

Publié dans Le langage. Actes du XIIIe Congrès des Sociétés
de philosophie de langue française II, 181-199, 1966,
source qui doit être utilisée pour toute référence à ce travail

DISCUSSION GÉNÉRALE

Lundi 5 septembre 1966 — 15 heures
Aula de l'Université de Genève

Président : M^{gr} Louis de RAEYMAEKER,
Prorecteur de l'Université catholique de Louvain
et Président honoraire de l'Institut supérieur de Philosophie
de cette Université

DISCUSSION GÉNÉRALE

M^{gr} de Raeymaeker. — La discussion générale porte sur la conférence de M. Eliade, sur la cinquième table ronde et sur les divers thèmes abordés par le congrès.

M. Rudhart. — Mes remarques se rattacheront à la conférence de M. Eliade et, indirectement, à l'intervention de M^{lle} Ramnoux. En réponse à M. Eliade, je voudrais souligner l'intérêt d'une étude de la mythologie grecque pour comprendre le fait mythique. Il ne s'agit pas, bien sûr, de négliger l'apport de l'anthropologie ni celui des comparaisons établies par la phénoménologie des religions mais, en s'attachant avec prédilection à des religions « primitives », celle-ci ne s'orientelle pas dans une voie trop étroite ?

La mythologie grecque se trouve, comme l'a dit M^{lle} Ramnoux, dans une situation particulière, or cette situation lui confère une valeur exceptionnellement significative. Il y a quelque illusion à croire que le simple, le pur, le significatif se trouve dans le plus ancien ou le plus primitif. L'évolution de la philosophie nous montre que, tout d'abord liées dans un ensemble mal différencié, la physique, les diverses sciences, la philosophie elle-même se dissocient au cours du temps. Ce n'est pas dans la confusion primitive que l'on saisira le plus clairement l'essence du biologique ou du physique, par exemple, c'est au contraire au terme de l'évolution, lorsque physique et biologie deviennent parfaitement distinctes. Il en va de même pour la mythologie. Je ne pense pas que la pensée évolue du mythos au logos : mythe et raison sont toujours coexistants mais leur coexistence est d'abord confuse. Nous assistons en Grèce — et c'est là l'intérêt de cette période — à leur dissociation. La réflexion grecque prend conscience à la fois de l'originalité, de la spécificité des démarches rationnelles (on a bien étudié ce premier événement) et de l'originalité, de la spécificité des démarches mythiques (on a moins bien étudié ce second processus). Une telle dissociation nous permet de saisir le mythe dans un état plus pur qu'il ne se montre dans les civilisations primitives.

L'étude des décodages dont a parlé M^{lle} Ramnoux revêt de ce point de vue un très grand intérêt. C'est dès la première apparition d'une réflexion conceptuelle, et dès les premières critiques des traditions religieuses, qu'apparaît aussi la tentative, chez Théagène de Rhégium, de transcrire le mythe dans un langage conceptuel. L'étude de telles traductions (qui se poursuivent à travers toute l'Antiquité) nous conduit à deux constatations importantes :

- 1° Les auteurs fournissent d'un même mythe plusieurs traductions différentes, montrant bien qu'aucune d'entre elles n'est exhaustive à leurs yeux.
- 2° Ils continuent d'utiliser le mythe une fois qu'ils l'ont traduit, montrant que le mythe conserve pour eux une fonction différente de celle de l'exposé discursif. Celui-ci ne se substitue pas au mythe, il l'éclaire : la raison aide à penser mythiquement.

C'est au cours de cette évolution que l'on pourrait, guidé par des hommes qui savent utiliser à la fois mythe et raison et qui les confrontent, tenter de reconnaître ce qui fait la spécificité de la pensée mythique.

Ce n'est pas le triomphe de la raison qui a détruit le mythe ; il survit pendant près de mille ans à la découverte par la pensée rationnelle de ses propres lois ; c'est le triomphe du Christianisme, dont la polémique a cru le mythe solidaire des religions païennes.

J'ai dit mythe et raison pour simplifier ; en fait, je m'oppose à cette dichotomie. Je crois qu'il vaut mieux considérer le mythe lui-même comme une forme de la raison ; je rappelle à ce sujet que les mythes sacrés de la Grèce sont appelés *hieroi logoi*.

M. Eliade. — Je suis d'accord avec mon collègue. Bien entendu, on ne peut pas négliger la mythologie grecque. Elle est très importante, mais elle l'est surtout pour l'histoire de l'esprit occidental, pour nous comprendre nous-mêmes, pour comprendre nos méthodes, notre herméneutique.

Mon problème est le suivant. Si vous n'étudiez pas le mythe mélanésien et si vous étudiez le mythe grec, vous comprenez le mythe grec, mais vous ne comprenez pas le mythe mélanésien. Si vous étudiez le mythe mélanésien, vous comprenez le mythe grec, car vous y trouvez immédiatement sa préhistoire. Le mythe de Prométhée, par exemple, est en Grèce déjà dégradé ; on le comprendra si l'on reconstruit l'histoire du sacrifice en étudiant les peuples chasseurs de l'Asie centrale. Chez les peuples chasseurs, lorsqu'on sacrifie aux dieux célestes, on leur offre les os et la graisse ; cette offrande est par excellence celle qui convient au dieu suprême céleste. Or, le sens de ce rite a été oublié dans le monde hellénique, et le mythe grec nous montre un Prométhée puni par Zeus, justement parce qu'il a fait cette offrande dont on ne comprend plus la valeur originelle. Je crois imprudent de commencer avec le mythe grec, mais il faut y revenir bien entendu.

M. Rochedieu. — Vous avez insisté, M. Eliade, sur le fait que le mythe doit être compris sous sa forme vivante et que souvent la situation de l'Occident nous a contraint de le présenter sous la forme d'une pièce de musée. Vous avez dit qu'il doit être encadré dans son rituel et dans les rites qui l'accompagnent. Je me demande s'il ne faut pas ajouter peut-être un élément et parler du cadre social. A l'appui de cette suggestion je citerai deux exemples. Il y a quelques années, à l'occasion d'un congrès, j'ai assisté à une danse sacrée de villageois du Yamato et, dans cette ambiance, dans ce milieu, nous nous sommes aperçus que, très vite, pour les villageois qui dansaient cette danse du VIII^e siècle, le public n'existait plus. Au bout de dix à quinze minutes, le public international, appartenant à toutes les religions possibles, était saisi lui-même par le mythe. Le cadre social a une puissance de suggestion extraordinaire. Second exemple : Vous savez que lorsque l'Inde a commencé sa politique comme Etat libre, elle s'est trouvée en face d'un problème que le Parlement a jugé insoluble : celui de la redistribution des terres. A ce moment-là, un homme, Vinoba Bhave, en allant de village en village après avoir vendu ses biens et faisant chaque matin une méditation publique, a obtenu en neuf ans un peu moins de deux millions d'hectares de terre cultivable. J'ai eu l'occasion de parler de cela avec un membre de la première famille qui a répondu à son appel, et j'ai pu me convaincre de ce que, pour les Hindous eux-mêmes, la chose était possible seulement parce que l'on se trouvait sur le terrain mythique : le mythe du saint. Toute la population retrouvait immédiatement dans cet homme un arché-type ancien, plus aucune question rationnelle ne se posait, et il allait de soi en quelque sorte que l'on répondît à l'appel.

Vous avez parlé également ce matin de cette unification, de ce retour à l'unité primordiale. Je vous pose la question : est-ce que cette recherche de l'unité primordiale ne se trouve pas également sur le plan de la psychologie individuelle de celui qui est saisi par le mythe ? L'être humain est partout déchiré intérieurement. Toutes les psychothérapies s'efforcent de rassembler ce qui est déchiré, le conscient, l'inconscient, l'affectif, la raison ; le mythe, du fait qu'il se meut simultanément sur le plan de l'affectivité et sur le plan de l'intelligence unit ces deux parties de notre être et obtient ainsi un retour non pas à l'unité primordiale au sens métaphysique, mais à une unité extrêmement profonde. Je vois là aussi un des aspects de la fonction du mythe.

M. Eliade. — Je suis d'accord, mais l'unité dont j'ai parlé, l'unité primordiale, c'était une totalité amorphe, une *massa confusa*, presque du larvaire, du germinal, tandis que dans les allusions psychologiques que vous faites, il s'agit d'une unité créatrice.

M^{lle} Ramnoux. — Entre le début et la fin de la conférence de M. Eliade, j'ai cru observer une sorte de renversement. Au début, en

effet, il insiste sur la nécessité méthodologique de s'enfermer dans une aire de culture, de considérer le mythe grec comme indigène à l'Occident et le mythe mélanésien comme indigène à la civilisation pacifique ; il insiste également sur la nécessité de saisir le mythe à l'état vivant ou fonctionnel, alors que le mythe grec, le mythe classique que les philosophes ont étudié jusqu'à présent, est au fond une réinterprétation d'un style extrêmement savant ; autrement dit quand on s'enferme dans l'aire de culture grecque, on met l'accent de valeur sur la série des réinterprétations au lieu de le mettre sur la nature fonctionnelle du mythe. Dans la dernière partie de sa conférence, il m'a paru au contraire que M. Eliade insistait sur le fait que les cosmogonies de Bornéo sont aussi intéressantes, savantes et capables d'évolution que les cosmogonies de la Grèce, de telle sorte qu'il rapproche singulièrement ces cosmogonies, que nous croyions primitives, de nos cosmogonies classiques ; mieux encore, il éclaire les uns par les autres en les comparant ces systèmes de pensée que nous disons archaïques et des phénomènes contemporains, tels que le Dieu caché, le Dieu mort, la prise de conscience de l'homme contre Dieu. Il semble montrer ainsi que tous ces phénomènes de pensée qui sont susceptibles d'une élaboration philosophique et que nous croyons extrêmement avancés, sont également susceptibles d'une expression mythologique et que, à cet égard, nous ne sommes pas tellement éloignés de la pensée archaïque. En conclusion, au point où nous en sommes, nous avons peut-être fini notre investigation ethnographique, parce que les peuples qui nous donnaient ces richesses sont maintenant tous en voie d'acculturation et de déculturation. Il nous reste à faire ce que Michel Foucault appellerait une endo-ethnographie, en lançant une sorte de reflet rétroactif sur nous-mêmes. Il faudrait peut-être ajouter que nos systèmes philosophiques classiques sont en train de devenir pour nous mythologiques.

M. Eliade. — Il ne s'agit pas dans les mythes cosmogoniques dayak ou australien, d'une théologie ; ce n'est pas le produit savant d'une réflexion sur une réflexion, comme en Grèce ; c'est une systématisation, une histoire spéculative, mais non une réflexion du second degré ; c'est une réflexion du premier degré, *in statu nascendi* ; on voit très bien comment elle se projette, tandis que pour la réflexion que nous trouvons dans les mythes grecs, du fait que le mythe grec est séparé du rituel, que nous n'avons plus aucun contexte rituel, nous ne nous rendons pas compte de la profondeur de l'influence d'une certaine image ou idée mythique. Nous pouvons vérifier chez les Dayaks, chez les Australiens, pourquoi le mythe cosmogonique d'origine est important, parce qu'on voit le comportement total en relation avec ce modèle. Nous ne le voyons plus en Grèce, où il n'y a pas de contexte rituel et où nous n'avons plus qu'une exégèse de l'exégèse. Mais je suis d'accord avec ce que vous dites : il y a la même tendance. C'est pourquoi j'ai aussi

dit que le *deus otiosus* qui a commencé chez les Australiens, on le retrouve dans la théologie, dans la mort de Dieu. Il y a bien longtemps que je pense que l'étude des faits grecs doit être rapprochée de l'étude des faits que nous donne l'ethnographie générale et que ce rapprochement les éclaire.

Nous sommes arrivés maintenant à un stade où se pose le problème général des rapports de l'affectivité mythique et de la rationalité. A ce propos je voudrais citer deux réflexions. Celle d'un sociologue noir, rencontré à Royaumont, qui me disait : « Nous n'arriverons à faire comprendre à nos compatriotes les problèmes les plus modernes de l'économie et de la sociologie que si nous les leur traduisons dans notre langage mythique. » L'autre d'Emile Bréhier dans une lettre à Gusdorf : « On dit tout le temps que la raison exténue le mythe et le fait disparaître, mais le mythe l'a bien rendu à la raison. »

M^{sr} de Raeymaeker. — Il nous faut maintenant poursuivre la discussion de la cinquième table ronde, qui avait été introduite par M. Ricœur. Là également, il était question du mythe et du symbole.

M. Hyppolite. — Je ne veux pas prendre la parole très longtemps, seulement ouvrir le dialogue provoqué par les remarques de mon ami P. Ricœur. Il s'est référé à la distinction de M. Benveniste entre une *sémiotique* et une *sémantique*. En disant que nous étions en deçà de cette distinction, il voulait dire que la *sémantique*, la phrase vivante, comportait une interprétation ontologique opposée à ce que nous disions du Moi. Je remarque seulement que cette distinction justifie un moi aussi passager, aussi *circonstanciel* que le moi de la phrase. C'est à Hume que nous sommes renvoyés et non à Descartes ou Kant.

M. Jacques. — Effectivement il m'a semblé que la conférence de M. Benveniste apportait aux philosophes un donné linguistique de première importance : mieux que l'opposition saussurienne entre parole et langue qui exclut la parole de l'intelligibilité linguistique, la distinction des points de vue sémiotique et sémantique nous invite à prendre acte qu'une analyse entièrement linguistique rend compte du langage comme système de signes et du langage assumé par l'individu comme exercice dans la parole.

Il m'a semblé encore que M. Ricœur répondait à l'attente légitime des philosophes en recherchant alors une promotion philosophique de ce donné. Seulement, je me demande s'il n'a pas, y accordant d'emblée le résultat d'analyses phénoménologiques et relevant une sorte de gant épistémologique, opéré comme une capture dans sa problématique : autre chose, à mon sens, est de dire que la langue se convertit en parole dans la situation de discours, autre chose que le sujet linguistique — je songe à certains écrits de M. Benveniste comme *Langage et expérience*

humaine (*Diogène* N° 51, Gallimard, 1955) — cautionne le sujet philosophique et ne cautionne que lui ; autre chose qu'il fournit une revanche à une *linguistique* de la parole, autre chose y prendre appui pour une *phénoménologie* du sujet parlant.

S'agissant précisément de cet appui, de cette caution, voici mes deux questions : 1. Le sujet linguistique est-il capable de supporter, sans gauchissement de signification, le poids de l'initiative du sens et de l'interprétation, soit qu'il le constitue, lors de son activité syncatégorématique, soit qu'il le reprenne dans une intentionnalité actuelle ? On pourrait estimer, après tout, que les résultats philosophiquement neutres du linguiste annoncent aussi bien que la catégorie de la personne n'est qu'un effet de sens, n'est de part en part qu'une propriété remarquable du langage. 2. Comment composer éventuellement les titres respectifs du langage et de la phénoménologie à fonder la subjectivité dans son concept ? Peut-être M. Ricœur, qui soulignait par ailleurs qu'on n'est pas impunément partisan de la polysémie, admettrait-il qu'on ne doit pas se vouloir à l'aise dans une lecture phénoménologique et accepterait-il d'évoquer une solution alternative. Ma deuxième question visait à l'introduire.

M. Trotignon. — La capture, comme dit M. Jacques, est peut-être inévitable. Mais pourquoi reprendre *un* concept d'*une* linguistique déterminée ? Car il y a *des* linguistiques dans chacune de ces linguistiques, il y a des concepts opératoires, des hypothèses qui sont fondées par le mouvement de la science elle-même, car, comme dit Kant, le géomètre n'a pas besoin du certificat de garantie du philosophe. Mais ce qui, *philosophiquement*, est intéressant à mon sens, c'est cette multiplicité des linguistiques, les usages et même les abus des modèles linguistiques : il conviendrait de rechercher le fonds praxique commun de ces activités. Cette enquête nous indiquerait peut-être qu'une réflexion linguistique comme la nôtre suppose une culture pour laquelle l'héritage métaphysique ne peut plus être répété simplement au niveau de la connaissance, n'est plus en continuité avec l'activité théorique. Sans doute, on peut éprouver un attachement sincère pour ce modèle métaphysique. Mais l'attachement idéologique, s'il constitue un élément déterminant de l'expérience, ne peut toutefois pas être recevable, tel quel, dans des considérations théoriques. Le modèle métaphysique, comme tout modèle culturel, est un *eidôlon*, une idole, et non une idée. Et je souligne que c'est par un jeu de substitution que certains m'ont fait dire que la *philosophie* était morte : j'ai dit que la *métaphysique*, comme forme historiquement définie de la philosophie, était morte. Qu'on appelle cette position empiriste, positiviste, peut-être, mais après tout pourquoi ces qualificatifs seraient-ils péjoratifs ? Si la philosophie a un sens, elle est théorie pure, et au regard de la théorie pure les formations idéologiques sont égales entre elles, elles sont des objets pour la critique.

M. André Jacob. — Quelle que soit la portée de la dualité éclairée par M. Benveniste — sémiotique et sémantique, je me demande si elle ne risque pas un jour ou l'autre de laisser paraître une dualité plus profonde, que l'on pourrait désigner sommairement par *linguistique de l'analyse* et *linguistique de la synthèse*.

Certes, en première approximation, il est fort utile d'opposer l'univers clos et formel des *signes* à l'ouverture signifiante de la *phrase* au monde réel — qui comprend en particulier des hommes ; opposer en d'autres termes un système de différences à une innovation positive. Cependant, il s'agit moins de deux linguistiques que de deux points de vue corrélatifs sur la réalité linguistique — comme la diachronie et la synchronie, au-delà de la séparation saussurienne. M. Benveniste lui-même ne pressentait-il pas l'unité lorsqu'il terminait joliment sa conférence par le *sem-ainei* (signi-fie) d'Héraclite, qui atteste l'affinité profonde entre *sém-iotique* et *sém-antique* ? On retrouve plus précisément cette unité avec le chevauchement du *syntagme* par rapport aux deux plans, sur lequel M. Ricœur a judicieusement attiré l'attention. Le syntagme relève autant des opérations fondamentales visées par la grammaire générative de Chomsky que des énoncés pris dans un contexte particulier. Il invite à reconnaître dans le langage une priorité à la *synthèse*, sur laquelle on n'a guère insisté dans ces débats. Une telle priorité devrait valoir non seulement au niveau préreflexif du *fonctionnement*, mais sur le plan *théorique* des tenants et aboutissants du langage. Autrement dit l'analyse structurale, en quête d'éléments — phénomatiques ou morphologiques — ne deviendrait qu'une phase intermédiaire entre deux synthèses : une synthèse pratique d'*élocution* et une synthèse théorique d'*explication* (de cette élocution).

C'est ce qu'aiderait à faire saisir une autre distinction proposée par M. Benveniste — au Congrès des linguistes de 1962, si je ne me trompe — entre *linguistique de l'auditeur*, presque exclusivement développée jusqu'à présent, et *linguistique du locuteur*. Celle-ci n'aboutirait pas, comme la première, à privilégier une *phonologie*, mais travaillerait à une véritable théorie du *mécanisme de la langue* : problème central de la linguistique saussurienne, ainsi que l'a souligné R. Godel.

A ce niveau se préciserait l'idée émise par M. Hyppolite que le langage est « sujet-objet » : en deçà et au-delà des objectivations de l'analyse structurale. Synthèse — largement passive — inséparable de l'activité d'un sujet, le langage assure la ligne de résistance au *phénoménisme* de toutes les *phénoméno-logies* (d'inspiration hégélienne aussi bien que husserlienne). Par le *sens* comme par la *forme* qui l'habitent, il refuse son insertion pure et simple dans un flux phénoménal qu'il permet d'organiser et de dominer. C'est dire qu'au-delà de la confrontation entre un certain héraclitisme stoïcien et un certain substantialisme aristotélicien, sur lesquels se sont interrogés les spécialistes, la théorisation linguistique pourrait s'orienter vers l'articulation réciproque

du sujet parlant et des phénomènes dont il parle. Cela, non pas universellement mais langue par langue, à travers des analyses comme celles qu'E. Benveniste a entreprises : sur le pronom, par exemple. Ce terrain, qui est absolument central pour une réflexion philosophique sur l'expérience linguistique, permettrait sans doute d'épurer notre conception du sujet humain et non, à l'instar des extrémistes d'aujourd'hui, de le détruire.

En bref, quel que soit l'intérêt propédeutique de l'opposition entre des linguistiques du *signe* et de la *phrase*, elle pourrait bien conduire tôt ou tard à une opposition plus radicale entre une linguistique *analytique et formelle*, jalouse de son autonomie à l'égard des autres sciences humaines, et une linguistique *synthétique* — et même dialectique, dans la mesure où elle reprend théoriquement une expérience d'abord agie. Cette seconde linguistique — approfondie par rapport à l'autre et qui pourrait recevoir le nom de *glossologie* — n'aurait pas honte de fournir des cadres et une inspiration à une anthropologie générale.

M. Ricœur. — Je voudrais répondre à M. Jacques : il me demande si l'on peut tirer argument, sans capture et sans gauchissement, des études sur le sujet linguistique en faveur d'une phénoménologie ou d'une herméneutique. Cela je ne l'ai jamais dit. Je me suis borné, d'une part, à contester l'usage philosophique d'une sémiotique qui ne tiendrait pas compte de la distinction entre sémiotique et sémantique ; c'est précisément contre cette hypostase de la sémiotique dans une philosophie du système sans sujet que j'ai voulu protester. D'autre part, je ne pense pas un instant que la linguistique, même lorsqu'elle parle du sujet parlant, puisse faire l'économie de l'acte philosophique fondateur du Cogito. S'il est vrai que la sémantique du sujet parlant donne un appui linguistique au « je » du Cogito, celui-ci ne naît pas plus de son expression linguistique que le spectacle du monde ne naît des démonstratifs « ceci », « cela » ; le démonstratif *montre* ce qui est, le pronom personnel *désigne* celui qui parle ; mais le problème de la constitution du sujet pour lui-même n'est pas plus résolu par la linguistique que celui de la réalité du monde n'est résolu par une étude sémantique des démonstratifs. Je me borne donc à dire, d'une part, qu'on ne peut pas déduire une philosophie du système sans sujet de la sémiotique, parce que la sémiotique a sa limite dans une sémantique — d'autre part, que la sémantique du sujet parlant permet de renouveler une philosophie réflexive dont l'origine n'est point d'ordre linguistique.

M. Hyppolite. — M. Ricœur vient de répondre que nous sommes victimes d'un malentendu. Ceci dit, il reste des oppositions de fond, possibles et discutables. Quoi qu'il en soit, l'exposé scientifique de M. Benveniste ne peut pas être considéré comme le fondement d'une position philosophique. Je pense que l'on ne voulait pas démontrer autre chose.

M. Ricœur. — Quant à l'usage du concept d'idéologie dans la discussion, je crois qu'il faut être très prudent et se garder d'appeler idéologie la philosophie de l'adversaire. Car enfin les expressions : époque close, finitude, relèvent elles-mêmes de la philosophie de l'histoire, donc aussi de l'idéologie.

M. Aubenque. — Je voudrais poser deux ou trois questions, d'une part à M^{lle} Ramnoux à l'occasion de sa communication, d'autre part à M. Ricœur, et enfin à M. Trotignon.

J'avoue avoir éprouvé une certaine inquiétude hier, beaucoup moins aujourd'hui, non pas à lire la communication de M^{lle} Ramnoux, avec laquelle je suis d'accord dans l'ensemble, mais avec l'interprétation que M. Ricœur me semble en avoir donnée dans sa présentation. M. Ricœur semblait voir dans la méthode utilisée par M^{lle} Ramnoux un moyen d'échapper à l'alternative dans laquelle voudrait nous enfermer M. Lévi-Strauss. Je rappelle cette alternative pour la clarté de mon propos. Lorsque nous sommes en présence d'un mythe, il y aurait deux possibilités : ou bien nous sommes un décrypteur incroyant et nous faisons du structuralisme, comme fait M. Lévi-Strauss ; ou bien nous restons à l'intérieur du mythe, nous en donnons une interprétation de plus, nous nous insérons dans l'histoire infinie des interprétations, mais alors nous restons dans le domaine du mythe et nous n'atteignons pas celui du logos. Or, M. Ricœur voit, me semble-t-il, dans la méthode de M^{lle} Ramnoux un moyen d'échapper à cette alternative par ce que j'ai cru être le recours à l'évolution et à l'histoire. De fait, comme M. Rudhardt vient de le rappeler, nous assistons dans l'histoire grecque à une sorte d'expérimentation exemplaire, où s'opère, à l'état pur, le passage du mythe au logos.

Je voudrais donc demander si l'histoire nous fournit ici un critère légitime, si ce qui s'est passé dans l'histoire, et d'abord dans l'histoire grecque, si, en un mot, l'histoire de la culture occidentale est quelque chose qui doit continuer de nous contraindre aujourd'hui. Cette histoire est sans aucun doute l'histoire d'une laïcisation, d'une démythisation. La métaphysique — sur ce point, je serais d'accord avec M^{lle} Ramnoux — est une sorte de mythologie laïcisée. Mais je demanderai alors si nous devons poursuivre cette sorte d'abandon à l'histoire qui semblait nous être proposé. Si nous nous abandonnons à l'histoire de la civilisation occidentale, nous voyons que cette histoire ne s'arrête pas avec la métaphysique, qu'elle se prolonge dans la science positive et dans la domination de la science et de la technique dans laquelle nous nous trouvons engagés aujourd'hui. Nous retrouvons ici ce que nous savions depuis longtemps, au moins depuis Auguste Comte : à savoir que la métaphysique est une « transition » entre le mythe et la positivité. La question que je poserai est donc la suivante : L'histoire nous fournit-elle le critère d'un « décryptage » légitime ? Dans quelle

mesure sommes-nous contraints d'adhérer à ce que l'on appelait naguère le mouvement de l'histoire ?

Deuxième question : Dans l'hypothèse où la réponse à ma première question serait négative, c'est-à-dire où l'histoire ne nous permettrait pas d'échapper à l'alternative de M. Lévi-Strauss, je voudrais demander à M. Ricœur ce qui l'empêche d'accepter entièrement l'un des deux membres de l'alternative. Car, si l'on prend le mythe au sérieux, il me semble que la démythologisation ne peut pas et ne doit pas avoir de fin. Autrement dit, il faut accepter le second membre de l'alternative, accepter de faire des interprétations, et des interprétations à l'infini. Il y a une histoire infinie de l'exégèse, de l'interprétation, et c'est précisément cette histoire dans son infinité qui est, en un certain sens, l'histoire de la métaphysique.

Enfin, une dernière question. Je me demande pourquoi M. Trotignon considère la métaphysique comme un modèle culturel périmé. Il me semble au contraire que nous assistons aujourd'hui au triomphe de la métaphysique, à son aboutissement le plus radical, même s'il est le plus paradoxal. Je veux dire que la science et la technique modernes sont l'aboutissement le plus clair, le plus univoquement clair, de la métaphysique occidentale. Sans doute est-ce là une sorte de « fin de la métaphysique », ceci a été dit depuis longtemps par Nietzsche déjà, par Heidegger surtout. Il s'agit donc d'une fin de la métaphysique, mais il s'agit aussi de faire en sorte pour nous que cette fin ne cesse pas de finir, que nous maintenions ouvert l'intervalle qui nous sépare de la fin toujours imminente de la métaphysique. Mais cela n'implique aucunement, et exclut au contraire, que nous devions prendre un nouveau départ sans aucun rapport avec notre héritage culturel.

M. Ricœur. — Je voudrais revenir à l'exposé de M^{lle} Ramnoux et rectifier mon interprétation. Celle-ci distingue dans sa communication deux grandes ères culturelles, celle où les traditions ne comportent pas de germe d'évolution et se remplacent par grands ensembles, et d'autre part l'ensemble des ères évolutives où les structures comportent un potentiel de changement. Il est très important que nous soyons branchés sur cette ère et non sur la précédente. J'avais cru pouvoir étendre ce que M^{lle} Ramnoux dit de l'exemple grec à l'exemple biblique ; il y avait en effet dans l'exposé de M^{lle} Ramnoux une formule générale valable pour toutes les cultures évolutives et un exemple précis, l'exemple grec qui montre une forme très particulière du passage du mythe au logos.

M^{lle} Ramnoux. — Par scrupule méthodologique, il faut s'enfermer dans une aire de culture déterminée, car c'est seulement ainsi que l'on peut travailler sérieusement, en particulier quand il s'agit des Grecs et des Hébreux qui représentent évidemment deux cultures à potentiel évolutif. Remarquez qu'il y a peut-être bien d'autres cultures à potentiel

évolutif et cette notion devrait être analysée de près. Si nous faisons, à cet égard, une comparaison entre les Grecs et les Hébreux, je tiens essentiellement à les dissocier. Leur potentiel évolutif me paraît complètement différent en ceci que les Grecs ont inventé, j'ai dit *un* système conceptuel, c'est faux, il vaudrait mieux dire *plusieurs* systèmes conceptuels. Ils ont eu des systèmes mythologiques archaïques, des systèmes mythologiques savants et des systèmes conceptuels. Il faut considérer des seuils dans ces évolutions, et l'invention d'un système conceptuel est un seuil extrêmement intéressant, qui mérite d'être étudié en lui-même. Nous sommes profondément tributaires de ce qu'ont fait les Grecs à cet égard. Il y aurait peut-être des comparaisons à faire avec d'autres centres de culture évolutifs, celui des Indes par exemple. Cela je ne puis le faire, mais j'écarte la comparaison avec les Hébreux, je dirais presque tout spécialement. S'il y a dans mon exposé une partie spéciale, cela correspond à un souci de précision scientifique, et s'il y a une formule générale, c'est que, en tant que philosophe, je considère le problème comme un problème ouvert, pour lequel je n'ai évidemment pas de solution facile.

Pour répondre maintenant à une autre question qu'on m'a posée, je dirai, en reprenant une excellente formule que M. Ricœur a utilisée à mon propos, que « j'ai choisi un niveau stratégique ». Si j'ai choisi les Présocratiques et même une couche particulière, ancienne, de Présocratiques, c'est réellement parce qu'il y a là dans l'histoire humaine un moment de mutation tout à fait capital, mais il faut le considérer sans perdre de vue ce qui précède ni ce qui suit. Je me sentais en réaction contre le milieu philosophique, parce qu'il tient compte de ce qui suit, mais non de ce qui précède. J'ai donc choisi ce niveau de culture pour m'y spécialiser, parce qu'il me paraissait intéressant humainement. Quand M. Ricœur dit que j'ai voulu résoudre une sorte de contradiction que j'ai trouvée dans Lévi-Strauss, c'est, si vous voulez, moins exact ou plutôt cela a été exact, plus tardivement ; je dirai que la contradiction que j'ai voulu résoudre était un malaise philosophique. Je pense que ce malaise n'était pas seulement le mien, mais celui de beaucoup de philosophes, c'est pourquoi cela peut avoir un intérêt général. Je sentais, comme beaucoup de personnes le font à présent, une nostalgie de ce mode d'expression mythologique ; j'avais le sentiment qu'il y a des choses que ce langage-là dit mieux que d'autres et mieux que la métaphysique ; j'éprouvais d'autre part une sorte de sentiment d'impuissance en tant que philosophe vis-à-vis des sciences, parce que nous devons bien avouer, nous autres philosophes, que nous sommes dépassés par le mouvement des sciences ; or, dans ce malaise-là, je sentais le mode d'expression proprement philosophique comme ambigu. Ou bien il fallait faire des sciences comme les savants, ou bien il fallait se tourner vers quelque chose de complètement différent. C'est plutôt pour répondre à ce malaise-là que j'ai choisi le niveau des Présocratiques.

M. Ricœur. — Je répondrai aussi à M. Aubenque ; l'alternative qu'il pose : ou bien vous êtes un mythologue à l'intérieur du mythe, ou bien vous êtes un décrypteur placé à l'extérieur, n'est pas absolument contraignante. Il se pourrait que le mouvement historique par lequel les mythes de notre ère culturelle se sont rectifiés et ont été constamment réinterprétés, soit animé par le même logos que celui par lequel je les interprète. Si vraiment c'est le même logos qui entraîne le mythe vers sa propre réinterprétation et qui anime l'interprète qui le déchiffre, alors le problème de savoir si l'on est au dehors ou au dedans cesse de se poser d'une manière aussi aiguë. Je refuse l'alternative qui ne laisse plus qu'un mythologue perdu dans le mythe ou un nécrologue exilé au dehors.

M. Gueroult. — J'aimerais poser quelques questions au sujet de la communication de M. Aubenque. Celui-ci part d'un propos d'Aristote disant que l'être a une signification multiple, et il en tire des conclusions extrêmement importantes. Or, je remarque que ce qu'Aristote dit de l'être, *sêmeinei pollachôs*, il ne le dit pas que de l'être, comme on pourrait le croire en lisant M. Aubenque, mais d'une multitude de termes, par exemple dans les catégories, de l'opposé, dans la Métaphysique, de la cause, de la substance, de l'homme, car opposé, cause, substance, homme, ont plusieurs sens : *eirêtai pollachôs* ou *sêmeinei pollachôs*. Tous ces termes sont donc aussi équivoques que le mot être : première constatation. Deuxièmement, M. Aubenque cite « La Métaphysique » (4, 1006, b 7) où il est dit : « Un mot, qui ne signifie pas une chose une, ne signifie rien du tout. » M. Aubenque en conclut que l'être risque alors d'être condamné comme équivoque et condamné comme risquant d'être dépourvu de sens. Admettons pour le moment cette proposition. Mais alors, il faudrait tirer la même conclusion aussi pour les termes « opposé », « cause », « substance », « homme » ; ce qui prouve que cette conclusion paraît difficilement défendable. Troisième remarque : Aristote, dans le texte auquel M. Aubenque se réfère, ne dit pas que le mot qui a plusieurs significations (*pollachôs*) n'aurait aucun sens, mais seulement qu'il n'aurait aucun sens s'il comportait une infinité de sens. Voici ce que dit Aristote : « Il est indifférent qu'on attribue plusieurs significations à un même mot, pourvu que ces significations soient en nombre limité » (cf. 1006 a 8 à 1006 b 1), car pour chaque signification on peut donner une définition et un nom, ce qui rend le raisonnement possible. Si, au contraire, on ne posait pas de limite, je cite Aristote, et qu'on prétendît qu'il y eût une infinité de significations, il est évident alors que tout raisonnement deviendrait impossible, et on ne pourrait jamais parvenir à une définition et à un nom déterminé pour chacune de ces significations ; la pensée est impossible, dit Aristote, si l'on ne pense pas à un objet un, auquel est appliqué un nom. Enfin, quatrième et dernière remarque : l'être et l'homme, la

cause, la substance, l'opposé, n'ont pas une infinité de sens, mais un nombre limité de sens et de significations. Par conséquent, aucun de ces termes n'a une signification indéfinie ; chacun de ces termes a une signification définie, Aristote le dit d'une façon expresse. Voici encore un texte (1006 a 29) : « De même que la quiddité de l'homme ne peut signifier la non-quiddité de l'homme, de même il y a au moins une vérité évidente, c'est que l'expression être ou n'être pas présente une signification définie. » Ma conclusion est alors la suivante : d'abord, ce que M. Aubenque dit de l'être, on pourrait le dire aussi bien d'une multitude d'autres choses ou de termes ; ensuite, tous ces mots ont une signification multiple, mais aucun de ces mots n'a de signification infinie. Enfin, le mot être, pas plus que les mots substance, opposé, cause, ne risque de ce fait d'être dépourvu de sens. Mes observations rendent très difficiles les conclusions de M. Aubenque. Elles ont en outre un intérêt du point de vue de la façon de faire de l'histoire de la philosophie. Pour faire de l'histoire de la philosophie, il faut non pas partir d'une phrase ou d'un terme isolés, mais d'un contexte suivi : par exemple, ne pas prendre ce mot d'Aristote « un mot qui n'a pas qu'une seule signification ne signifie rien », hors du contexte dans lequel cette réflexion prend son sens et ses limites.

M. Aubenque. — Je voudrais répondre aux remarques très précises de M. Gueroult. Evidemment, elles appelleraient une réponse très développée, dont je n'ai pu apporter tous les éléments dans les quatre pages qui étaient imparties à ma communication, et que je ne peux davantage donner ici entièrement, car il faudrait se référer aux textes d'Aristote. Je crois que les questions que M. Gueroult m'a posées tournaient, par delà la question d'exégèse aristotélicienne, autour d'un problème plus général, que nous avons rencontré plus d'une fois dans nos discussions, qui est de savoir si le philosophe, en l'occurrence Aristote, peut prendre son parti de l'ambiguïté ou même de l'ambiguïté reconnue, de l'équivocité. La réponse est évidemment : non. Il est clair qu'Aristote s'est efforcé constamment de pourchasser l'ambiguïté des mots et, en particulier, du mot « être ». Il est clair qu'Aristote voulait mettre fin à cette ambiguïté, comme à celle de tous les autres mots à plusieurs sens. Mais la question est de savoir s'il y réussit également dans tous les cas et, en particulier, dans le cas de l'être.

M. Gueroult a raison de rappeler le contexte du livre Gamma de la *Métaphysique*. Mais je ne vois pas que ce contexte contredise mon interprétation. Aristote dit bien : « Ne pas signifier une seule chose [autrement dit, en signifier plusieurs, *pollachôs*], c'est ne rien signifier du tout » (1006 b 7). Mais il fait, j'en conviens, une réserve qui limite la gravité de ce principe, ou du moins de son application : si un mot a plusieurs sens, mais que ces sens soient en nombre *défini* (*ôrismenon*, 1006 b 1, 4), cela n'est pas tout à fait « indifférent », comme le dit

M. Gueroult (car cela ne va pas sans risque d'amphibologie), mais il est du moins possible, si le besoin s'en fait sentir, de faire correspondre à chaque signification un nom différent (par exemple, d'appeler différemment le chien, animal aboyant, et le Chien, constellation céleste). Mais la question qui nous occupe est de savoir si cette règle peut s'appliquer dans le cas de l'être. Pour cela, il faudrait que les significations de l'être fussent en nombre *défini*. Or, je ne vois pas que nous ayons l'assurance qu'elles le soient. Les sens de l'être sont, entre autres, les catégories. Aristote en énumère parfois dix, parfois moins. Aussi longtemps qu'Aristote n'a pas apporté la preuve (même empirique) que les dix catégories épuisent les sens de l'être, il ne peut remplacer le mot « être » par autant de noms que le mot « être » aurait de sens. Cela, Aristote ne le dit pas expressément au livre Gamma de la *Métaphysique*. Il semble même dire au contraire, dans une argumentation qui rappelle le *Théétète* de Platon, que les expressions « être » et « n'être pas » ont une signification définie. Mais cette signification définie du mot « être » n'est autre, comme le contexte le montre, que sa signification substantielle. Or, la théorie des catégories nous montre que la signification définie, substantielle, du mot « être » n'est pas le tout de sa signification et, donc, qu'une certaine « infinité » (au sens d'« indétermination ») s'empare du mot « être » lorsque nous reconnaissons, contre les Eléates, que le mot « être » n'a pas seulement *un* sens, celui de « substance ». Il faudrait renvoyer ici au livre I de la *Physique*. Je maintiens donc que l'équivocité de l'être est une équivocité très particulière, qui résiste au traitement habituel de l'équivocité, tel que nous pouvons l'appliquer aux autres exemples (« opposé », « cause », « substance », etc.) que citait M. Gueroult.

M. G. Bastide. — Je voudrais m'adresser à M. Perelman. Tant que vous cheminez sur la route où vous faites marcher ensemble, dans une rationalité commune, la Morale et le Droit, vous savez combien volontiers je me fais votre compagnon de voyage. Pour prendre des références spinozistes, je dirais que nous passerions ensemble de la vie selon le premier genre de connaissance à la vie selon le deuxième genre, c'est-à-dire de la conduite passionnelle à la conduite raisonnable.

Mais ce que j'aimerais vous demander, c'est si vous consentiriez à votre tour à me suivre quand il s'agit de passer du deuxième genre au troisième, c'est-à-dire à la connaissance intuitive du Principe. Et certes là, je serais moins ontologique que Spinoza, mais je serais, si l'on veut, platonicien, en ce sens que je pense à la fois nécessaire et possible une intuition axiologiquement fondatrice de la Valeur : nécessaire, car sans elle la raison risque de rester dans un conventionnalisme moralement sceptique ; possible, car une méditation reflexive de l'expérience, sinon de l'Être et de l'Éternité, du moins de l'Acte et de la Liberté, me paraît donner accès à ce qui fonde la raison elle-même dans l'Un qui n'est que le nom logique du Bien.

Pour rester dans le propos de notre Congrès, je dirais que l'Éthique vient nécessairement y soulever le problème du mensonge et de la mauvaise foi dans l'exercice du langage. Tant que l'on reste, comme on l'a fait un peu trop à mon gré, dans une optique représentationniste qui admet comme postulat que le langage a pour fonction l'expression de l'objet par le sujet, le problème moral n'apparaît pas. Mais dès que l'on introduit la perspective éthique du témoignage, alors surgit le problème du faux témoin. Le paradoxe du Crétois qui affirme que tous les Crétois sont menteurs y revêt la couleur plus tragique de l'Ecclésiaste : *omnis homo mendax*, qui ouvre tout le procès d'un langage, même conduit par une raison discursive, mais qui refuserait de s'appuyer sur une intuition fondatrice, non pas certes irrationnelle, mais transrationnelle. Faute de cette intuition qui fait de l'Un la norme du discours et du Bien le principe de la conduite du bon témoin dans la constitution et dans l'expression de son témoignage, nous resterons aux prises avec les insolubles apories du nominalisme, et nous ne pourrons jamais distinguer le Droit comme complicité dans le mensonge, ainsi que l'a magistralement dénoncé Nietzsche, de la Justice comme authentique instauration de valeur, ainsi que nous la concevons, vous et moi, et je pense aussi tous les philosophes dignes de ce nom.

M. Perelmann. — Je pense en effet que le droit doit éclairer la morale, lui fournir un contenu concret comme matière de réflexion, quitte éventuellement à ce que la solution morale ne soit pas la solution juridique. Mais je récuse la distinction entre la morale du troisième genre et la morale du deuxième genre. La connaissance du deuxième genre est basée sur l'évidence, et je ne crois à l'évidence d'idées claires que dans le domaine formel. Dans le domaine moral, il n'y a que l'évidence d'idées vagues et confuses. Nous pouvons alors effectivement distinguer une morale de l'action et une morale de l'aspiration. Ces deux niveaux de la morale ne doivent jamais être complètement détachés l'un de l'autre. Mais quand on élabore une morale de l'aspiration, on n'a pas le droit d'oublier la morale de l'action, car la morale n'est pas faite pour des hommes qui vivent au royaume des fins ou au paradis, mais pour des hommes qui vivent sur terre ; dans la mesure où ils vivent sur terre, la seule chose que l'on puisse faire est d'indiquer des règles et des aspirations vagues, qui doivent toujours se concrétiser par la confrontation avec la réalité.

M. d'Harcourt. — Je voudrais poser à M. Ricœur une question d'ordre général, qui porte sur l'usage du mot sens et ceci à propos du débat si essentiel pour nous entre structuralisme et herméneutique.

L'analyse structurale, dit-on à juste titre, représente un effort remarquable d'élucidation objective du sens, et M^{lle} Ramnoux parle de l'immense

travail de l'exégèse structurale pour substituer un sens à l'opacité des images ; mais je me demande si l'analyse structurale aboutit toujours à l'élucidation d'un sens. Par exemple, le sens du mot sacrifice dans le langage religieux et l'analyse qu'en fait M. Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*. M. Lévi-Strauss oppose aux classifications totémiques le sacrifice religieux en définissant ce dernier par le principe de substitution. Il conclut son analyse par un double jugement : L'un des deux systèmes est vrai, à savoir le système classificatoire que représente le prétendu totémisme, parce qu'il repose sur un fondement objectif ; l'autre système est faux. Il ajoute : plus exactement, l'un se situe au niveau de la langue, c'est un code plus ou moins bien fait, qui a toujours pour but d'exprimer un sens, et l'autre, le système du sacrifice, est un discours particulier, dénué de bon sens, quoiqu'il soit fréquemment préféré.

En laissant de côté la question du bien-fondé de cette détermination du sacrifice à partir du principe de substitution, je demande si l'on peut dire que dans cette conclusion Lévi-Strauss élucide un sens du mot sacrifice. Si l'on trouve son étude éclairante, peut-on parler d'un sens objectif opposé à un autre sens objectif ? Ou si l'on trouve que son étude n'offre qu'un sens pauvre par rapport à toute l'histoire des religions, peut-on parler d'un moindre sens par rapport à un plus haut sens ? De deux choses l'une, ou bien sa conclusion revient à déclarer le langage religieux dénué de sens, ou bien, si l'on estime qu'il lui assigne un sens, c'est un sens que lui-même considère non seulement comme faux, mais comme irrémédiablement confus.

Pour reprendre ce qui a été dit sur les deux niveaux dont on parlait, celui du vrai et du faux et celui, plus fondamental, du sens et du non-sens, je pense qu'à ce moment-là il faudrait distinguer un niveau intermédiaire où le sens apparaîtrait clair et confus ou plutôt clarifiable et inclarifiable. Mais alors, je ne vois guère de différence entre le sens inclarifiable et le pur et simple non-sens.

M. Ricœur. — Vos remarques sur l'interprétation de la notion de sacrifice chez Lévi-Strauss posent un problème beaucoup plus général : pour celui-ci, il n'y a d'intelligibilité que dans des relations d'opposition. Or, le sacrifice, selon lui, exprime la confusion entre des termes opposés. C'est pourquoi le sacrifice est inintelligible. Mais alors on peut se demander si cette intelligibilité n'est pas trop étroite, empruntée au modèle phonologique, qui ne comporte précisément que des rapports d'opposition ; ce modèle couvre-t-il la totalité des relations de sens ? La sémantique ne nous montre-t-elle pas des rapports d'un autre ordre, en particulier dans la constitution polysémique du sens ? L'opposition ne paraît pas régner d'une manière aussi exclusive en sémantique qu'en phonologie. Encore une fois, je crois qu'il faut se garder de généraliser le modèle sémiotique qui ne régit que les systèmes virtuels de signes, mais ne vaut plus pour leur emploi en position de phrase.

M^{sr} de Raeymaeker. — Je suis désolé de ne pas avoir pu étendre cet échange de vues aux autres tables rondes. Je remercie de tout cœur les introducteurs et tous ceux qui ont pris la parole et je demande à ceux à qui je n'ai pas pu la donner de m'en excuser. J'espère que cette séance, comme les précédentes, donnera à tous matière à réflexion.