

(The use of myth in pythagorean cosmology) L'usage du mythe dans la cosmologie pythagoricienne (text in French)

Auteurs: PETIT (A.); BROZE (Michèle) (ed.); DECHARNEUX (Baudouin) (ed.); JESPERS (Philippe) (ed.); JONCKERS (Danielle) (ed.)

Jaar: 1998

Bron: Civilisations vol. 46 (issue 1-2) p.141-149 Belgium.

Samenvatting: Le pythagorisme semble le lieu par excellence d'une transmission orale du savoir. La référence à la parole du maître ne doit pourtant pas occulter la nécessaire dialectique entre l'écrit et l'oral dans une culture marquée elle-même par l'écrit.

L'A., posant la question du lien établi entre le mythe comme discours archaïque qui se perpétue, et l'oralité, le met en doute et propose pour le mythe cosmogonique pythagorien une fonction cognitive telle qu'on l'assigne à la métaphore

6127 pdf
PETIT, A.
1998



L'usage du mythe dans la cosmologie pythagoricienne

Author(s): Alain PETIT

Source: *Civilisations*, Vol. 46, No. 1/2, Oralité et Écriture dans la Pratique du mythe (1998), pp. 141-149

Published by: [Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles](http://www.institut-sociologie-bruxelles.be)

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41229600>

Accessed: 01/08/2014 06:28

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://www.jstor.org/page/info/about/policies/terms.jsp>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.



Institut de Sociologie de l'Université de Bruxelles is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Civilisations*.

<http://www.jstor.org>

L'usage du mythe dans la cosmologie pythagoricienne

Alain PETIT

Université Blaise Pascal, Clermont-Ferrand.

L'usage du concept de mythe revêt un caractère de plus en plus problématique, et ce n'est certes pas l'ouvrage de Marcel Detienne, *L'Invention de la Mythologie* (1981, Gallimard) qui peut dissiper cette suspicion. Coup de tonnerre dans le double monde des antiquisants et des anthropologues, il affirmait : "Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, le mythe est une forme introuvable" (p. 238). La thèse n'a convaincu ni Luc Brisson¹ ni Lambros Couloubaritsis². Pour le premier "le mythe n'est pas forcément condamné à la dissolution" (p. 173), même si le vocable qui le désigne ne présente ni une signification univoque ni une portée universelle. Pour le second, M. Detienne perd de vue une pratique du mythe par les Anciens, même par Platon. Tout en rendant justice à Brisson dans sa réfutation de Detienne, Couloubaritsis lui reproche de ne pas avoir assez circonscrit le statut du mythe en tant que

¹ *Platon, les mots et les mythes*, 1982, Maspéro

² *Mythe et Philosophie chez Parménide*, 1986, Bruxelles, Ousia.

mythe, statut “qui concerne parfois l’ordre méthodologique” (p. 45, n°76). On ne peut se défendre du soupçon qu’il y a dans la dissolution du mythe qu’opère Detienne une pointe d’hypercritique, et, en ce sens, on peut tenter de faire un bon usage de son propos tout en souscrivant aux répliques de L. Brisson et L. Couloubaritsis.

En effet, il est indéniable que le mythe pris en tant que forme est un artefact, et à la manière de J. Bollack, M. Detienne nous incite à ne pas tenir pour naturelles les catégories constituées. Cependant, il y a un maximalisme obvie dans la position de Detienne, maximalisme qu’ont perçu aussi bien Brisson que Couloubaritsis. Le problème n’est peut-être pas tant celui du mythe comme *forme* que celui du mythe comme *usage*. Et, même si l’on admet cette substitution, il reste à concevoir ces usages sur le mode d’une pluralité irréductible. On commencera par faire l’épochè quant à la liaison, souvent tenue pour nécessaire, du mythe et de l’oralité, conservée par Brisson même (*op. cit.* dans sa définition la plus élaborée du mythe : “Le mythe apparaît comme ce discours par lequel est communiqué tout ce qu’une collectivité donnée conserve en mémoire et *transmet oralement* de génération en génération, par l’intermédiaire de professionnels ou non, que ce discours ait été élaboré ou non par ce technicien de la communication orale qu’est le poète. Résultant d’une imitation redoublée, puisqu’il représente une réalité inaccessible aussi bien à l’intelligence qu’aux sens, le mythe est destiné à modeler ou à modifier de façon plus ou moins spectaculaire le comportement de l’âme de ceux qui lui prêtent l’oreille” (p. 171). Mais on peut s’étonner du fait que cette définition extrêmement précise ne permette pas

de rendre compte des usages platoniciens du mythe : qu'en est-il, dans les termes de L. Brisson, du *Timée*? Peut-on lui assigner la fonction rhétorique qu'il assigne aux mythes platoniciens ? Il serait plus adéquat d'envisager leur *fonction cognitive*, que l'on n'exclut que sur la foi d'une restriction du cognitif au démonstratif, ou à l'argumentatif au sens strict où l'entend Brisson.

Il ne paraît pas possible de soutenir cette liaison nécessaire du mythe et de l'oralité, qui peut d'ailleurs affecter une forme subtile, comme c'est le cas de Brisson et, avant lui, de W. Burkert dans son livre classique sur le pythagorisme³. Pour l'un comme l'autre, le mythe conserve les traits qu'il manifeste dans l'oralité même lorsqu'il est transposé sous forme écrite.

Il a paru intéressant de soumettre à l'examen une telle conception en prenant pour exemple le pythagorisme ancien. S'il est une secte philosophique à laquelle on s'accorde à prêter un usage tenu parfois pour intempérant du mythe, c'est bien celle des Pythagoriciens. W. Burkert, dans son *magnum opus*, tente d'établir que le pythagorisme ancien consiste essentiellement en une sagesse (Weisheit, Lore) qui se serait transmise sous la forme du mythe avant d'être formulée dans les termes d'une *fusiokogiva* avec Philolaos de Crotone (*Lore and Science*, p. 348). Ainsi leur cosmogonie est-elle mythique (p. 38), liée à une eschatologie (p. 357), et si l'on peut dire, philosophique par ce qu'elle revêt un vêtement d'emprunt. Pour Burkert, le pythagorisme est une survivance, il n'est pas à proprement parler le contemporain des Eléates ou des Néo-Ioniens.

³ *Weisheit und Wissenschaft*, 1962 (1), Nürnberg, Lore and Science in Ancient Pythagoreanism, Harvard University Press, 1972 (2)

Son archaïsme foncier est discernable malgré l'aspect argumentatif qu'il revêt, si l'on en juge par certains fragments du traité de Philolaos (1-6) où l'on trouve la *reductio ad absurdum*, l'esquisse d'un argument transcendantal, l'analogie, et une justification de la possibilité de la connaissance. Or Burkert n'a pas recours à la facilité qui consisterait à épouser la thèse hypercritique de Bywater (J. of Philology, 1868, I) et Frank (*Plato und die sogenannten Pythagoreer* Halle, 1923) pour mieux rejeter l'hypothèse d'un passage à l'écriture du pythagorisme ancien. Il est au contraire le partisan le plus ingénieux de l'authenticité d'une partie des *loci* qui nous sont parvenus sous le nom de Philolaos. La question porte ainsi exactement sur la nature du mythe, que Burkert présuppose sans jamais vraiment l'explicitier. A ses yeux, il est oral, traditionnel, non argumentatif, lié à une *sagesse toto caelo* différente de la science, porteur d'un passé immémorial et invérifiable⁴, voué, sinon à la transmission intégrale, que l'oralité ne saurait techniquement garantir, du moins à la perpétuation de soi, puisqu'il offre le salut (eschatologie)⁵. W. Burkert n'a jamais été atteint par le scepticisme de Detienne, pour lui le mythe est pré-scientifique et précède les usages philosophique et scientifique de l'écriture. Il peut leur survivre, mais il n'en sera pas essentiellement affecté. Or tout le point est là : à concentrer l'attention sur une nature inaltérée et inaltérable du mythe, W. Burkert interdit d'en analyser l'usage aux origines de la philosophie, usage qui peut être savant, intégré à une stratégie de recours à l'écriture (prose argumentative), comme chez Philolaos, ou demeurant intérieur à

⁴ ce que veut aussi Brisson, *op. cit.*

⁵ Cf. W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, *Sather Classical Lectures*, Berkeley, Los Angeles, 1979.

la secte. L'oralité comme telle ne doit pas être considérée comme essentiellement archaïque, elle peut être affectée par ce que Jack Goody appelle "the uses of Literacy". (Cambridge, 1977 : *Domestication of the Savage Mind*). On sait par Héraclite que Pythagore était polymathe, ce qui suppose la lecture. Mais une culture de *litteratus* n'est pas *ipso facto* une culture entièrement écrite, comme l'a montré Eric A. Havelock⁶. Il est devenu périlleux de raisonner en termes de nature du mythe ou de l'oralité, cela risque fort d'interdire de comprendre ce que font les philosophes, de Pythagore à Platon au moins, lorsqu'ils recourent au mythe. Y a-t-il lieu de penser tout d'abord que le discours des Pythagoriciens ne soit que mythique? Ce n'est pas ce que laisse entendre Héraclite, ni ce que l'on peut raisonnablement conjecturer à partir du poème de Parménide, à la suite de Lambros Couloubaritsis (*op. cit.*). Ensuite, lorsqu'il a recours au mythe, le pythagorisme n'est pas pour autant frappé de rémanence archaïque, car on ne saurait accorder à Burkert que le mythe n'ait qu'une fonction d'édification, une fonction pratique, à la manière des *akousmata* et des *symbola*. On ne niera pas que la cosmologie des Pythagoriciens n'ait un arrière plan eschatologique, mais à cela ne se réduit pas sa signification. On risquera ici l'hypothèse que le discours mythique représente une *expérience de pensée* sur ce dont on n'est pas le témoin, expérience dont il n'est nullement certain que les Pythagoriciens lui accordent le statut cognitif de la certitude entière. Il y a dans le pythagorisme et ses entours, d'Alcméon à Philolaos de Crotone, une constante dans ce que l'on pourrait

⁶ Voir récemment *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*, Princeton, New-Jersey 1982 (1) et les contributeurs au volume édité par Marcel Detienne, *Les Savoirs de l'Écriture en Grèce Ancienne*, PUL, 1988 (1)

nommer la modération de l'optimisme épistémologique. Aussi serait-il imprudent de penser que les Pythagoriciens aient tenu les éléments mythiques de leur cosmogonie pour intangibles et objets d'une pleine *pistis*. Après tout, même un mythe peut en corriger un autre, fût-ce dans une culture strictement orale. Mais que dire d'une culture où l'on doit évaluer the *consequences of literacy* (S. Goody et Ian Watt, 1968) et d'une secte philosophique versée dans les disputes avec d'autres écoles?

Ensuite, la présence du mythe dans une culture pythagoricienne orale avant Philolaos ne prouve pas nécessairement que cette dernière soit dénuée de toute tradition de la rationalité critique, comme le montrent tant les connexions probables et de nature agonistique avec les Eléates que les variations significatives de la cosmologie pythagoricienne, attestées par Aristote dans la *Métaphysique*.

Que le mythe serve à montrer ce qui ne tombe pas sous une loi rationnelle ni sous les sens (la formation du premier composé harmonique ou centre de l'univers) n'implique nullement qu'il soit préphilosophique, et il faut faire aux Pythagoriciens le même crédit à cet égard qu'à Parménide ou Platon, *caeteris paribus*. Si pour Burkert (1979) "the myth is a traditional tale", rien n'autorise vraiment à croire que le pythagorisme n'ait été féru que de la perennisation d'une sagesse archaïque selon le principe de l'"αὐτὸς ἕφα" (D.L. VIII, 46). Que le mythe soit en quelque manière narratif peut être accordé sans conteste à Burkert (voir L. Brisson et L. Couloubaritsis, 1986, pour l'établissement contre les critiques sceptiques de Detienne); mais c'est une autre question de savoir si la

narrativité que comporte le mythe dans le discours pythagoricien est nécessairement du ressort d'une tradition que l'on veut immuable. Burkert semble assumer le principe en vertu duquel les Pythagoriciens dans leur ensemble ont usé du mythe par révérence, et à des fins salvifiques. Ne peut-on pas concevoir que le narratif serve à connaître, ou à tout le moins à comprendre? Cela s'admettrait d'autant mieux que, comme le souligne par ailleurs Couloubaritsis, il y a une indéniable proximité entre le mythe et la métaphore, si du moins l'on accepte de conférer à celle-ci une fonction cognitive.

On entendra par là que la métaphore, prise au sens d'Aristote, suscite par le moyen de la *lexis* une représentation noétique unitive, comme celle de la léonité d'Achille, qui enveloppe la raison du rapprochement mental, non explicite *en lexei*, entre deux êtres comme Achille et le lion. A ce titre, il est possible de dire que la métaphore fait voir le non manifeste, "opsis adelôn". Ne pourrait-on affirmer que le mythe possède un pouvoir analogue, en permettant de se représenter sous une forme, non pas directement sensible, mais médiatrice entre le sensible et l'intellectuel, l'apparition de l'ordre, dans le cas de la cosmogonie ? En tant que tel, il ne porte ni sur la loi, ni sur l'événement, ni sur le constant ni sur le singulier, dont il est loisible d'être le témoin. (Cf. les remarques de R. Bague, dans *Aristote et la question du monde*, sur l'autopsie). Il est, si l'on veut, selon les termes de Burkert (1979) "a non-factual story" et, selon ceux de Brisson (1982), "un discours invérifiable". Mais on peut s'interroger sur la pertinence absolue de ces qualifications, puisque l'usage du mythe neutralise en quelque manoeuvre la référence factuelle, comme le fait de son côté la métaphore. Ce

qui importe est le sens, abstraction faite, si l'on peut dire, de ce qui est évoqué comme fait.

Aussi bien n'est-il plus concevable, comme persiste à le faire Burkert (1962 (1), 1979 (1), de voir dans le mythique un archaïsme qui se perpétue, et de lui dénier ce faisant tout caractère d'abstraction. Certes l'abstraction ne s'y donne pas pour telle, elle *n'est pas explicite* comme dans le discours argumentatif. Mais elle n'est pas moins présente dans le mythe cosmogonique, par le jeu de la *déréférentialisation*, qu'il n'est peut-être pas judicieux de tirer vers la fiction, alors qu'il s'agit, nous semble-t-il, d'un opérateur cognitif. On espère ne pas être trop téméraire en proposant une nouvelle conjecture : le mythe cosmogonique ne peut-il pas faire figure d'hypothèse, même si le discours "narratif" qu'il utilise semble dissimuler cette fonction ? Aristote lui-même, dans ses brèves remarques sur la cosmogonie pythagoricienne, n'interdit pas une telle exégèse (D.K. 58 B, 26) Diels-Kranz, I, p. 457 l. 15) Dumont, p. 311). Les restrictions avouées qu'apportent les Pythagoriciens à la connaissance humaine pourraient conférer au mythe, quelque paradoxale que soit l'idée pour les tenants d'une "sapientia sacra" pythagoricienne, un caractère conjectural. Faut-il aller plus loin et leur prêter l'idée qui fera fortune dans l'Ancienne Académie, (Speusippe, fr. 54 Lang, Xénocrate, fragments 33, 54 Heinze) puis dans le moyenplatonisme, que la genèse du cosmos n'est exposée qu'à des fins d'enseignement, sans que cela implique le moins du monde la croyance à un engendrement effectif du cosmos? Selon Aétius (2-4-1), Pythagore dit que le cosmos est engendré (geneton) non selon le temps, mais kat' epinoian. (Selon Burkert (1962 (1), I, 3, p.71, c'est le

A. Petit : L'usage du mythe dans la cosmologie pythagoricienne

“Pythagore” du Speusippe et Xénocrate, auquel Aristote réplique en *Met.*, 1091 a 13 sqq.). Il paraît plus plausible de souscrire à la version d’Aristote, car les Pythagoriciens ne paraissent pas avoir eu le dessein de nier la réalité de la cosmogénèse. Mais il est admissible de penser qu’ils usaient du mythe en étant sensibles à sa relative inadéquation, qu’il s’agissait du discours des mortels mis en contraste avec la connaissance divine directe (Philolaos, B6).