'invisible et l'inintelligible, notamment dans les domaines de la métaphysique et de l'éthique, là où l'argument rationnel ne suffit pas toujours à convaincre ou à éclairer.

Platon n'utilise pas le mythe pour fuir le raisonnement, mais comme un outil pédagogique qui facilite la compréhension des idées abstraites, surtout auprès de ceux qui n'ont pas encore atteint la maîtrise de la dialectique. Le récit mythique offre une forme plus accessible, une image vivante, permettant de capter des vérités difficiles à saisir par l'intellect seul. C'est le cas dans le *Phèdre* [246a-249e] où le mythe de l'attelage ailé représente symboliquement le combat entre les différentes parties de l'âme, mêlant émotion et raisonnement. Platon intègre ses mythes à ses dialogues, dans des moments clés où l'argument logique a atteint ses limites, pour ouvrir des perspectives d'une autre nature, plus intuitive.

C'est par sa fonction pédagogique que le mythe permet à Platon d'ouvrir un espace de réflexion où l'esprit peut se projeter au-delà de ce que la raison immédiate permet d'atteindre. Le discours est « faux », dans le sens que s'il n'est pas littéralement vrai, il n'en est pas moins porteur d'une vérité philosophique profonde. En cela, il joue un rôle fondamental dans l'initiation à la pensée philosophique.

L'articulation entre mythe et raison dans la pensée platonicienne

Chez Platon, le rapport entre mythe et raison n'est pas antagoniste, mais dialectique. Le mythe sert à exprimer ce que le *logos* (le discours rationnel) ne peut pas toujours atteindre directement. Cette complémentarité est particulièrement visible dans le dialogue du *Phèdre*, où Platon discute à la fois de la

2 J.-F. Pradeau, *Lire Platon*, Paris, PUF, 2014, p. 77-83.

nature du discours rationnel et introduit des récits mythiques pour exprimer des idées inaccessible au raisonnement analytique. L'usage du mythe montre les limites du logos tout en ne l'abandonnant jamais complètement. Platon met ainsi en place une véritable articulation entre *mythos* et *logos*, où le mythe est subordonné à la raison mais nécessaire pour la dépasser dans certaines sphères, comme celles de l'immortalité ou de l'origine du monde. Dans ce sens, le mythe prépare le terrain pour une compréhension rationnelle plus profonde, invitant à la réflexion philosophique plutôt qu'à une adhésion aveugle. En fait, le discours faux, dont Platon fait un bon usage, n'est pas une simple manipulation rhétorique, mais une nécessité philosophique pour Platon. Le mythe, bien que fictif, devient un instrument de vérité lorsqu'il est mis au service du logos, révélant ainsi la sagesse cachée derrière le « faux ».

Quelques mythes platoniciens dans le détail

Dans ses récits, Platon ne prétend pas offrir des vérités littérales, mais plutôt des représentations symboliques, des « discours faux » qui sont cependant porteurs d'une vérité philosophique plus profonde. Le mythe, bien qu'il relève du domaine du faux (dans le sens où il ne décrit pas un événement réellement survenu), permet d'exprimer des vérités que la raison discursive ne peut pas toujours rendre pleinement intelligibles. Parmi les mythes les plus emblématiques, en voici quelques-uns :

Le mythe de la caverne [République, VII, 514a-520a]

L'allégorie de la caverne est sans doute le mythe platonicien le plus célèbre et l'un des plus étudiés. Il illustre la condition humaine par rapport à la connaissance. Dans cette allégorie, des prisonniers sont enchaînés dans une caverne, ne voyant que des ombres projetées sur un mur par des objets réels qu'ils ne peuvent percevoir directement. Ces ombres représentent les illusions et les fausses croyances auxquelles les hommes sont soumis dans leur quotidien. La libération d'un prisonnier symbolise le passage progressif de l'âme vers la connaissance, depuis l'observation des apparences sensibles jusqu'à la contemplation des vérités intelligibles, culminant avec la vision du Soleil, métaphore de l'idée du Bien, source de toute vérité et de toute réalité dans le monde intelligible.

Ce mythe met en scène une transition entre les niveaux de réalité (sensible et intelligible) et de connaissance (*doxa* et *épistémè*). Il est utilisé par Platon pour justifier l'éducation philosophique comme une ascension vers la vérité, un processus long et difficile, mais nécessaire pour atteindre la sagesse et gouverner de façon juste.

Le mythe d'Er [République, X, 614b-621d]

Le mythe d'Er traite de la question de l'immortalité de l'âme et du destin post-mortem. Er, un guerrier mort sur le champ de bataille, revient à la vie après avoir été témoin des événements de l'au-delà. Dans son récit, il décrit le processus de réincarnation, les châtements infligés aux âmes injustes et les récompenses pour celles qui ont vécu de manière vertueuse. Les âmes choisissent leurs futures vies en fonction des leçons qu'elles ont tirées de leurs existences précédentes.

Ce mythe a pour fonction d'incarner la justice cosmique et morale, assurant que les âmes reçoivent une juste rétribution après la mort en fonction de leur comportement durant la vie. Platon s'en sert pour

renforcer son argument en faveur de la vertu et de la justice, tout en proposant une vision optimiste de l'avenir de l'âme immortelle.

Le mythe de l'attelage ailé [Phèdre, 246a-249d]

Dans *Phèdre*, Platon emploie le mythe de l'attelage ailé pour symboliser la structure de l'âme humaine. L'âme est comparée à un char tiré par deux chevaux : l'un noble, représentant la part rationnelle et vertueuse de l'âme, et l'autre fougueux et désordonné, symbolisant les désirs irrationnels et passionnels. Le cocher, image de la raison, lutte pour diriger l'attelage vers les hauteurs de la vérité et du Bien, mais doit constamment gérer la tension entre les deux chevaux. Ce mythe exprime de manière imagée la tension intérieure de l'âme humaine, partagée entre ses désirs charnels et son aspiration à s'élever vers les vérités supérieures.

Platon se sert de ce récit pour explorer la nature de l'amour, en particulier l'amour philosophique, qui aspire à la contemplation des idées, en contrastant avec les formes plus terrestres et passionnelles de l'amour.

Le mythe de l'anneau de Gygès [République, II, 359d-360b]

Gygès, un berger, découvre un jour un anneau d'or dans une tombe après qu'un tremblement de terre ait révélé l'entrée d'une caverne. En ajustant cet anneau, il découvre qu'il lui permet de devenir invisible à volonté. Grâce à ce pouvoir, Gygès commet des actions injustes sans jamais être puni : il séduit la reine, tue le roi et prend le pouvoir. L'anneau donne à Gygès une impunité totale, lui permettant d'échapper aux conséquences de ses actes.

Le mythe sert à illustrer l'argument de Glaucon selon lequel personne n'est juste par nature, mais seulement par nécessité. Si un homme pouvait agir injustement sans craindre la punition, comme c'est le cas avec l'anneau de Gygès, il choisirait l'injustice plutôt que la justice. Selon cette hypothèse, les hommes ne respecteraient les lois et ne seraient justes que par contrainte, et non par amour de la justice elle-même. Glaucon en conclut que si quelqu'un, même le plus juste des hommes, possédait un tel anneau, il agirait de manière injuste. L'anneau devient ainsi un test moral : si la justice n'est respectée que par peur des sanctions, peut-on encore dire que quelqu'un est réellement juste ? Ce mythe interroge la nature profonde de l'homme et la sincérité de son attachement à la justice.

Face à ce défi, Socrate ne conteste pas directement l'histoire de Gygès, mais se propose de montrer que la justice est précieuse en elle-même, indépendamment des récompenses ou des punitions. Pour Socrate, être juste rend l'âme harmonieuse et heureuse, tandis que l'injustice plonge l'individu dans le désordre et l'insatisfaction, même si elle reste impunie. Le mythe de l'anneau de Gygès permet ainsi à Platon d'explorer l'une des grandes questions éthiques de la *République* : est-il plus avantageux d'être juste ou injuste ? Glaucon, par son récit, pousse Socrate à développer une défense de la justice, non pas seulement en fonction de ses conséquences externes, mais en tant que bien intrinsèque. Cela mènera à l'élaboration de la théorie platonicienne de l'âme, dans laquelle la justice est vue comme l'harmonie entre ses différentes parties (raison, esprit et désirs).

Le mythe de Theuth et de l'invention de l'écriture [Phèdre, 274c-277a]

Dans ce mythe, Theuth, un dieu égyptien, inventeur de nombreuses disciplines (comme l'arithmétique, la géométrie, et surtout l'écriture), présente ses inventions au roi Thamous, souverain de l'Égypte, pour

les lui soumettre. Lorsqu'il en vient à parler de l'écriture, Theuth affirme qu'elle est un remède pour la mémoire et une source de sagesse. Cependant, le roi Thamous exprime des réserves quant à cette invention, et critique sévèrement l'idée selon laquelle l'écriture serait bénéfique pour la mémoire. Thamous fait valoir que l'écriture, loin d'être un remède pour la mémoire, affaiblit celle-ci. Les gens, dit-il, cesseront d'utiliser leur mémoire naturelle, se reposant sur des signes extérieurs, et ne retiendront rien eux-mêmes. De plus, l'écriture, selon lui, ne produit qu'une apparence de sagesse, car les personnes pourront lire des choses sans véritablement les comprendre. Les écrits ne peuvent pas se défendre, ni répondre aux questions que l'on pose, contrairement à la parole vivante, qui permet une interaction dialectique.

À travers ce mythe, Platon exprime un certain scepticisme à l'égard de l'écriture, qu'il voit comme un outil imparfait pour la transmission du savoir philosophique. La connaissance véritable, pour lui, ne peut se transmettre de manière statique, comme le permet l'écriture. La dialectique, c'est-à-dire l'échange vivant entre maître et disciple, est préférable, car elle permet l'élaboration progressive de la vérité à travers le dialogue. L'écriture, par contre, fige la pensée dans des mots immuables et offre une sagesse apparente plutôt qu'une compréhension profonde. Selon Socrate, les écrits ne peuvent ni répondre aux objections ni clarifier des ambiguïtés. L'écrit devient un discours « mort » : il ne possède ni la vivacité, ni l'interactivité de la parole vivante. Dans ce contexte, Platon préfère donc l'oralité, car le véritable savoir se forge dans l'interaction directe, où les idées peuvent être discutées, clarifiées, et réexaminées à travers un processus dynamique de questionnement et de réponse.

Le mythe de Theuth permet également à Platon de poser la question de la relation entre mémoire et savoir. Thamous critique l'écriture en affirmant qu'elle affaiblit la mémoire et donc l'apprentissage véritable. En effet, pour Platon, la mémoire joue un rôle crucial dans l'acquisition de la connaissance. Le philosophe doit non seulement comprendre des idées, mais les intégrer profondément en les retenant par un processus actif de remémoration. Se fier à l'écriture comme support externe risque de détourner l'esprit de cette activité essentielle, rendant les lecteurs « oublieux » et incapables de véritablement comprendre.

Le mythe de la transmigration des âmes [Phédon, 108e-114d]

Ce mythe est raconté par Socrate peu avant sa mort, dans un dialogue qui explore la question de l'âme, de la mort et du destin ultime des êtres humains. Platon utilise ce mythe pour illustrer non seulement l'immortalité de l'âme, mais aussi la justice divine qui règle le destin des âmes après la mort.

Dans le *Phédon*, Socrate, condamné à mort, dialogue avec ses disciples sur la nature de l'âme et son sort après la mort. Socrate présente plusieurs arguments pour prouver que l'âme est immortelle, et pour conforter ses amis dans l'idée que la mort n'est pas à craindre. C'est à la fin de cette discussion que Socrate présente un mythe eschatologique, décrivant le voyage des âmes après la mort et leur réincarnation, selon une perspective cosmique et morale. Selon ce mythe, après la mort, les âmes ne sont pas détruites mais se dirigent vers différents lieux, en fonction de leur degré de vertu ou d'imperfection durant leur vie terrestre. Platon décrit l'âme comme étant jugée par des divinités, et sa destination dépend de son degré de purification :

1. Les âmes justes et vertueuses se rendent dans un lieu bienheureux, comme l'île des Bienheureux, où elles jouissent d'un bonheur éternel. Ces âmes ont su mener une vie conforme à la justice, et elles sont récompensées par une existence agréable dans l'au-delà.

2. Les âmes injustes ou corrompues sont envoyées dans des régions souterraines où elles subissent des châtiments proportionnés à leurs fautes. Elles doivent expier leurs péchés avant de pouvoir réintégrer un cycle de réincarnation. Certains subiront de lourdes peines pendant une durée prolongée en fonction de la gravité de leurs actions.
3. La purification des âmes : Les âmes qui n'ont pas été suffisamment vertueuses, mais qui ne sont pas profondément corrompues, peuvent avoir une seconde chance après une période de purification. Elles sont réincarnées dans des corps appropriés, leur nouvelle existence étant déterminée par leurs actions passées. C'est un processus de transmigration, où l'âme revient dans le monde physique, dans un corps humain ou même animal, jusqu'à ce qu'elle ait atteint un degré suffisant de perfection pour mériter l'immortalité.

Ce mythe, comme celui d'Er dans la *République*, met en avant l'idée que la justice divine régule le sort des âmes après la mort. Pour Platon, il existe une correspondance entre la vertu d'une personne dans sa vie terrestre et son destin dans l'au-delà. L'âme humaine doit, par le biais de ses réincarnations successives, se purifier et progresser vers un état de perfection. La vie terrestre est donc une épreuve morale dans laquelle l'âme forge son destin, et les conséquences de cette vie ne se limitent pas à son existence immédiate, mais se répercutent dans ses futures incarnations.

Dans le *Phédon*, ce mythe a une fonction pédagogique et consolatrice. À ce stade du dialogue, Socrate s'apprête à mourir, et ce mythe permet à ses amis de se rassurer sur le sort de leur maître et de toute âme vertueuse. Il symbolise aussi l'importance de la philosophie comme moyen de purification de l'âme. En pratiquant la philosophie, en cherchant la vérité, en rejetant les désirs corporels et en s'élevant vers les idées intelligibles, l'âme peut espérer échapper au cycle des réincarnations et atteindre un état d'immortalité bienheureuse. L'objectif de Socrate est d'enseigner que la mort n'est pas une fin à craindre, mais une transition vers un autre état, où la justice cosmique veille sur le sort des âmes, en fonction de la manière dont elles ont vécu. Le mythe de la transmigration des âmes soutient l'idée que la philosophie et la vertu permettent à l'âme d'accéder à une forme supérieure de vie après la mort.

6. Les traditions philosophiques non occidentales

Objectif : Comparer les traditions orales philosophiques dans différentes cultures.

Contenus :

- Exploration des traditions orales en Inde (Upanishads, Jaina Sutras) et en Chine (Confucius, Laozi).
- Étude des similitudes et différences dans la manière dont le mythe et la philosophie coexistent et se développent.
- Analyse de la transmission orale des enseignements philosophiques.

Bibliographie

- Giorgio Colli, *La sagesse grecque*, 3 vol., tr. P. Farazzi, Paris, Éditions de l'Éclat, 1997.
- Giorgio Colli, *La naissance de la philosophie*, tr. P. Farazzi, Paris, Éditions de l'Éclat, 2004.
- Marcel Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, François Maspero, 1967.
- Jeanne Hersch, *L'étonnement philosophique*, Paris, Gallimard, 1993.
- Hésiode, *Théogonie*, éd. bilingue, texte établi et traduit par P. Mazon, Paris, Les Belles Lettres, 2008.
- Platon, *République*
- Platon, *Phèdre*
- Platon, *Phédon*
- Jean-François Pradeau, *Lire Platon*, Paris, PUF, 2014.
- Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962.

