

Les Grecs et nous, les dieux et les hommes

par André Hirt

« *Les dieux et les hommes* » : comment un tel intitulé pourrait-il concerner, autrement que sur un mode historique, les hyper-modernes que nous sommes ? En effet, tout un ensemble de difficultés de représentation et de compréhension font obstacle à la prise au sérieux de son contenu, dès lors qu'on s'efforce précisément de le prendre au sérieux. Il appartient toutefois aux études de « *Culture antique* » — non seulement magnifiques en elles-mêmes, parce que procurant un supplément d'âme, mais tout simplement **nécessaires** — de nous faire accéder à l'intelligibilité de notre condition historique et existentielle.

Il est à l'évidence difficile, dans un premier temps au moins, de faire entendre que nous autres contemporains sommes **liés** à ce qui s'est déroulé en termes mythologiques dans la Grèce antique, domaine auquel on se limitera ici¹. Si nous sommes « liés », c'est au sens de la destination, dans la mesure où à l'examen, moyennant l'étude et le savoir, nous ne sommes pas simplement des héritiers historiques et civilisationnels, mais surtout au sens où ce qui s'est tramé chez les Grecs est ce qui se **dénoue** (au sens du cordage évidemment, mais aussi de la résolution, du « **dénouement** »), autre forme encore du lien, chez nous. Et très précisément, au regard de l'intitulé « *Les dieux et les hommes* », nous ne comprenons plus du tout ce qu'il pourrait bien signifier concrètement, non seulement parce qu'il y est question du **polythéisme** (comment peut-on être polythéiste ? N'est-ce pas l'index d'un primitivisme de la pensée ?), mais parce que la logique même de la relation entre les dieux et les hommes nous échappe.

À la rigueur, nous entendons bien encore ce que veut dire « **croire en Dieu** », puisque nous nous inscrivons dans une tradition **monothéiste** (la racine judaïque,

¹Ce qui n'implique aucune négligence du domaine latin (romain), mais celui-ci entraîne ses propres difficultés et ses problèmes spécifiques. Certes, il enchaîne sur le monde grec en le traduisant, mais il le déplace aussi. Par ailleurs, son horizon n'est plus proprement métaphysique au sens spéculatif du terme. Enfin, il apporte de nouveaux éléments, de critique religieuse en particulier (songeons à Lucrèce), et plus essentiellement d'apologie du christianisme en se prolongeant loin dans le Moyen-Âge et en nourrissant toute la littérature à venir (on songe à Dante). On n'en dira donc rien ici.

déplacée dans l'incarnation chrétienne du Dieu unique, puis continuée et réévaluée dans l'Islam, le plus jeune des monothéismes) aux yeux de laquelle le foyer et l'élan subjectifs vers Dieu sont fondamentaux. C'est pourtant oublier qu'à la fois « croire » et « Dieu » ne signifient pas grand-chose pour un Grec, qui ne connaît guère ce que nous appelons l'« intériorité », notion que l'on doit au christianisme (et pour l'essentiel à Saint Augustin). Il convient par conséquent de ne pas aligner la mythologie grecque sur nos catégories religieuses. Celles-ci sont en l'occurrence inadéquates et interdisent en vérité toute intelligibilité du phénomène. Et non seulement parce que, comme Freud l'a en dernier lieu souligné dans son ouvrage grandiose *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, le monothéisme marquerait un **progrès** dans la pensée et dans la civilisation par l'affirmation de la supériorité de l'invisible sur le visible et de l'intellect sur tous les registres sensibles, mais en ce que les catégories mises en œuvre par les Grecs signifient quelque chose de fondamental quant à l'humain et à toute pensée, soit un ensemble de facteurs que l'époque moderne a oubliés, voire refoulés, ou bien tout simplement perdus, alors même que bon nombre de philosophes, juste après la relégation religieuse opérée par les Lumières (*l'Aufklärung*), ont réactivé la source mythologique des Grecs dans le travail de la pensée (songeons, à des titres divers, mais toujours dans le cadre d'une même problématique, à Hölderlin, à Schelling, à Hegel, à Nietzsche, à Freud lui-même — ce grand mythologue qui donne à l'homme le nom d'« Œdipe » — et à Heidegger, pour ne mentionner que les noms les plus reconnus).

On vient déjà de souligner l'essentiel : comment expliquer le retour du *muthos* grec dans l'espace et le temps les plus contemporains, si ce n'est que par-delà le christianisme, les Grecs auraient touché du doigt et fait apparaître un élément décisif de la pensée et davantage encore de la manière dont les hommes sont au monde ? Et ce serait cette manière que nous aurions non seulement oubliée, mais qui se présenterait à nous de façon purement historique (donc dépassée, comme on dit). Le danger, et il ne s'agit pas uniquement d'un plan formel, serait en effet d'estimer que, outre la simple curiosité, nous n'aurions plus rien à faire avec la mythologie. Ce qui nous impose en revanche de comprendre pourquoi Nietzsche et Heidegger en appellent, l'un à Dionysos, l'autre à « **un dieu à venir** » (expression par laquelle au demeurant toute la tradition évoquée plus haut désigne la venue — et le retour — de Dionysos).

Mais il existe un autre danger : celui, inverse, de réactiver un polythéisme. C'est là un danger sectaire, folklorique et politique. Il ne s'agit jamais — c'est une règle de la pensée qui se refuse à tout déni de réel et d'histoire — de faire retour à quoi que ce soit. Il s'agit de saisir en quoi, comment et pourquoi des traits anthropologiques ont pris des **figures fondatrices**, en prenant une sorte d'élan vers l'histoire et en se projetant en elle pour venir jusqu'à nous. Au fond, qu'est-ce que les Grecs ont pensé dans leurs figurations religieuses ? Et quel sens ont-ils ainsi ouvert, sens que nous ne cessons de rouvrir, de commenter afin de nous éclairer nous-mêmes ?

★

Les dieux grecs

Qui sont ces dieux grecs ? Bien évidemment ils n'existent pas, mais cela ne les empêche pas d'être, et d'être nécessairement : on devrait donc dire aussi **que** sont ces dieux ? En somme, quelle est leur identité (et leur personnalité), puisqu'ils en ont une (progressivement élaborée par la construction mythologique) ? Comment entendre cette existence paradoxale des dieux, si ce n'est en faisant référence à des dimensions fondamentales de la nature ? Ainsi, la mer, le vent et la foudre sont des puissances et des domaines sur lesquels les hommes n'ont guère de pouvoir réel. La nature même ne relève pas de la législation humaine (ce que les Modernes ont eu tendance, comme on sait, sinon à oublier, du moins à négliger). Et la Cité ? Et la guerre ? On croit trop vite qu'elles relèvent de la volonté humaine, alors que les crises et les désastres, les harmonies et les victoires adviennent comme des fatalités ou comme la grâce. Il fallait **figurer** ces puissances et ces forces, non pour les figer, mais à des fins de compréhension et d'intelligibilité : plus exactement de **problématisation**. Car les figures des dieux exposent des problèmes (des conflits, des décisions, des avertissements, des contraintes et des nécessités). Dans les dieux, les Grecs ont **problématisé** — en eux-mêmes, dans leur personne, comme pour nous — les choses et le monde, de façon à la fois rigoureuse (il y a des nécessités objectives, il y a une mesure et une loi) et ouverte (ouverture aux hommes, puisqu'ils participent aux destinées du monde). Le monde est en effet l'espace d'un **partage** dans lequel les hommes doivent ce qu'ils sont aux dieux (ils sont en **dette**) ; il est tout autant le lieu d'un **impartageable** (les hommes ne sont pas

des dieux) ; il est enfin parcouru par une **limite** dont la transgression surgit dans l'effroi, que les Grecs ont en même temps canalisé dans les Mystères et dans la tragédie. C'est pourquoi — et il s'agit sans nul doute du point le plus important à comprendre — nous n'en avons décidément pas fini avec les Grecs, avec leur dieux et leur mythologie.

Certes, on pourrait s'arrêter aux constats les plus élémentaires : les dieux sont immortels, ils sont puissants, leur registre de perception est large, ils savent et ils rient, alors que les hommes ne seraient que leur négatif. Tout cela, au fond, ne dit pas grand-chose. Ce qui s'avère déjà beaucoup plus signifiant, c'est du reste comme toute forme mythologique, l'interrogation sur les commencements et l'origine. Les mythes figurent ces mouvements afin de leur donner un sens que rien dans le présent disponible ne permet d'expliquer. D'où l'insistance sur les actes de **naissances** (naissance d'Athéna, celle d'Aphrodite, de Dionysos — **les dieux ne sont pas créés**, mais il adviennent dans et comme l'advenue du monde²). Et il y a le dieu par excellence, qui n'est pas un dieu solitaire, qui **ne peut pas** être solitaire : Zeus. Il ne fait pas à lui-même monde, un monde, mais il entre d'emblée dans un complexe — un monde — dans lequel il devra lui-même composer, ce qui explique déjà et le polythéisme et la généalogie divine. Ainsi Zeus sera-t-il craintif, jaloux, trompeur et trompé, aimant et amant au point de rechercher l'union avec les humains. Ainsi donc se déploie la **trame** du monde, à laquelle de très nombreux fils concourent. Ainsi se joue son destin (il y a un destin des dieux et il y a un destin des hommes, depuis leur existence de dénuement jusqu'à leur accès à la culture, ainsi que le montrent les versions du mythe de Prométhée). Dans leur production mythique et la formation des dieux, les hommes visent manifestement à comprendre le sens, les bornes et les limites de leur humanité : ce qu'ils peuvent et ce qu'ils ne peuvent pas ; ils évaluent les contraintes, les nécessités et les menaces ; ils voient les effets désastreux de leurs transgressions ; bref, ils cherchent à déterminer leur place dans le monde en sachant qu'ils ne font pas, et pas davantage que les dieux, à eux seuls un monde et le monde.

²On s'instruira beaucoup en lisant dans le corpus mythologique les récits concernant les naissances d'Athéna, d'Aphrodite, de Dionysos, *etc.* On ne peut ici qu'y renvoyer. Mais si instruction il y a en effet, c'est parce que ces récits sont de pensée, c'est-à-dire qu'ils problématisent ce qu'ils racontent. Il ne s'agit jamais de simples légendes, de productions imaginaires, mais il s'agit de travailler à un sens à même la complexité du monde.

Et c'est bien là ce que l'on peut nommer l'**exemplarité** des Grecs, pour nous, à l'extrémité du Moderne. S'il fallait insister sur un point, ce serait le suivant : les Grecs ont eu non seulement conscience d'une législation objective du monde, non seulement il lui ont donné un sens, mais surtout ils ont déterminé l'humanité eu égard à cette objectivité. Auguste Comte note que les hommes ont commencé à penser, la nuit, en regardant les astres, en considérant la nécessité qui les régit, le mouvement parfait et régulier qu'ils accomplissent. Le sens de l'éternité naquit alors dans la pensée. Et si les Grecs sont parvenus à la singularité et à l'exemplarité civilisationnelles, c'est en normant l'éternité même, par excellence dans la **géométrie** (le sommet de l'idée de forme, sa perfection). Ils ne se contentent pas de s'étonner de ce qu'il y a de l'ordre et de l'éternité, ils en incarnent la loi dans les figures divines, qui pour autant ne disparaissent pas derrière l'avènement de la rationalité démonstrative (le *muthos* derrière le *logos*), mais la fonde (c'est parce que la forme interne de la nature repose sur une loi figurable que la pensée peut la recueillir et la contempler³). Plus avant, les dieux sont pour les Grecs des **figures de la pensée** : ce ne sont pas des figures réelles, au sens courant, mais la réalité figurée de toute chose. Dans ces figures, les Grecs pensent. Et il fallait se donner les moyens de la pensée ! À quoi répondent les dieux dans tous les ordres du réel (la science, la morale, la politique, les arts et l'esthétique, pour nommer ces réalités en termes modernes, déjà soustraits à leur fondement réel que la mythologie expose). Pour préciser davantage encore les choses, puisque c'est nécessaire, les dieux ne forment pas des figures primitives de la pensée, mais des figures complexes et problématisées de celle-ci. Les Grecs ont hissé ces figures à la méditation, objectivement construite, de la pensée. Les dieux sont, en définitive, les figures permettant de pénétrer la substance et le fond des choses, la nature même dont ils sont l'expression signifiante. Schelling ne s'y est pas trompé lorsqu'il répète, *passim*, que les dieux sont des intuitions poétiques d'idées, dans la mesure où les idées, prises en

³On lira de près le texte suivant de Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* Paris, Puf, p. 29 : « C'est un préjugé de l'histoire de la philologie, hérité du rationalisme moderne sur la base du Platonisme, que de croire que le *muthos* ait été détruit par le *logos*. **Le religieux n'est jamais détruit par la logique, mais toujours uniquement par le fait que le dieu se retire.** » [C'est moi qui souligne la dernière phrase : A. H.]. Autrement dit, il n'y aurait pas de « progrès » dans ce passage du mythe à la raison, mais en réalité sinon décadence, au moins dégradation, oubli et perte (c'est la leçon de Nietzsche dans ses invectives contre le Platonisme, Socrate et le christianisme. Perte de quoi au juste ? Du monde lui-même).

ce sens, soit à leur racine même qui est poétologique, sont les « **choses particulières en tant qu'elles sont absolues dans leur particularité, c'est-à-dire en tant qu'elles sont, comme particulières, des universaux.** » C'est là une idée décisive quant à la « littérature », décidément indissociable du mythologique, en son désir originel de pénétrer en vérité le fond des choses.

★

La grammaire mythique et la symbolique générale

Il est par conséquent nécessaire d'essayer de reconstruire l'approche très singulière que les Grecs eurent de leurs dieux, la façon dont ils les ont produits en figures, la pensée qui présida à leur représentation comme à leur sens pour les Mortels que sont exclusivement les hommes (puisque ce terme de « Mortels » ne renvoie pas aux autres vivants). La pensée des dieux n'est pas seulement une pensée **des** dieux, mais celle qui noue ensemble un rapport entre eux et les Mortels humains. Autrement dit, c'est effectivement ce rapport qu'il convient d'objectiver dans le but d'en éprouver le sens. On constatera que le rapport en question constitue l'espace qui n'est autre que celui de la pensée, dès lors qu'on entend par là l'épreuve (l'expérience) réfléchie des fondamentaux de l'existence et de la vérité. Et c'est au demeurant la raison de fond pour laquelle la mythologie des Grecs demeure encore et toujours notre affaire à nous. Afin d'éclairer cela, il est vrai qu'il faut pour ainsi dire soulever des montagnes...

Il s'agit, on l'a noté, d'obstacles. Le premier d'entre eux exige de faire litière d'une représentation de la mythologie comme « légende ». Certes, communément, on soupçonne toujours la présence d'un élément sérieux dans les légendes, les contes et les fictions, mais sans aller plus loin dans l'effort d'intelligibilité. Une légende se déploie dans l'imaginaire. Mais les dieux des Grecs sont au contraire absolument **proches** — et jamais, peut-être, n'ont-ils été à ce point dans la proximité : ils sont là, d'une présence certes singulière, invisibles si l'on veut, à la condition qu'on comprenne que c'est dans la **lumière** de cette présence inédite que toute chose peut paraître. Autrement dit, sans la structure des dieux, sans le fond qu'ils portent, sans la lumière qu'ils réfléchissent dans l'apparaître, rien ne pourrait être exposé ni appréhendé dans l'ordre de la pensée et du sens.

Cet ordre rend bien compte (et du coup l'institue) de ce qu'on peut nommer une « **grammaire mythique** », c'est-à-dire un langage, mieux : une langue. Que la mythologie soit une grammaire et une langue, que son projet soit en vérité grammatical signifie pour les Grecs une **distribution du sens** (et la possibilité de son ouverture) dans la représentation et la pensée. Et si enfin la mythologie est l'expression de la pensée, c'est parce qu'en elle les hommes se représentent l'ordre des choses par le truchement signifiant et figuré des dieux. Sous cet angle aussi le polythéisme se justifie logiquement, dans la mesure où chaque fait et geste, chaque identification, chaque situation et chaque activité nécessitent un mouvement, un geste et une figure de pensée qui en rendent compte singulièrement. L'esprit analytique des Grecs, cet esprit qui n'est pas seulement le résultat de leur civilisation ainsi qu'on le voit se développer à son apogée dans la géométrie et dans la philosophie, est premier ; il s'avance dans la production mythologique par le souci de la **différenciation**. (On le note : il est impératif, en effet, si l'on veut bien consentir à cet effort de la pensée, de lier le Panthéon des Grecs avec la grammaire et la logique, par exemple en superposant le récit mythologique et ses déploiements, avec ses péripéties, et la puissance analytique et déductive de la pensée rationnelle). Cet esprit de la nuance, si grec, si sensible au jeu de l'ombre et de la lumière, s'oppose à toute forme de pensée encore primitive, massive, « sauvage » en quelque sorte, mais toujours indifférenciée. Ainsi une pensée primitive serait en vérité encore pré-mythologique en ce qu'elle ne déploierait pas en autant de formes, de récits et de figures sa représentation encore monolithique ou substantialiste du monde. C'est Schelling (avant les frères Schlegel, les promoteurs du premier romantisme d'Iéna autour de la revue l'*Atheneum* — de 1798 à 1800 — à laquelle participeront, entre autres, Novalis, Brentano et Schelling lui-même) qui aura tellement insisté sur la comparaison entre le mythe et la langue. Schelling ira jusqu'à avancer l'idée d'une « **symbolique générale** » — c'est-à-dire une mythologie ! — pour désigner l'idée d'une langue nouvelle, celle-là même que requièrent, dans leur détresse, les Temps Modernes, l'idée en somme d'une **nouvelle** mythologie. Et presque au même moment le grand mythologue Creuzer⁴ ne cesse d'insister sur la mytho-**logie**. Celui-ci distingue fortement entre le symbole et le mythe : le premier est pure intuition globale, il fusionne l'idée et le réel, alors que le second opère une sorte de distance à l'égard du divin présumé contenu dans les choses. Cette distance permet

⁴Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), *La Symbolique et la mythologie des peuples anciens*.

la réflexivité, l'analyse et le récit. Plus avant, la pensée mythique n'est jamais que l'exégèse et l'explicitation du symbole dont elle est l'émanation. Le génie grec fut cependant de hisser le symbole au mytique. Gardons néanmoins cette distinction à l'esprit, parce qu'elle est à la fois précieuse et problématique. Elle amorce en effet la réflexion sur Apollon et Dionysos au sens où le premier ne ferait qu'interpréter le second en le hissant au paraître et à la forme.

L'aurore et la lumière de l'Olympe

Les dieux portent l'**aurore** et la **lumière**⁵ de l'Olympe, qui font **voir** et **entendre**. Et sans les dieux, rien ne peut parvenir à la **manifestation**, dont le sommet, si l'on peut dire, est pour les Grecs, la **forme**. Davantage : l'existence même des Grecs se trouve prise dans le **dialogue** avec les dieux, dialogue lui aussi très singulier qui déploie à son tour l'espace de la pensée. Dans la « légende » qu'incarnent les figures mythologiques, il faudrait donc moins prendre en considération la fiction que le fond qui l'a fait naître. Si l'ensemble mythologique expose l'ordre de la nature comme sa **manifestation** (faite d'interventions divines, de rappels à l'ordre, de péripéties), il n'aboutit jamais à ce que nous nommons, en régime chrétien, une **révélation**. **Manifestation sans révélation**, par conséquent, ce qui signifie au moins, mais de façon décisive, une résistance à l'humanisation absolue de l'absolu divin dont la figure du Christ est pour nous l'expression ici-bas, une tension maintenue entre les plans humains et divins, et de fait l'absence de toute résolution de l'Histoire dans une assomption du sens. Pour les Grecs, le sort a été immémorialement jeté, le passé constitue le présent, le plan d'évolution de toute chose est définitivement établi, l'essentiel a été dit. Contrairement au monothéisme, la mythologie grecque est sans avenir. Elle est sans histoire autre que celle, interne, de son propre contenu. Mais il n'existe pas d'histoire humaine transfigurée par l'éclairement ultime d'un dieu. Le rapport dieux-hommes ne se dénoue pas en un nouage supérieur.

⁵Concernant l'aurore et la lumière, cf. en particulier Maria Zambrano, *L'Homme et le divin*, trad. Jacques Ancet, Paris, José Corti, 2006.