

EN CHEMINANT ENTRE MYTHE ET PHILOSOPHIE : GÉNÉALOGIE DE LA PENSÉE DE LAMBROS COULOUBARITSIS

Sophie KLIMIS

(FNRS – Facultés Universitaires Saint-Louis, Bruxelles)

Introduction

Lambros Couloubaritsis dédie son dernier livre sur *La proximité et la question de la souffrance humaine* à ses étudiants, dont le nombre, depuis ses premières années d'enseignement, dépasse aujourd'hui les vingt-cinq mille¹. En guise de « liminaires », il esquisse à leur sujet la première des multiples configurations qui vont jalonner son livre, afin de montrer comment l'humain s'ingénie depuis toujours à reconfigurer selon un rapport de proximité un monde distal, complexe, illimité, qui se dérobe sans cesse². Ainsi, parmi ces vingt-cinq mille étudiants, il y a la foule anonyme des grands auditoires de première année, il y a les étudiants qui acquièrent un nom et un visage au fil du temps, dans de cadre de séminaires en groupes plus restreints, et puis, il y a le petit nombre des chercheurs qui ont entamé une thèse avec lui, et dont Lambros Couloubaritsis connaît non seulement le nom et le visage, mais aussi l'histoire et les petits tracasseries quotidiens.

En esquisant cette typologie des étudiants, Couloubaritsis me semble avoir revivifié dans la théorisation de sa pratique d'enseignant philosophe l'antique geste du poète, « le » poète éducateur de la Grèce, Homère, bien sûr, qui, dans le second chant de *l'Iliade*, le fameux *Catalogue des vaisseaux*, rend hommage, lui aussi, aux milliers de guerriers qui vont combattre à Troie : à ceux qu'il appelle les guides, les chefs des Danaens puis des Troyens, à égalité, qui sont nommés, insérés dans une filiation, topologiquement situés en fonction de leur patrie d'origine, mais aussi à la foule anonyme des guerriers. En effet, bien qu'Homère nous dise que « la foule, je n'en puis parler, eussé-je dix langues, eussé-je dix bouches, une voix que rien ne

1. L. Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine. En quête de nouveaux rapports de l'homme avec soi-même, les autres, les choses et le monde*, Bruxelles, Ousia, 2005, p. 7.

2. Id., *ibid.*

brise, à moins que les filles de Zeus, les Muses de l'Olympe, ne me nomment alors elles-mêmes ceux qui étaient venus sous Ilion »³, malgré cet aveu d'impossible maîtrise du caractère innombrable de la multiplicité des combattants, Homère est parvenu à configurer en monde proximal ce monde distal et immaîtrisable de la foule, qui est celui-là même qui sert de décor à tous les chants de son épopée : par la nomination collective et anonyme (« la foule »), Homère a préservé dans son chant la mémoire non seulement des héros individués, mais aussi celle de tous les combattants de Troie, puisque nous pouvons encore parler d'eux aujourd'hui.

C'est donc sous l'égide d'Homère que j'aimerais placer ma présentation du cheminement de la recherche de Lambros Couloubaritsis, car l'épopée homérique joue un rôle central dans sa théorisation du mythe, tant pour ce qui concerne la clarification sémantique des termes *muthos* et *logos*, que pour l'élucidation de l'importance cognitive du *katalegein*, de la liste, dont le *Catalogue des vaisseaux* est la plus belle illustration. J'articulerai cette présentation selon un ordre chronologique, en faisant voir les quatre étapes principales de sa théorisation du mythe, ainsi que du rapport entre mythe et philosophie, ces deux questions étant toujours intimement associées par Couloubaritsis. Après cette première présentation générale, j'en viendrai dans un second temps à montrer en quoi le dernier livre de Couloubaritsis constitue le point d'aboutissement de toutes ses recherches antérieures sur le mythe et sur le monde ancien, tout en ouvrant à de nouvelles perspectives, résolument contemporaines.

I. Théorisation du mythe et du rapport entre mythe et philosophie

1. La réfutation du « miracle grec »

Depuis 1978, Couloubaritsis s'est attaché à mettre en évidence la dimension rationnelle du mythe et son potentiel cognitif, en partant de l'observation de l'omniprésence du recours au mythe dans la philosophie, non seulement en Grèce ancienne (chez Parménide, Empédocle, Platon, etc.), mais encore jusqu'à la période moderne et contemporaine (le mythe de Sextus à la fin de la *Théodicée* de Leibniz pour parvenir à dire la compatibilité de la Providence divine et de la liberté humaine, le schéma mythique de la dialectique du maître et de l'esclave chez Hegel, le quadriparti de Heidegger, le mythe de l'explorateur anthropologue de Quine, etc.)⁴. Ce constat l'a

3. *Il.*, II, v. 488-492.

4. L. Couloubaritsis, « La présence du mythe dans la pensée occidentale », dans *L'héritage du monde grec. Europalia Grèce 1982*, Bruxelles, Ousia (Cahiers de philosophie ancienne n° 7), 1989, p. 55-65 ; « La présence du mythe dans la pensée grecque des origines à Platon », *Ludus Magistralis*, 61, 1985-86, p. 13-30. Plus récemment, le bilan sur cette question a été

donc d'emblée conduit à mettre en question la thèse du « miracle grec », entendu comme passage du *muthos* au *logos*, comme si la naissance de la philosophie avait automatiquement exclu l'usage du mythe, compris comme « irrationnel »⁵. Bien au contraire, la récurrence de la présence du mythe dans le discours philosophique et la multiplicité de ses réinventions, prouvent selon Couloubaritsis qu'il existe un lien essentiel entre mythe et philosophie, au point que son *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* a fait de la présence du mythe l'un des trois critères essentiels pour parvenir à saisir dans sa complexité l'histoire de la philosophie, avec la pratique de la critique et la problématisation de la question de l'Un et du Multiple, à côté de la question de l'être⁶.

L'accent d'emblée mis sur la dimension cognitive du mythe a en parallèle conduit Couloubaritsis à distinguer sur un plan méthodologique la question du mythe de celle du rite et de la religion⁷. Il a donc concentré son analyse sur l'historicité du mythe, ce qui lui a permis d'envisager en termes de continuité, et non plus de rupture, le rapport entre la pensée pré-philosophique et la pensée philosophique. S'inscrivant dans le sillage des recherches de Lévi-Strauss sur la rationalité propre à la pensée archaïque⁸, et de l'application des méthodes structuralistes au monde grec par Vernant⁹, les premiers travaux de Couloubaritsis ont ainsi montré qu'il n'y avait pas eu dans le monde grec passage du « *mythos* » au « *logos* », mais bien du *logos* au *logos*, d'un type de rationalité et de discours à un autre type de rationalité et de discours¹⁰.

Pour justifier en quoi il pouvait parler du mythe comme d'une forme de *logos*, Couloubaritsis s'est dans un premier temps fondé sur l'étude du champ sémantique

établi dans « Le statut du mythe dans l'histoire de la philosophie », *Sartorianiana* (Université de Gand), 11, 1998, p. 15-41.

5. L. Couloubaritsis, « Le miracle grec et l'origine de l'étonnement », dans A. Thivel (éd.), *Miracle grec*, Nice, Association des publications de la Faculté des lettres de Nice, 1992, p. 261-74.

6. L. Couloubaritsis, « Avant-propos », dans *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris, Grasset, 1998, p. 12-13.

7. L. Couloubaritsis, « Mythe et religion, une alliance de raison », *Kernos*, 1, 1988, p. 111-20.

8. Cl. Lévi-Strauss, « La structure des mythes », dans *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon, 1958, p. 227-66 ; « La logique des classifications totémiques », dans *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 48-99.

9. J.-P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF, 1962 ; *Mythe et pensée chez les Grecs : études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1974.

10. L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1986 ; « La logique du mythe et la question du non-être », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, p. 323-40 ; « Le statut transcendantal du mythe », dans G. Florival (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-la-Neuve – Paris, Institut Supérieur de Philosophie – Vrin, 1991, p. 14-44.

de ce terme dans les textes grecs¹¹. Il a ainsi montré que ce que nous qualifions aujourd'hui de « mythe » y était le plus souvent dénommé *logos*. Ainsi par exemple, Hérodote qualifie Esopé non pas de *muthopóios*, mais de *logopóios*. Puis, pour expliquer la différence entre le *logos* du mythe archaïque et le *logos* du discours argumentatif, et toujours dans la lignée des travaux pionniers de Lévi-Strauss, Couloubartisis a thématisé que le mythe archaïque grec fonctionne selon une logique propre, distincte de celle qui sous-tend l'argumentation¹². Cette logique archaïque est celle de l'ambivalence, qui se caractérise par le fait d'envisager des termes opposés dans un rapport non pas d'opposition stricte, mais d'une opposition qui implique en même temps une complémentarité, car « l'ambivalence suppose que chaque terme renferme en lui quelque chose de l'autre terme »¹³. Tandis que le *logos* du discours argumentatif est quant à lui régi par la logique de l'identité ou de la non-contradiction, selon laquelle chaque terme est toujours identique à lui-même et n'inclut en lui aucun élément qui lui soit contraire. Il y aurait donc eu passage du *logos* archaïque, fondé sur la logique de l'ambivalence, sans que ce passage ait éliminé la logique de l'ambivalence, de non-contradiction, sans que ce passage ait éliminé la logique de l'ambivalence.

À partir de ces deux types d'observations, Couloubartisis s'est attaché à proposer une nouvelle définition du mythe. En effet, les travaux de l'helléniste Marcel Detienne¹⁴ et de l'africaniste Pierre Smith¹⁵ dans les années 70-80 avaient remis en question la pertinence de la notion de « mythe », induisant une crise durable au sein de l'école structuraliste. Constatant que ce qu'on appelait « mythe » pouvait s'exprimer sous de multiples formes narratives (conte, légende, hymne, proverbe, tragédie, etc.), ces

11. L. Couloubartisis, « Transfigurations du *logos* », *Annales de l'Institut de Philosophie de l'ULB*, 1984, p. 9-44 ; « Le *logos* hénologique chez Plotin », dans M.-O. Goulet-Cazé et al. (éd.), *Sophistes Matéïores - Recherches de sagesse. Hommage à Jean Pélipin*, Institut d'études augustiniennes, 1992, p. 231-43 ; « Du *logos* à l'informatic », dans K. Boudouris (éd.), *The Philosophy of Logos*, Athènes, 1996, p. 99-109 ; « Les enjeux du *logos* : de l'oral à l'écriture », *Civilisations*, 46 (1-2), 1998, p. 193-239. Voir aussi Cl. Calame, *Mythe et histoire dans l'Antiquité grecque : la création symbolique d'une colonie*, Lausanne, Payot, 1996 ; Le *récit en Grèce ancienne*, Paris, Belin, 2000 ; *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 2000, qui, dans le même esprit, s'est attaché à lever l'ambiguïté sémantique du terme « mythe » en montrant qu'on avait érigé en méta-catégorie d'analyse un terme grec sans que cette méta-catégorie corresponde à l'usage sémantique du terme mythos dans les textes grecs.
12. L. Couloubartisis, « Existe-t-il une logique archaïque ? », dans F. Beets et E. Gillet (éd.), *Logique en perspective. Mélanges offerts à P. Gochelet*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 45-79, pour une mise au point.
13. L. Couloubartisis, *Aux origines de la philosophie européenne*, Bruxelles, De Boeck, 1992, p. 31-2.
14. M. Detienne, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
15. P. Smith, *Le récit populaire au Rwanda*, Paris, Armand Colin, 1975.

16. L. L. Briss
17. L. L. Coul
18. L. L. Coul
19. L. L. Coul

Theogonie d'H

ainsi, « plus je

chez les dieux

consiste par ex

requérant un re

en ayant recou

articuler des n

sont éternels, t

bilites humain

radicale à l'hon

envisagée com

exemple, l'*Iliad*

logique de l'an

sible, qui devi

visible et d'un

La réalité

tion d'un

le visible

Le myth

qu'il articulé

permet de retra

l'étude de la m

l'a conduit à m

l'accent sur l'i

faire, il est rev

tes, ainsi que

en cherchant à

expliquer le sta

déranger que cet

mais sans appre

sortir de cette i

sortir de la con

deux chercheur

deux chercheurs avaient été conduits à nier l'existence du genre « mythe » afin de sortir de la confusion que cette typologie induisait. Par la suite, Luc Brisson tenta de sortir de cette impasse en définissant le mythe à partir d'un discours sur la tradition, mais sans approfondir le problème de la pratique du mythe et de son statut¹⁶. Considérant que cet accent mis sur la fondation de l'ordre social était trop restreint pour expliquer le statut du mythe, Couloubaritsis a proposé une interprétation plus nuancée, en cherchant à tenir compte des multiples pratiques du mythe dans différents contextes, ainsi que de leurs transmutations progressives au cours de l'histoire. Pour ce faire, il est revenu à l'étude des textes archaïques (Homère et Hésiode), en mettant l'accent sur l'importance de la mise en écrit de ces discours mythiques. Cette étude l'a conduit à mettre en avant la notion de schème, entendu comme modèle empirique, l'étude de la modification ou de la survivance de ces schèmes devenant le critère qui permet de retracer l'historicité du mythe. C'est donc autour de cette notion de schème qu'il a articulé sa définition du mythe, qui est la suivante :

Le mythe est un discours complexe à propos d'une réalité complexe où s'enchevêtrent le visible et l'invisible, et qui se déploie selon une logique qui lui est propre et en fonction d'un schème transcendantal qui unifie et régularise l'expérience.¹⁷

La réalité complexe qu'il s'agit de dévoiler dans le mythe est composée d'un visible et d'un invisible qui coexistent (humains, dieux, esprits, morts, etc.). L'invisible, qui devrait être indicible, peut néanmoins être porté au discours grâce à la logique de l'ambivalence, qui permet d'en parler comme s'il était visible¹⁸. Ainsi, par exemple, l'*Iliade* nous décrit Athéna prenant une forme humaine, car elle n'est pas envisagée comme une divinité identique à elle-même et qui s'opposerait de façon radicale à l'homme, mais comme possédant également en elle quelque chose des possibilités humaines¹⁹. De façon plus générale, le mythe archaïque pose que les dieux sont éternels, tout en racontant leur naissance. Par là, le mythe archaïque parvient à articuler des niveaux de réalité qui devraient rester hétérogènes, incommunicables, en ayant recours à des incompatibilités apparentes, qui sont en fait des distorsions requérant un redressement de la part du lecteur ou de l'auditeur. Ce « redressement » consiste par exemple à comprendre la succession temporelle entre « père » et « fils » chez les dieux comme reflétant un ordre hiérarchique et un partage des pouvoirs : ainsi, « plus jeune » ou « fils de » peut signifier « plus puissant », comme dans la *Théogonie* d'Hésiode, où c'est Zeus, qui appartient à la dernière génération des

16. L. Brisson, *Platon, les mots, les mythes*, Paris, Maspero, 1982.

17. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, op. cit., p. 39.

18. L. Couloubaritsis, « Dire l'invisible », *La part de l'œil*, 3, 1987, p. 53-63.

19. L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne*, op. cit., p. 32.

dieux, celle des Olympiens, qui devient le maître du *kosmos*, et qui établit la répartition des pouvoirs et des fonctions entre les « anciens » et les « nouveaux » dieux.

Plus précisément, c'est l'organisation du discours autour d'un schéma qui permet de faire interagir monde visible et monde invisible. Le schéma peut en effet être défini comme étant la reconfiguration discursive d'un vécu emprunté à l'expérience vive. L'homme prend donc ce qui est à sa portée, comme objet d'expérience le plus répandu, le plus proche, pour l'ériger ensuite en modèle ou schéma d'explication du réel en devenant²⁰. Ainsi, le premier schéma autour duquel s'organise le discours mythique est selon Coulobartitsis le schéma de la parenté. Universellement partagée, l'expérience de la parenté sert non seulement à organiser le fonctionnement de la société, comme les travaux de Lévi-Strauss l'ont montré, mais aussi à structurer les premières explications du rapport de l'homme au monde. C'est en projetant sur le *kosmos* et le monde divin le principe de la succession des générations, que l'homme a élaboré des cosmogonies et des théogonies, qui racontent la genèse du monde et des dieux, selon le principe de séquences narratives successives.

Coulobartitsis a précisé cette nouvelle définition du mythe par la mise en évidence de trois axes à partir desquels tout discours mythique peut être envisagé :

- la généalogie, qui constituerait une forme universelle de la pratique du mythe fondée sur le schéma de la parenté, et qui s'exprime comme anthropogonie, théogonie et cosmogonie ;
- la mythologie, qui représente le corpus de toutes les formes de narration qui peuvent être utilisées (récits d'origine, légendes, contes, hymnes, etc.) ;
- la topologie, qui envisage le mythe d'après les critères de la localisation, du lieu et de l'espace, en fonction du visible (géographie) et de l'invisible (topologie symbolique)²¹.

Par ailleurs, la mise en évidence de l'importance du schéma de la parenté dans les mythes archaïques a permis à Coulobartitsis de constater la permanence de son utilisation dans le discours philosophique. Ainsi, par exemple, dans l'analogie entre le Bien et le Soleil de la *République* de Platon²². Il y est dit que, « comme le soleil éclaire le visible qui est vu par la vue, de même le Bien assure l'être et la vérité à l'intelli-

20. Aristote l'avait déjà thématisé, en posant la différence entre le plus connaissable « pour nous » et le plus connaissable « en soi » : le premier degré de la connaissance est la connaissance des choses telles qu'elles sont « pour nous », plus facilement appréhendables, car ramenées à notre mesure telles qu'elles sont « pour nous », plus facilement appréhendables, car ramenées à notre mesure telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment du rapport que l'homme noue avec elles pour se les rendre plus proches.

21. L. Coulobartitsis, « Le statut transcendantal du mythe », *art. cit.* Dans ses derniers travaux, il ajoute un quatrième axe, l'axe chronologique, où se manifestent divers types de temps.

22. L. Coulobartitsis, « Le statut mythique de l'analogie du Soleil et du Bien dans *République VI* », *Diotima*, 12, 1984, p. 71-80.

23. L. Coulobartitsis, *Philosophy in Greek*, p. 25-43 ; *Mythe* et chemins de Platon.

24. L. Coulobartitsis, *Mythe* et chemins de Platon.

25. L. Coulobartitsis, *Mythe* et chemins de Platon.

tes phases, puisant, c'est-à-dire, triangle, consistant, un savoir à son mythe de complément du mythe Cette association lui servent de tente de donner par un Démon associée genèse dans la mesure père l'approc cette dynamique, recourt Empédocle, l'utilisant, Parménide, en fonction, en fonction Mais les la cognition type hiérarchique, faut donc, se résout si est le rejeté Bien, Platon, gible qui es

gible qui est pensé et connu par la pensée ». Et pour préciser ce rapport entre Soleil et Bien, Platon insère entre ces deux principes un rapport généalogique : le Soleil, dit-il, est le rejeton, la progéniture du Bien. Or, Platon affirme en même temps que le Soleil est inengendré, semblant par là se contredire. En réalité, cette apparente contradiction se résout si on comprend que Platon utilise la généalogie pour expliquer le réel. Il faut donc, comme pour le mythe archaïque, « redresser » l'usage de ce schème généalogique, en comprenant le rapport de filiation comme dévoilant un rapport de type hiérarchique : le Bien, principe invisible, est supérieur au soleil, principe visible, la cognition intellectuelle est supérieure à l'appréhension du monde par les sens.

Mais les philosophes se caractérisent surtout par le fait d'avoir cassé la prééminence archaïque du schème de la parenté, en lui substituant d'autres schèmes régulateurs, en fonction de l'aspect du réel qu'ils voulaient parvenir à dévoiler. Par exemple, Parménide assure la prééminence du schème du chemin sur celui de la parenté, en l'utilisant pour exprimer mythiquement la quête du savoir dans un poème²³. Empédocle, qui veut expliquer le devenir des étants par le rassemblement et la séparation, recourt au schème de l'amour et de la haine, plus apte que la parenté à faire voir cette dynamique antagoniste au fondement du réel²⁴. Et Platon dans le *Timée* récupère l'approche généalogique en la subsumant sous le schème technique de l'artisan, dans la mesure où il cherche à promouvoir le Bien fondé sur la finalité²⁵ : Platon associe genèse et technique dans le cadre de sa description de la création du monde par un Démonstrateur à partir d'une matière préexistante, la *khôra*, à laquelle le Démonstrateur tente de donner forme grâce aux figures géométriques, en contemplant les idées qui lui servent de modèles. Le *Timée* de Platon est aussi un texte important à cause de l'association entre structures mythiques et structures mathématiques qu'il réalise. Cette association manifeste que Platon pensait les domaines en apparence très éloignés du mythe et de la géométrie comme étant analogues. En effet, tout comme le mythe décompose une réalité éternelle par un processus généalogique afin d'articuler un savoir à son sujet, de la même façon, on peut comprendre ce qui est propre à un triangle, considéré comme éternel et situé dans une « réalité » intelligible, en l'analysant, c'est-à-dire en décomposant la genèse de cette figure géométrique en différentes phases, puis en la reconstituant au fil d'un processus temporel et rationnel.

23. L. Couloubaritsis, « Les multiples discours de Parménide », dans *Language and Reality in Greek Philosophy*, Athènes, Greek Philosophical Society, 1985, p. 60-6 ; « Les multiples chemins de Parménide », dans P. Aubenque (éd.), *Études sur Parménide*, Paris, Vrin, 1988, p. 25-43 ; *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles, Ousia, 1990² (1986).

24. L. Couloubaritsis, « Empédocle et le mythe de l'amour et de la haine », dans *Aux origines de la philosophie européenne*, op. cit., p. 98-103.

25. L. Couloubaritsis, « La cosmologie platonicienne », dans *Aux origines de la philosophie européenne*, op. cit., p. 291-4.

2. De la prééminence de la généalogie à son insertion dans le genre du discours catalogique

Dans une seconde phase de son travail, Coulobartisis s'est concentré sur l'étude

des généalogies et il a montré qu'elles n'étaient qu'une forme parmi d'autres d'un genre plus vaste. C'est notamment à partir de la mise en évidence de l'importance de la sémantique du *kata-legein* chez Homère, qu'il a pu identifier ce genre comme étant celui du catalogue. En effet, le *Catalogue des vaisseaux* de l'*Iliade* montre bien que la forme la plus simple d'organisation du discours est la simple énumération des noms, à l'occasion de laquelle peuvent se développer des précisions d'ordre généalogique (dire de qui le héros nommé est le fils), topologique (d'où il vient) et mythologique (raconter des anecdotes le concernant, par exemple ses exploits guerriers). L'organisation généalogique dans les cosmogonies, théogonies et anthropogonies est déjà plus complexe que celle du catalogue, car la succession n'y est plus une simple énumération : elle introduit déjà un embryon de lien de « cause » à « effet », par le biais du rapport de filiation (le plus jeune naît « par l'intermédiaire de », « grâce à », le plus vieux). Le verbe *kata-legein* signifiant « dire les choses successivement », « disposer l'un à la suite de l'autre », Coulobartisis en a déduit que raconter quelque chose dans un mythe ainsi entendu, c'est le dire par des séquences successives.

En parallèle à la précision du *logos* mythique comme étant de type catalogique, l'étude des textes homériques a permis à Coulobartisis de clairement établir la distinction entre le *katalegein* et le *mithos*²⁶. En effet, la quasi-absence du terme *mithos* chez de nombreux auteurs, comme Pindare ou Hérodoté, voire la connotation péjorative qui lui était attachée, l'avait interpellé, surtout en comparaison du fait que l'usage du terme *mithos* est extrêmement abondant chez Homère. Coulobartisis a donc conclu que la sémantique du *mithos* ne coïncidait pas avec celle du *logos*, entendu comme *katalegein*. Grâce à l'étude sémantique de l'association, très fréquente chez Homère, des verbes *katalegein* et *mitheuein/mitheomai*, il a déduit que le *katalegein* désigne l'action de raconter en disant les choses successivement, tandis que le *mithos* fait état de la manière dont on parle. Le *mithos* chez Homère se réfère donc à la façon de raconter. Ainsi, par exemple, lorsque dans l'*Odyssée*, Nestor dit à Télémaque que ses *mithoi* ressemblent à ceux d'Ulysse : cette ressemblance ne concerne pas le contenu de leurs discours, mais leur façon de parler, leur manière de tourner le discours, qui englobe à la fois les tournures de phrases, mais aussi le ton, les gestes, etc.²⁷ Cette clarification de la sémantique du *mithos* a conduit Coulobartisis à

26. L. Coulobartisis, « Le problème du mythe », *Bulletin de l'Académie d'Athènes*, 76 (2), 2001, p. 322-40, où Coulobartisis s'interroge sur le sens du terme *mithos*.
27. L. Coulobartisis, *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, op. cit., p. 343-52, où Coulobartisis montre que dans le champ philosophique, Aristote amplifie cette compréhension du *mithos*, en analysant les différents types de discours qui peuvent être produits à

considérer que le se
Des lors, il s'est atta
tif du mythe dans un
Une autre des co
type catalogique con
« distorsions » du di
l'étude des textes gr
base à l'élaboration
tion du champ séma
de trois textes à la fo
et des clés de décry
discours. Voici ces ti

Nous savons c
mentées), et q
(Hésiode, *Thé*

- partir d'un même mat
matériau est organisé,
cours (intention visée),
étants tels qu'ils sont
prédicat), tandis que l
structure comme une
raffiné mais clair, qui
28. L. Coulobartisi
dans J. Fabre-Seris (é
nes de l'humanité. A
d'Ascq, Université Cl
« Statut mythique de
(éd.), *La voix des ph*
Universitaires Saint L
important pour l'insta
de Platon. Enfin, sou
tivité avait été abordé
celle de la nouvelle r
Aristote », *Études p*
Cahiers du Groupe de
Fondements métaphys
man et la pensée conti
29. L. Coulobarti
Blaise, P. Juret de L.
Presses universitaires

considérer que le sens de « manière de parler » impliquait une certaine affectivité. Dès lors, il s'est attaché à envisager conjointement le statut cognitif et le statut affectif du mythe dans une série d'études²⁸.

Une autre des conséquences de la précision du *logos* mythique comme étant de type catalogique concerne la clarification de ce qu'il faut exactement entendre par les « distorsions » du discours mythique et leur nécessaire redressement²⁹. Ici aussi, c'est l'étude des textes grecs, tant pré-philosophiques que philosophiques, qui a servi de base à l'élaboration de la théorisation de Couloubaritsis. Ce n'est plus sur l'observation du champ sémantique d'une notion qu'il s'est appuyé, mais sur la comparaison de trois textes à la fois méta- et auto-réflexifs, en ce qu'ils proposent une théorisation et des clés de décryptage du mythe, tout en le mettant en pratique dans leur propre discours. Voici ces trois textes :

Nous savons dire de nombreux mensonges semblables aux choses concrètes (expérimentées), et quand nous le voulons, nous savons faire entendre des choses vraies. (Hésiode, *Théogonie*, 27-28)

partir d'un même matériau langagier (la *lexis*), précisément en fonction de la manière dont ce matériau est organisé, de l'objet que l'on s'efforce de porter au discours, et de la finalité du discours (intention visée). Ainsi, par exemple, le discours apophantique qui vise à manifester les étants tels qu'ils sont, dans leur vérité, s'organise selon le mode catégorial (structure sujet/prédicat), tandis que le discours tragique, qui vise à susciter les affects de terreur et pitié, se structure comme une combinaison des faits représentant une action, en utilisant un langage raffiné mais clair, qui se caractérise par l'invention de métaphores.

28. L. Couloubaritsis, « Statut cognitif et affectif du mythe à l'origine de la philosophie », dans J. Fabre-Serris (éd.), *Mythe et/ou philosophie dans les textes grecs et latins sur les origines de l'humanité. Actes des journées d'études des 13 et 14 novembre 1998*, Villeneuve d'Ascq, Université Charles-de-Gaulle – Lille 3 (Uranie n° 9), 2000, p. 9-18. Voir aussi l'article « Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre* », dans R. Brisart et R. Célis (éd.), *La voix des phénomènes (Mélanges G. Florival)*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 1995, p. 33-65. En effet, Couloubaritsis considère que le texte le plus important pour l'instauration philosophique de la problématique de l'affectivité est le *Phèdre* de Platon. Enfin, soulignons que jusqu'à la rédaction de ces deux articles, le thème de l'affectivité avait été abordé par L. Couloubaritsis surtout en rapport avec la question du symbole et celle de la nouvelle rhétorique. À ce sujet, voir par exemple « L'institution du langage selon Aristote », *Études phénoménologiques*, 17, 1993, p. 51-69 ; « Symbole et métaphore », *Cahiers du Groupe de Recherches sur la philosophie et le langage*, 9, 1988, p. 190-210 ; « Les fondements métaphysiques de la nouvelle rhétorique », dans G. Haarscher (éd.), *Chaim Perelman et la pensée contemporaine*, Bruxelles, Bruylant, 1993, p. 367-79.

29. L. Couloubaritsis, « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races », dans F. Blaise, P. Judet de La Combe et Ph. Rousseau (éd.), *Le métier du mythe*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1996, p. 475-518.

S'acharner à prétendre qu'il en est de ces choses (= description de la destinée des âmes après la mort) comme je l'ai exposé, voilà qui ne sied pas à un homme ayant son bon sens. Que cependant il s'agisse de cela ou de quelque chose d'approchant pour nos âmes et pour leurs résidences, puisque l'immortalité appartient à l'âme, voilà, me semble-t-il, le risque que doit prendre celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru, quand on croit à l'immortalité de l'âme. (Platon, *Phédon*, 114c-d)

Les mythes, s'ils sont vraiment des mythes, doivent séparer dans le temps ce qu'ils disent, et diviser les uns des autres beaucoup parmi les étants qui sont ensemble et ne se distinguent que par leur rang et leur puissance, là où les récits parlent par des naissances de choses qui sont inengendrées ; et une fois qu'ils ont instruit comme ils le peuvent, ils consentent de réunir par la pensée ce qu'ils ont séparé. (Plotin, *Ennéades*, III, 5, 9, 24-29)³⁰

La citation d'Hésiode explique que le discours mythique utilise des choses concrètes (qui sont objets d'expérience), comme par exemple, la parenté, la violence, etc. pour exprimer *via* leur médiation des vérités³¹. Cette médiation doit s'entendre comme une distorsion qui produit un mensonge apparent, qui doit être décodé pour faire apparaître la vérité qu'il contient. La citation de Platon apporte un élément de compréhension supplémentaire, car Platon thématise explicitement qu'il ne faut pas croire à la littéralité du récit, et il nous indique plus précisément en quoi doit consister le redressement : il faut rechercher l'intention qui se cache derrière la narration. Quant à la citation de Plotin, elle nous décrit d'une façon très précise le fonctionnement de ce *katalagein* : pour parvenir à dire une réalité complexe et éternelle, il faut la décomposer en étapes successives, comme dans les généalogies divines, où l'on traite les dieux comme s'ils étaient nés, alors qu'ils sont toujours présents, éternels. Selon Plotin, une fois qu'on a compris les différents éléments du discours ainsi décomposé catalogiquement, on peut reconstituer la réalité, par un redressement qui est une étape de réunification synthétique. Ainsi, Plotin lui-même récupère la généra-

30. L. Coulobartisis, « Transfigurations du paradigme de la parenté », dans J. Cayon et J. J. Wunenburger (éd.), *Le paradigme de la filiation*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 175-7, où il fait aussi référence à une citation de Pléthon, néoplatonicien du XV^e siècle, au début de son *Traité des Lois* : « cet ouvrage contient la théologie reconnue par Zoroastre et Platon, qui fait état des dieux traditionnels de la Grèce reconnus par la philosophie, à cause des distorsions (*diastrophas*) des poètes, pour les conduire à un accord avec la philosophie ». Pour plus de détails, voir L. Coulobartisis, « La métaphysique de Pléthon. Ontologie, théologie et pratique du mythe », dans A. Neschke-Hentschke (éd.), *Images de Platon et lectures de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Louvain, Peeters, 1997, p. 117-52.

31. L. Coulobartisis, « Les Muses et la distorsion originelle », dans *Histoire de la philosophie antique et médiévale*, op. cit., p. 54-64.

logie hésiodique Ouranos/Cronos/Zeus, qu'il redresse selon le rapport hiérarchique de supériorité entre les trois hypostases de son propre système philosophique, Ouranos correspondant à l'Un, Cronos à l'Intellect et Zeus à l'Âme³².

Grâce aux clés d'interprétation fournies par les Anciens eux-mêmes, Couloubaritsis a donc thématiqué que ce qui caractérise le *logos* que nous appelons « mythe » est le fait de receler des distorsions et des mensonges, à visée épistémique. Le redressement de ces distorsions par des méthodes adéquates permet d'établir un système de répartition des pouvoirs et des fonctions des différents acteurs. Le discours diachronique renvoie ainsi à une structure synchronique, dont la complexité exige qu'elle soit scindée, décomposée en phases successives pour pouvoir être appréhendée.

3. La généralisation du discours catalogique ou l'importance de la liste

Dans une troisième phase de son travail, Couloubaritsis a étudié en détail le discours catalogique, en mettant en évidence l'ampleur et la diversité de ses usages. Il a ainsi englobé dans le genre du discours catalogique les récits de voyage, par exemple, la quête de Télémaque et le retour d'Ulysse dans l'*Odyssée*, les *Enquêtes* d'Hérodote, car ces récits structurent bien les événements racontés selon une succession catalogique, tout en étant organisés autour du schème du cheminement et pas de celui de la parenté. Ce constat de l'utilisation du schème du chemin, déjà dans le mythe archaïque, a eu des répercussions sur l'analyse du rapport entre mythe et philosophie. Couloubaritsis a en effet été conduit à préciser l'analyse qu'il avait faite du poème de Parménide. Alors qu'il avait précédemment considéré que Parménide avait remplacé le schème de la parenté par celui du chemin, il a plus précisément montré que l'originalité de Parménide consistait à avoir appliqué le schème du chemin (*hodos*) à la question du savoir, inaugurant le questionnement sur la méthode (*methodos*), entendue comme un « cheminement » pour arriver au savoir. Platon prendra le relais de ce questionnement, notamment dans le *Phèdre*, premier dialogue où la dialectique se trouve définie comme une méthode qui permet de parler et de penser en effectuant des divisions (*diareseis*) et des rassemblements (*sunagôgai*). Il n'est donc pas étonnant que ce dialogue soit lui aussi articulé par le schème du chemin : cheminement des deux protagonistes qui les fait sortir des Murs de la Cité (le *Phèdre* est le seul dialogue de Platon qui n'est pas situé à Athènes), et les conduit dans une prairie consacrée aux Nymphes, où le cheminement scénique des personnages (dans l'ordre du dispositif d'énonciation) se transmue en cheminement mythique des âmes vers les réalités éternelles, avant leur incarnation (dans l'ordre du second discours énoncé par

32. L. Couloubaritsis, « Le logos hénologique chez Plotin », *art. cit.*, et « Le sens philosophique de la pratique du mythe », dans *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 37-9.

Socrate), pour aboutir au cheminement de la méthode explicite dans la dernière partie du dialogue³³.

Plus troublant encore, la construction des taxonomies aristotéliennes semble

dériver d'une complexification de l'usage conjoint des schèmes de la parenté et du

chemin. En critiquant la méthode dichotomique de Platon, Aristote propose en effet

une méthode qui circonscrit l'usage de la dialectique à sa première étape : l'examen

critique des opinions des gens bien considérés (*endoxa*) portant sur le sujet à traiter,

qui permet de faire émerger un problème (aporté). La seconde étape de la méthode

consiste à résoudre ce problème (diaporté), en vue d'arriver à une solution (euporté).

Dans ces deux dernières étapes, Aristote élargit la simple pratique dichotomique de

Platon à une recherche plus vaste et multiple des « parentés », entre les êtres de la

nature, leurs parties, leurs fonctions, grâce à de nouvelles structures d'unification

(espèce, genre, analogie). Aristote franchit donc un pas décisif : *primo*, il réalise

l'abstraction complète du schème du chemin, qui devient le procédé purement

discursif de la méthode. La construction des noms des étapes de ce processus métho-

dique autour du jeu étymologique sur la racine *poros*, garde seule la trace de l'image

concrète du chemin. *Secundo*, la parenté se trouve elle aussi totalement intégrée dans

la méthode, et donc abstraite en structure discursive, dont le nom seul garde la trace

du schème originnaire (*genos* signifie « race, souche, parenté »)³⁴.

La généralisation du discours catalogique se manifeste aussi dans le constat de sa

permanence jusqu'au cœur du monde contemporain, parmi de multiples discours en

apparence radicalement distincts et hétérogènes les uns aux autres : l'annuaire télépho-

nique, les monuments aux morts, le tableau périodique des éléments chimiques, les

indicateurs boursiers, etc. Chacun de ces multiples discours se donne en effet bien au

premier abord comme étant une liste, qui organise une série de noms selon le principe

de la succession catalogique. Mais chacune de ces listes doit être décodée et redressée

en fonction de critères d'interprétation qui lui sont propres, permettant ainsi la recons-

titution d'un monde complexe à partir des données simples que la liste se contente en

apparence d'énumérer. Chaque liste, une fois redressée, manifeste tout un monde.

Enfin, Couloubartisis a mis en évidence le fait que le discours argumentatif lui-

même pouvait être intégré dans le genre du discours catalogique. En effet, l'argu-

mentation conserve le principe de la succession catalogique (non plus de séquences

narratives, mais d'arguments), tout en se caractérisant par le fait de n'avoir plus

besoin d'être « redressé ». En effet, si le discours catalogique de type mythique met

en œuvre une distorsion qui exige un « redressement » afin de comprendre l'intention

33. L. Couloubartisis, « Statut mythique de l'affectivité et dialectique dans le *Phèdre* », *art. cit.*

34. L. Couloubartisis, « Transfigurations du paradigme de la parenté », *art. cit.*, p. 183-6, ainsi que *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 390.

35. L. Couloubartisis, « La connaissance mythique », dans *Le monde de la connaissance*, p. 183-6, ainsi que *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 390.

36. L. Couloubartisis, « La connaissance mythique », dans *Le monde de la connaissance*, p. 183-6, ainsi que *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 390.

37. L. Couloubartisis, « La connaissance mythique », dans *Le monde de la connaissance*, p. 183-6, ainsi que *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 390.

38. Par exemple, voir *Le monde de la connaissance*, p. 183-6, ainsi que *Aux origines de la philosophie européenne*, *op. cit.*, p. 390.

qui régit sa narration, le discours argumenté est déjà redressé, il est un *orthos logos*, censé exprimer de façon adéquate le réel³⁵.

4. Mythe et rite

La dernière étape des travaux de Couloubaritsis sur le mythe a été amorcée par sa contribution aux Colloques de 2003 sur *Le monde des Esprits* et de 2005 sur *De la généalogie au catalogue*³⁶. À l'occasion de ces colloques, il a approfondi la différence entre *mytheuesthai* et *katalegein*, et est revenu sur la question du rapport entre mythe et rite, qu'il avait un peu laissée en suspens, après avoir montré que mythe et rite étaient deux activités différentes, qui pouvaient certes être associées, mais dont le rapport homologique était loin d'être systématique, invalidant la perspective qui explicite le rapport entre mythe et rite uniquement en cherchant la prééminence de l'un sur l'autre, en termes de fondement, et en les situant systématiquement dans un contexte religieux³⁷. Compte tenu des résultats de ses recherches, Couloubaritsis s'est intéressé au rapport entre le rite et un type bien particulier de discours catalogique : celui qui est organisé autour du schème spatial du cheminement. Ce type de discours catalogique se caractérise en effet par le fait qu'il concerne toujours une quête (pour libérer Hélène dans l'*Iliade*, pour s'emparer de la toison d'or dans l'expédition des Argonautes, etc.). Et cette quête se caractérise à son tour par la nécessité de surmonter différents obstacles afin d'arriver à destination, obstacles qui sont mythiquement configurés selon des séquences successives de type catalogique. Or, le rite manifeste l'efficacité du discours catalogique en réalisant dans une pratique culturelle (ou même politique) la dynamique du mécanisme de décomposition d'une réalité complexe en une succession linéaire, qui caractérise l'énonciation catalogique sur le plan du discours. Le rite réalise donc sur le plan de l'agir symbolique le même processus de décomposition successive que celui qui s'énonce sur le plan du discours catalogique.

Plus précisément encore, le rite manifeste aussi la réalisation du jeu entre sur-détermination et sous-détermination en vue d'arriver à un équilibre, qu'on trouve comme trait récurrent du discours catalogique³⁸. Ceci est surtout remarquable en ce qui

35. L. Couloubaritsis, « De la pratique de l'Un d'Aristote à la formation de la science moderne », dans M. Cazenave (éd.), *De la science à la philosophie. Y a-t-il une unité de la connaissance ?*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 379-421, pour une étude analogue envisagée du point de vue des rapports entre la métaphysique de l'Un et la science, complémentaire des recherches de Couloubaritsis sur le rapport entre mythe et philosophie.

36. L. Couloubaritsis, « Le discours catalogique et la constitution du monde des esprits », dans *Le monde des esprits*, Bruxelles, Ousia, à paraître en 2008 et « Fécondité des pratiques catalogiques », *Kernos*, 19, 2006, p. 249-66.

37. L. Couloubaritsis, « Mythe et religion, une alliance de raison », *art. cit.*

38. Par exemple, dans les *Bacchantes* d'Euripide, le dieu Dionysos ne cesse de se mani-

concerne les multiples pratiques rituelles visant à codifier les rapports avec le monde des esprits : toutes se caractérisent par cette recherche de l'équilibre, via le jeu entre sur-détermination et sous-détermination. Couloubaritis en donne comme exemple le premier grand texte magico-religieux des cultures sud-américaines, publié en 1947 par Henri Wassen et Nils Holmer, qui consiste en une incantation relatant un accouchement difficile, qui oblige la sage-femme à faire appel à un shaman. Cette incantation est structurée sous la forme des séquences successives qui racontent la quête du shaman, les étapes de son cheminement pour atteindre le mal et le guérir, afin d'aboutir au terme de sa quête à la délivrance de la parturiente. Ceci est mythiquement configuré sous la forme de la quête du shaman jusqu'au séjour de Mnu, puissance qui contribue à la formation du fœtus, et qui, lorsqu'il outrepassa ses attributions (sur-détermination), s'empare de l'âme de la future mère, créant une situation de déséquilibre qui rend l'accouchement difficile, voire impossible. Au cours des étapes successives de sa quête, le shaman devra maîtriser cet excès dans les prérogatives de Mnu, en triomphant de lui (sous-détermination), cette victoire permettant de rétablir l'équilibre entre le monde humain et le monde des esprits, et donc à la jeune femme d'accoucher.

Le lien entre mythe et rite se dévoile dans toute sa complexité par le biais de cet exemple. Si la dimension existentielle et affective du mythe se retrouve placée à l'avant-plan lorsqu'on l'étudie dans son rapport au rite, jusqu'à nous donner l'impression de leur quasi-identification, en réalité, mythe et rite demeurent bien distincts. En effet, le discours mythique ne nous apprend rien sur l'efficacité du rite : il ne suffit pas de lire ce récit d'une quête shamanique pour devenir à son tour shaman. Néanmoins, le discours mythique recèle bien une efficacité propre, non pas culturelle, mais cognitive, et pour ainsi dire épistémologique : le mythe nous dévoile la complexité d'un monde où agissent des forces invisibles, bénéfiques et maléfiques, et l'activité qu'il convient d'accomplir pour réaliser un équilibre entre visible et invisible. C'est en cela que le mythe peut éclairer non seulement le rite, mais toute forme d'action, en jouant ainsi un rôle important dans la vie d'une société.

II. Redresser le mythe, retrouver l'humain : plaider pour un nouvel humanisme

Au terme de cette trop rapide évocation, l'on pourrait résumer l'apport des recherches de Couloubaritis sur le mythe de la façon suivante : ses travaux ont

testé sous un aspect tout à fait sous-déterminé (dégagé en prére de son culte, enchaîné par l'opposition de Dionysos en tant que dieu, qui attribue à chacun sa fonction et son châtiment propre, en rétablissant le culte qui lui est dû.

permis de ré
« mythe », p
tinction, dan
parler) et le
ainsi compris
(de la mise e
des gestes, e
mythe, non
mais aussi c
redressemen
Afin de
ches, il me
autres grand
champ de l
l'importance
Sa thèse cen
sant historiq
che de la qu
kaïros, c'est
Aristote dar
dans le *Time*
vale de Cou
se situe dan
riant, grâce
la philosophie

39. L. C.

Louvain, 90.

« L'Un com

philosophie,

40. L. C.

gue et J.-F. C

PUF, 1991, F

41. L. C

Ionian Philo

temps dans l

des sociétés.

Société Bou

Couloubarit

res de Strast

42. L. C.

ancienne et

permis de résoudre la difficulté de circonscrire un genre qui puisse être qualifié de « mythe », pointée notamment par Marcel Detienne, grâce à l'établissement de la distinction, dans le monde archaïque, entre le *muthos* (entendu comme parole, façon de parler) et le *logos*, entendu comme ce qui est dit selon une succession. Le *muthos* ainsi compris permet de réévaluer l'importance de la dimension affective du mythe (de la mise en forme affective des significations par le discours, en fonction du ton, des gestes, etc.). Tandis que le *logos* permet la réévaluation du potentiel cognitif du mythe, non seulement en montrant qu'il existait bien une logique propre au mythe, mais aussi que c'est l'argumentation elle-même qui s'est constituée à partir d'un redressement de plus en plus poussé du *katalegein*.

Afin de montrer en quoi le dernier livre de Couloubaritsis prolonge ces recherches, il me faut ici préciser que son questionnement sur le mythe s'articule à deux autres grandes thématiques, l'une « métaphysique » et l'autre, « historique ». Dans le champ de la métaphysique, les travaux de Couloubaritsis ont mis en évidence l'importance de la question de l'Un et du Multiple (ce qu'il appelle l'« hénologie »)³⁹. Sa thèse centrale est ainsi que la métaphysique ne se réduit pas à l'ontologie⁴⁰. Le versant historique des recherches de Couloubaritsis se fonde quant à lui sur une approche de la question du temps en référence à la triple structure antique *chronos/aiôn/kairos*, c'est-à-dire le temps cyclique du monde reconfiguré en temps linéaire par Aristote dans sa *Physique*, le temps de vie archaïque renversé en éternité par Platon dans le *Timée*, et le temps propice⁴¹. L'*Histoire de la philosophie ancienne et médiévale* de Couloubaritsis est en effet sous-tendue par une philosophie de l'Histoire qui se situe dans la perspective historique ouverte par Heidegger, mais en la complexifiant, grâce à la valorisation du *kairos*⁴². En effet, si l'intérêt de Couloubaritsis pour la philosophie ancienne réside bien dans la mise au jour de ce qui nous détermine

39. L. Couloubaritsis, « Le statut de l'Un dans la *Métaphysique* », *Revue philosophique de Louvain*, 90, 1992, p. 497-522 ; « Le logos hénologique chez Plotin », *art. cit.*, p. 231-43 ; « L'Un comme mesure de toutes choses », dans J.C. Beaune (éd.), *La mesure. Instruments et philosophie*, Seyssel, Champ Vallon, 1994, p. 197-204.

40. L. Couloubaritsis, « La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie ? », dans R. Brague et J.-F. Courtine (éd.), *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1991, p. 295-322.

41. L. Couloubaritsis, « La notion d'*Aiôn* chez Héraclite », dans K.J. Boudouris (éd.), *Ionian Philosophy*, Athènes, Kardamitsa, 1989, p. 104-13, « La conception aristotélicienne du temps dans le *De Anima* », dans *L'espace et le temps* (Actes du XXII^e congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Dijon, 29-31 août 1988), Paris – Dijon, Vrin – Société Bourguignonne de Philosophie, 1991, p. 116-21 ; « Le temps hénologique », dans L. Couloubaritsis et J.J. Wunenburger (éd.), *Les figures du temps*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, p. 89-107.

42. L. Couloubaritsis, « Avant-propos » et « Introduction », dans *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, *op. cit.*, p. 9-14 et 15-27.

encore aujourd'hui, il ne limite pas l'historialité à la seule question de l'Etre, mais il s'efforce de montrer l'existence de multiples historialités, instaurées au fil de l'histoire lors de moments propices (*kairoti*) résultant d'une conjonction favorable entre hasard et nécessité, entre les aléas de la transmission matérielle des textes, et les choix déterminés d'individus (philosophes et historiens) concernant la promotion (voire la glorification) ou au contraire la mise à l'écart (et donc l'oubli) des multiples pensées qui les ont précédés.

Ce positionnement de Coulobartits par rapport à Heidegger concernant la question de l'historialité n'est pas anecdotique ni anodin, car il trouve son prolongement dans la « métaphysique concrète » qui fait l'objet de son dernier livre⁴³. Coulobartits y souligne le fait que la « riposte » proposée par Heidegger pour lutter contre l'expansion de la technique vue comme achèvement de la métaphysique et triomphe d'une rationalité perçue comme exclusivement instrumentale, cette riposte, donc, réside dans un paradoxal retour au mythe⁴⁴. En effet, Heidegger souhaite promouvoir un nouveau rapport de l'homme au monde, caractérisé par la poétisation des relations de l'homme aux choses, au travers de ce que Heidegger nomme le « jeu du monde » ou le quadriparti (*das Geverit*)⁴⁵. Selon Heidegger, il s'agit de contre l'aliénation de l'homme aux objets de consommation, par la redécouverte de leur dimension de chose (*das Ding*). La chose est ce qui déploie un monde au départ d'elle-même, en rendant possible l'unité non totale-sante de quatre réalités fondamentales et hétérogènes : le ciel, la terre, l'humain et le divin. En ce sens, le quadriparti réactive le fonctionnement mythique de la saisie d'une réalité complexe via un schème, ici celui du jeu du monde.

Selon Couloubaritis, le quadriparti de Heidegger est une structure qui parvient à donner une unité au multiple en évitant le double écueil de la réduction à l'unicité et de l'éclatement dans une multiplicité dispersée. Le quadriparti unit les quatre éléments de la terre, du ciel, de l'humain et du divin, tout en maintenant leur hétérogénéité⁴⁶. Mais cette profonde originalité du quadriparti heideggerien trouve sa limite dans son incapacité à penser la complexité de la mytho-technique contemporaine⁴⁷. En effet, la pratique de la technique produit elle-même du mythe et de la fiction, au

43. L. Coulibouaristis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, op. cit., p. 61-2 : « à la place d'une métaphysique spéculative, trop éloignée de l'entendement commun, je propose ici une métaphysique concrète, plus proche de l'homme. Cette forme de métaphysique peut s'appuyer sur la souffrance en tant qu'expérience par contact et immédiate, en tant qu'épreuve concrète et intime que chacun d'entre nous vit intensément ».
44. Id., *ibid.*, p. 84-5.
45. M. Heidegger, « Bâtir, habiter, penser » et « La chose », dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958 (1954), p. 170-93 et 194-218, qui sont les deux principaux textes de Heidegger discutés par Coulibouaristis.
46. L. Coulibouaristis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, op. cit., p. 622.
47. L. Coulibouaristis, « Métaphysique et mythe. Introduction à la question de la proxi-

Bruxelles, Éditi
48 L. Cou
49 Id., ibi
50 *Eth. N*
non de la souj
51 L. Cc
p. 141-54.
52. Id., il
belge Neel D
dans une ceuv
acte créateur
53. S. Kij
54 L. Cc
55. Id., il

point que l'exp
nous confronte
ment de plus en
de l'espace et
technologies de
Bien plus, c
l'expérience de
tagable⁴⁹. Pour
son espèce, com
ceux qui côtoie
souffrance origi
que l'humain
discours, ce qu
la question de
semble être le
ses malheurs d
thée se fait le
bondissements
d'Io qui n'ava
C'est pour
« mesure » à l
dernières con
l'ensemble de
plaidoyer pour
s'y donne les

point que l'expansion infinie des possibilités créatrices de l'inventivité technique nous confronte à un monde où les frontières entre réel, imaginaire et virtuel deviennent de plus en plus floues. Nos perceptions les plus fondamentales – comme celles de l'espace et du temps – s'en trouvent modifiées *via* les réseaux internet et les technologies de l'imagerie et de la fabrication d'espaces virtuels⁴⁸.

Bien plus, ce que Heidegger ne permet pas de penser, c'est selon Couloubaritsis l'expérience de la souffrance, en tant qu'elle est profondément singulière et non partageable⁴⁹. Pourtant, la philanthropie, ce sentiment naturel de l'humain pour celui de son espèce, comme la définissait Aristote⁵⁰, permet la diffusion de cette souffrance à ceux qui côtoient le souffrant et expérimentent à leur tour des affects distincts de cette souffrance originaire, mais qui sont néanmoins bien réels⁵¹. Couloubaritsis souligne que l'humain possède la capacité de transfigurer la souffrance en la portant au discours, ce que les poètes ont exprimé mieux que les philosophes, plutôt attentifs à la question de la douleur et à celle du plaisir⁵². Un exemple dans le champ grec me semble être le *Prométhée Enchaîné* d'Eschyle, où c'est en amenant Iô à configurer ses malheurs dans une trame narrative adressée au chœur des Océanides que Prométhée se fait le médecin/soignant de sa folie, parvenant à stabiliser spatialement les bondissements incohérents d'Iô, et à réinscrire dans l'échange dialogique la parole d'Iô qui n'avait été jusqu'alors que cris discontinus⁵³.

C'est pourquoi, Couloubaritsis propose de faire de la souffrance la nouvelle « mesure » à l'aune de laquelle l'humanité devrait prendre ses décisions, puisque ces dernières concernent désormais non seulement tout le genre humain, mais aussi l'ensemble de la vie sur notre planète⁵⁴. Dès lors, son livre se révèle être un fervent plaidoyer pour une humanité responsable, autonome, et démocratique⁵⁵. Couloubaritsis s'y donne les moyens d'affronter la complexité du monde contemporain en organisant

mité », dans J. Lemaire et M. Mayer (éd.), *Laïcité et spiritualité, La pensée et les hommes*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2000, p. 109-30.

48. L. Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, *op. cit.*, p. 55-8.

49. Id., *ibid.*, p. 53-4.

50. *Eth. Nic.*, VIII, 1, 1155 a16-21, prolongé par Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, *op. cit.*, p. 41-6.

51. L. Couloubaritsis, *La proximité et la question de la souffrance humaine*, *op. cit.*, p. 141-54.

52. Id., *ibid.*, p. 146-8, et surtout p. 505-32, l'étude de l'auto-biographie de l'écrivain belge Neel Doff, qui illustre la capacité créatrice de l'humain de reconfigurer sa souffrance dans une œuvre et, par là, de transcender cette souffrance, de se restructurer au travers d'un acte créateur en traçant le chemin de sa propre « résilience ».

53. S. Klimis, *Archéologie du sujet tragique*, Paris, Kimé, 2003, p. 93-143.

54. L. Couloubaritsis, *La proximité*, *op. cit.*, p. 53-62.

55. Id., *ibid.*, p. 735-52.

son discours selon un schème complexe, qui permet implicitement d'articuler selon une unité dynamique tous les schèmes utilisés par les mythes archaïques et les philosophes antérieurs. Il s'agit du schème du théâtre⁵⁶. Chaque section du livre est en effet organisée par un sous-schème (mises en scènes, acteurs, décors, souffleurs, etc.) qui permet d'isoler une problématique spécifique (rapports de l'homme au monde, aux autres, aux choses), tout en affrontant ce que Couloubartitsis nomme « l'antinomie de la complexité »⁵⁷ : à savoir que l'histoire de la pensée se caractérise par une valorisation de la simplicité et de l'unicité. Or, par définition, toute configuration de ce type écarte une multiplicité d'éléments qu'elle rejette dans un monde distal, et en même temps, à qui tente de la déchiffrer de plus près, cette configuration simplifiée ouvre à une complexité qui recrée immédiatement un monde distal au cœur même de l'apparente proximité. Couloubartitsis s'affronte donc à la nécessité de penser la complexité en combinant l'usage cognitif du mythe à ce qu'on pourrait appeler une argumentation en fractales. En effet, chaque section est organisée par un schème « mythique » qui organise différentes configurations discursives en permettant des rapprochements originaux entre des domaines du savoir *a priori* incompatibles. Ceci permet à Couloubartitsis de proposer un découpage du réel qui n'en réduit pas la complexité, tout en ne prétendant pas non plus l'épuiser. Ainsi, par exemple, l'analyse du rapport de l'homme aux choses trouve son lieu conceptuel dans une section organisée autour du schème mythique du décor, et elle consiste en une discussion de la conception heideggerienne de la chose à partir de l'étude comparative du roman de Perec *Les choses* et de la théorie de Baudrillard dans le *Système des objets*, comparaison elle-même réactualisée par la prise en considération des dernières avancées de la mytho-technique⁵⁸.

Il faut donc bien insister sur le fait que la pratique mythique du schème du théâtre agit à un niveau macro-structurel, tout en préservant la cohérence argumentative au niveau de l'analyse micro-structurelle. Couloubartitsis ne tombe donc pas dans le travers stigmatisé par Alain Badiou sous l'appellation de « suture de la philosophie à la poésie »⁵⁹. Cette dernière est caractéristique de plusieurs penseurs post-modernes, qui, dans le sillage du dernier Heidegger, ont prononcé le verdict d'une condamnation sans appel de la rationalité argumentative et qui ont attribué valeur et pertinence à la seule parole poétique. Par la promotion réflexive du schème du théâtre, le dernier livre de Couloubartitsis se singularise donc de ces positions post-modernes, car il va à la rencontre du monde contemporain, tel qu'il se vit et s'invente aujourd'hui, chaque jour, singulièrement et collectivement.

56. *Ibid.*, p. 78-9.
57. *Ibid.*, p. 62-74.
58. *Ibid.*, p. 596-666.

59. A. Badiou, « Sutures », dans *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Seuil, 1989, p. 41-8.

Introduction

L'histoire des mérites d'être écrivain entre la divinité et les disciplines ont je formes expressives de corps un jouir je ne voudrais l'histoire : celui d'celui de sa liberté vois et le compréhensif (Xénophon) de ceux qu'il représente un mienide : la post

* J'emprunte dans l'écriture dirigée par Jean (1986), II. *Les B.* l'auteur du titre. Mythe m'a amer c'est-à-dire narratifs affirmatifs de ses fonctions que c'est : situation ne tient m'écrit entièrement