

Marc Richir –« La Naissance des Dieux : entretien avec M. Richir », *Poliphile* n°3/4 : Multiplicité et infinis - Aldines - Paris – juil. 96 - pp. 77-94.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

LA NAISSANCE DES DIEUX

Entretien avec Marc Richir

Poliphile : « La Révolution française n'est porteuse [...] de son sens universel que dans la mesure où elle a été et demeure la figuration la plus complète, donc aussi problématique, de l'abîme de la fondation dans "son expression moderne" ». *Comment penser le paradoxe de la fondation ? Et sa figuration, jupitérienne ou saturnienne : un corps titanesque qui dévore ses enfants, inévitablement aux prises avec la question de l'abîme. Nées en pays grec, la philosophie comme la tragédie et la mythologie sont confrontées et interrogées dans votre dernier livre. Dans La Naissance des dieux, il est question de l'« entrée des dieux dans la scène symbolique », coextensive elle-même de l'apparition de l'État (du Despote) ». Par d'autres moyens que ceux de la philosophie et de la mythologie, la tragédie proposera une lecture critique du mythe et une réélaboration des matériaux mythiques compris comme pensée de la fondation : tragédie, mythe et pensée de la fondation, autant de questions grecques incessamment reprises. Quel peut être aujourd'hui pour nous l'intérêt d'y revenir ?*

Marc Richir : Je ne peux répondre que dans la perspective qui est la mienne. Pour moi, le retour à ces questions est nécessité par l'interrogation critique et phénoménologique de ce qu'est penser. Or, en pratiquant la phénoménologie et donc la philosophie, je me suis rendu compte que, dans la langue philosophique, il y avait déjà au départ une certaine institution symbolique de la pensée, disons rationnelle pour simplifier, qui croyait — précisément dans la mesure où c'est une institution symbolique de la pensée — couvrir la totalité du pensable. Dans une perspective phénoménologique et dans la mesure où il s'agit de revenir, selon le mot d'ordre de la phénoménologie, à la *Sache selbst*, à la chose elle-même, la question se pose de savoir si la pensée doit nécessairement être prise dans les structures rationnelles de son institution, ou, si vous voulez, dans l'institution symbolique de sa *langue*. Autrement dit, pour aborder l'affaire, la chose, la *Sache* de la pensée, la question est de savoir si la pensée ne peut pas s'effectuer avec autant de cohésion dans un autre système symbolique. Si j'ai abordé la question de la mythologie, c'est pour essayer d'élargir l'interrogation sur la nature de la pensée au-delà des coordonnées symboliques, de la distribution symbolique des cartes avec lesquelles joue la pensée philosophique, c'est-à-dire dans un autre régime. Interroger la mythologie n'est pas du tout pour moi coextensif d'une sorte de retour de la philosophie à ce qui serait ses origines, mais, au contraire, une manière de pratiquer l'*epochè*, le suspens systématique de la pensée et de la langue philosophiques, pour essayer d'aborder d'autres régimes de pensée, comprendre en quoi, dans ces autres régimes de pensée, il y a autant de pensée que dans la pensée philosophique. C'est donc en quelque sorte une entreprise de dépaysement de la pensée philosophique, dépaysement nécessaire, qui doit amener à comprendre ce qui se joue en elle quand elle se met à penser.

Pol. : En 1988, dans Phénoménologie et institution symbolique, nous avons un premier jalon de cette recherche...

*M. R. : Oui, absolument, c'est une question qui me tracasse depuis longtemps. J'ai d'abord travaillé à dégager les horizons ou les axes les plus fondamentaux de la pratique phénoménologique de la philosophie ou de la pensée, à travers *Phénoménologie et institution symbolique*. À travers les *Méditations phénoménologiques*, je suis arrivé à un certain point où il s'agit de revenir en retour sur d'autres régimes de pensée, dans la mesure où je pense avoir par la phénoménologie, non pas une sorte de socle, mais une architectonique de la pensée qui permet de comprendre comment d'autres régimes de pensée, en particulier la pensée mythologique ou mythico-mythologique, sont aussi riches, aussi « pleins » que la pensée philosophique et non pas une pensée déficiente ou une pensée dans l'enfance ou une pensée dans les rêves ou une pensée irrationnelle...*

Pol. : ... ou prélogique...

M. R. : ... ou prélogique, comme disait Lévy-Bruhl, non, c'est une pensée à part entière, dans une autre régime.

Pol. : Des Grecs anciens aux premiers Américains, nous avons deux formes de pensée : mythologique et mythique. Entre la raison (grecque) civilisée et la magie des primitifs (américains), une frontière (le prélogique) s'institue. Eu égard à l'universalité des mythes, cette frontière est-elle à supprimer ou simplement à déplacer ?

GRÈCE ET
AMÉRIQUES

La multiplicité
originale
et indéfinie
des mythes

*M. R. : La frontière n'est pas supprimée, mais elle ne passe plus entre le prélogique et le logique, le préphilosophique et le philosophique, tout simplement parce que les champs mythique, mythico-mythologique et mythologique ne sont pas des « préparations » encore incomplètes et inchoatives au logique ou au philosophique. Par ailleurs, c'est encore un effet de l'institution symbolique du *logos* philosophique que d'amalgamer ces trois champs, d'y mêler par surcroît la *magie des primitifs*, alors qu'ils sont nettement différenciés, et qu'il y a d'innombrables « cas de figure » différents de ces « régimes » de pratiques et de pensées. Ce genre d'amalgame, qui a parfois poussé à dire que, vu son incohérence (pour nous et donc pour les philosophes), le « mythe » est une invention du philosophe, ne conduit qu'à renforcer l'ethnocentrisme occidental (philosophique) et à s'interdire de comprendre, malgré, il est vrai, leurs multiples déformations, notamment dans le passage de l'oral à l'écrit, la *problématicité intrinsèque*, pour elle-même, de ces trois grands types de massifs que sont la pensée mythique (relevée par Lévi-Strauss dans le domaine amérindien), la pensée mythico-mythologique et la pensée mythologique. Il n'y a donc pas qu'une frontière, il y a une multiplicité de frontières.*

Pol. : Dans votre livre, il est question des récits mythologiques et des récits mythico-mythologiques. Est-ce qu'il y a lieu de les différencier pour mieux comprendre votre démarche ?

*M. R. : Je suis arrivé à cette distinction en étant reparti de la définition implicite — en tout cas pas tout à fait explicite — mais tout de même assez claire du mythe qu'on trouve chez Lévi-Strauss dans les *Mythologiques*, mais pour le domaine amérindien, ce qui pose question. Il m'est apparu assez rapidement que les mythes, dans la configuration amérindienne, n'ont pas le même enjeu symbolique que les récits que j'appelle mythico-mythologiques, qui sont dans la tradition grecque des récits de fondation de cité, et originellement des récits de fondation de royauté. Ce qui m'a intéressé, c'est le passage des uns aux autres : il me semble qu'il y a une déformation cohérente dans le passage de ce que Lévi-Strauss appelle fort justement la diversité infinie des mythes — qui se renvoient les uns*

aux autres, chaque mythe étant une sorte de réponse à un problème symbolique *local*, réponse où ne joue pas l'intrigue de souveraineté — au récit mythico-mythologique dans la mesure où, en tant que récit de fondation, il met en question directement le problème de la souveraineté. Et il m'est apparu au fur et à mesure de mon travail que les récits mythico-mythologiques sont des récits qui recourent ensemble tout à la fois des mythes qu'ils ont retransformés, des récits de fondation plus anciens qu'ils ont remaniés, voire même des emprunts à d'autres panthéons mythologiques. Chez les Grecs, je crois, c'est essentiellement le panthéon crétois, qui s'était effondré au XII^e siècle mais restait quand même au moins à l'état oral dans certaines traditions grecques, et on retrouve — ce que j'ai essayé de démontrer dans mon petit livre — ces différentes strates, ces différentes couches dans les récits mythico-mythologiques, même si effectivement les mythes où il n'est pas fait état de la question de la souveraineté sont assez rares (on peut presque les dénombrer), parce que tout le matériau symbolique a été retransformé constamment au fil des âges et, disons, depuis la nuit des temps dans la tradition orale, et on ne peut pas toujours assigner d'origine historique précise à tel ou tel changement. On arrive à un matériau qui est déjà élaboré d'autant plus qu'une élaboration supplémentaire s'introduit au moment où ces récits sont consignés par écrit.

Pol. : Récits retranscrits et transmis dans leur multiplicité composite par les mythographes et les poètes-mythologues, philosophes, géographes, historiens et autres fabricants de récits. À la frontière mouvante de l'«intrigue» (mûthos) et du fait «vrai», nous traversons des lieux de mémoire et d'oubli ouverts et intriqués, difficiles à démêler, dans le cas grec surtout...

M. R. : Oui, le passage de l'époque mythico-mythologique, où, en fait, tous les événements de la vie sociale et historique sont aussitôt recodés dans le matériau mythico-mythologique, à quelque chose qui est plus proprement le récit historique, Hérodote et puis Thucydide, ce passage n'est pas clair : chez Hérodote, il entre encore des d'éléments mythico-mythologiques dans sa reprise de telle ou telle fondation. Il n'empêche que les événements que raconte Hérodote sont des événements censés être historiques. Donc le passage du proto-historique à l'historique proprement dit ne peut pas être daté de manière absolue. C'est un passage qui lui-même pose question et que je n'ai pas interrogé.

Pol. : Nous reviendrons plus loin sur la pensée mythique dans la configuration amérindienne, en tant que pensée d'êtres humains qui pensent «contre l'État». Comment faut-il comprendre les deux formes qui s'offrent à la réélaboration : la mythologie comme pensée de la fondation de la société dans son ensemble et la séparation «des dieux et des héros ayant pris forme humaine», mise en scène dans la tragédie?

M. R. : Tout d'abord, je n'ai pas pris le risque de reprendre la question de l'origine de la tragédie, qui est finalement une question extrêmement difficile et probablement sans réponse possible. Comment, depuis la fête religieuse et nationale (les Grandes Dionysies), on est passé à quelque chose comme l'exercice tragique restera sans doute une question anthropologique sans réponse, faute de matériau. Il y a quand même une interrogation dans la tragédie attique et donc chez les classiques, Eschyle, Sophocle ou Euripide, une remise en question, une réélaboration des récits de fondation ou de tel épisode de l'épopée, donc d'Homère, voire même des cycles épiques qui sont aujourd'hui perdus, et une réélaboration, une mise en question dans le cadre de ce qui est en train de s'instituer dans la cité. La tragédie — ce que j'essaie de démontrer — est une sorte d'hypnose. Mais c'est que j'appelle une hypnose de l'hypnose transcendante, étant entendu que la fondation se joue dans une sorte — je reprends le terme de Platon — d'hypnose transcendante, donc d'hypnose collective, quelque chose qui se produit, qui se fonde, mais sans que les conditions de cette fondation soient proprement interrogées, et cette hypnose-là est

mise en hypnose dans la tragédie, c'est-à-dire qu'au fond la tragédie produit une sorte de simulacre, que Platon critiquera d'ailleurs. Le spectateur de la pièce tragique assisterait



Jean-Charles
Thaillandier,
L'Orée du monde,
gravure sur bois,
40 × 472 cm.

en quelque sorte à la répétition de tel ou tel épisode mythico-mythologique ou épique. Mais pour remettre le simulacre sur le présent de la scène dans l'hypnose du théâtre, il s'agit de produire une sorte d'illusion qui démasque l'illusion elle-même d'une certaine façon, c'est donc une critique de l'illusion par l'illusion. Cette critique se fait en même temps dans la réélaboration symbolique du matériau mythico-mythologique, et elle transforme ce matériau mythico-mythologique pour aboutir à ce qui se cherche et est au travail dans l'institution symbolique de la cité, c'est-à-dire, au fond, l'institution anthropologique, pour découvrir l'homme, l'homme seul face à sa condition, face à ses désirs et à ses passions. Ce qui finalement se dégage du théâtre d'Euripide, c'est que le monde des dieux s'est transformé en une sorte de machinerie aveugle qui n'a plus de sens — un exemple caractéristique en est les *Bacchantes* —, et dès lors l'homme, le héros tragique, se trouve stupéfait, dans la stupeur face à la solitude de sa condition. Donc la catharsis tragique, c'est le moment où le spectateur se libère de cette hypnose de la fondation dans sa mise en scène pour se retrouver, pour s'instituer lui-même au lieu même de ce qui est en train de se réélaborer dans la tragédie, c'est-à-dire se repenser lui-même en termes de désirs et de passions, en termes d'être humain et non plus seulement en termes de héros de tel ou tel épisode qui serait encore proche des dieux.

Pol. : Indissociable de la transformation des cités grecques — de la monarchie archaïque à la démocratie de type athénien —, la réélaboration mythologique de la société divine est co-extensive, dans la tragédie, de l'élaboration symbolique des cadres de la cité; c'est cette transformation que vous appelez laboratoire symbolique de la fondation se faisant...

M. R. : Il faut comprendre, je crois, que c'est un double mouvement de l'institution symbolique en train de se faire, celle de la cité grecque proprement comme cité des citoyens. Double mouvement en quel sens? Au sens où c'est à la fois la mise en question et l'interrogation de la légitimité de la fondation qui libère quelque chose qui va délivrer l'autonomie de la *polis* non posée comme telle d'avance mais à rechercher. Dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle (où la souveraineté de Zeus est explicitement remise en question), une des questions fondamentales est la souveraineté divine, son illégitimité, le fait (mis en scène) que Zeus, le bon roi des dieux, est en fait un tyran, et est dès lors pour une part illégitime. Cela est coextensif de l'ouverture d'une fracture de l'espace de la fondation, fracture dans laquelle l'homme citoyen peut venir s'instituer, mais aussi s'élaborer et, en retour, à mesure que le travail tragique fait cette élaboration de l'homme devenu lui-même à distance des dieux, se libérant davantage, cette institution et cette élaboration apportent de l'eau au moulin du mouvement tragique. Ce qui est une manière de comprendre l'évolution du théâtre tragique d'Eschyle à Euripide, parce que, justement, quand on arrive au terme de cette brève trajectoire, qui a duré moins d'un siècle, la question de la souveraineté est la mise en évidence de ce qu'il y a d'effrayant, de destructeur en elle. C'est à ce moment, effectivement, que le citoyen acquiert sa pleine autonomie et que la cité acquiert sa pleine distance par rapport à sa fondation archaïque.

Pol. : La réélaboration du délire bachique de la fondation nous la retrouvons chez Euripide: Agavé, mère de Penthée, est frappée de folie par Dionysos, qui, dans sa vengeance, a métamorphosé

Penthée en lionceau; de retour de chasse avec les Bacchantes, elle exhibe en triomphe son trophée, avant de s'apercevoir — à son réveil — que c'est la tête de son fils qu'elle porte.



M. R. : Oui, elle chasse, possédée par Dionysos, détruit et déchiquette Penthée, et quand elle s'aperçoit que c'est son fils, elle se rend compte qu'elle a été jouée par Dionysos et c'est à ce moment-là que vient l'interrogation : mais si donc j'ai fait ça, c'est que Dionysos m'a « hypnotisée » et me l'a imposé, et parce qu'il était rancunier... Mais pourquoi les dieux doivent-ils imiter les rancunes et les passions des hommes ? À ce moment-là surgit la question. Par là, d'une certaine façon, Euripide met un point final à la tragédie parce que le travail de l'élaboration est pratiquement terminé — même si d'une autre façon il n'est jamais terminé. Cette pièce d'Euripide est extraordinaire dans sa complexité, elle met en scène Dionysos, le culte rendu à Dionysos, le rituel des Bacchantes, etc., et aussi l'une des origines de la tragédie. L'origine de la tragédie elle-même est remise en question dans la tragédie. Je crois que c'est une des pièces les plus extraordinaires du cycle tragique. C'est fini, le monde s'est effondré, le monde dans lequel la tragédie s'élabore s'est effondré, et on n'est pas loin de Platon.

Pol. : La société des dieux précède et accompagne la fondation de la cité qui va s'avérer interminable par l'instabilité de l'institution symbolique, entre l'affirmation d'un pouvoir légitime et souverain, et l'affrontement d'un pouvoir illégitime et absolu. C'est alors l'émergence des rapports de force, on est livré à la brutalité...

M. R. : ... du tyran... Platon le montre dans le livre IX de la *République*, le tyran est l'élément le plus subversif et le plus effrayant pour la société, il détruit tout, c'est un destructeur. Là, l'ordre symbolique s'effondre, il se réduit justement à un rapport de forces, pour ainsi dire immanent et aveugle — état rarement atteint dans la tragédie. Dans *Les Bacchantes*, par exemple, où Penthée, qui est un roi impie, considère que le culte rendu à Dionysos est inutile, la tyrannie au sens de l'illégitimité de Penthée est aussitôt anéantie par une autre tyrannie qui est celle de Dionysos. On ne sort plus du cycle de la tyrannie, c'est là aussi que, chez Euripide, il y a mise en question de la royauté dans sa quasi-confusion avec la tyrannie.

Pol. : Ce qui est décisif politiquement, c'est quand même l'avènement de la démocratie, la monarchie archaïque ne crée pas pour la Grèce d'expérience politique...

M. R. : Oui, si l'on entend « politique » comme dérivé de la *polis* démocratique. Non, si l'on entend, avec Claude Lefort, qu'il n'y a pas de société humaine qui ne soit *politique*. Quand à ce qu'était exactement cette royauté archaïque, nous ne le savons pas. Elle était manifestement, comme j'ai essayé de le démontrer dans le livre, une monarchie « magico-religieuse » comme on dit dans les termes classiques de l'anthropologie ; elle avait quand même ce caractère, que Jean-Pierre Vernant avait déjà bien mis en évidence autrefois, si on lit Homère par exemple, d'être une royauté qui avait un conseil avec le fameux sceptre au milieu : dans l'assemblée, le conseil prend la parole et participe à la décision, même si c'est le roi qui prend la décision finale. Il y a là, comme Jean-Pierre Vernant l'avait démontré, une structure dans la royauté grecque qui est sans doute originale — pour autant que je sache, il faut toujours être très modeste en anthropologie parce qu'il y a toujours des cas de figure qu'on ne connaît pas. Elle avait cette dimension politique, qui était propre,

peut-être, à ouvrir quelque chose comme l'espace démocratique, par exemple à ce qui a été, avant la réforme de Clisthène en 508 av. J.-C., la toute première réforme athénienne qui était l'élection des archontes, la royauté étant élective pour dix ans. Il y a donc quelque part l'idée d'une aristocratie qui a un statut d'isonomie, même si c'est le roi qui ultimement prend la décision. Il faut être très circonspect sur ce que devait être originellement la royauté archaïque. Dans *L'Illiade*, en tout cas, on réunit l'assemblée, il y a constamment des débats... des chefs achéens, donc des rois achéens, dont le chef est Agamemnon, mais il y a des discussions. Cela fait écho à une expérience de la royauté archaïque mais que nous ne pouvons pas dater : au reste elle n'a peut-être pas existé comme telle, elle a peut-être été recomposée ainsi après coup.

Pol. : Il y a relève du monde archaïque et légendaire des héros et des dieux, apparu aux temps immémoriaux, avant l'émergence du monde divin et des dieux du panthéon, par la poésie et la tragédie repris dans l'espace politique et légitime de la cité...

M. R. : Dans une dimension qui est originellement, quand même, il ne faut pas l'oublier, une dimension religieuse : le départ, pour la tragédie, ce sont des fêtes dionysiaques. Alors, la question que je n'ai pas du tout abordée parce qu'elle est beaucoup trop complexe, c'est la question du rôle de la fonction symbolique de Dionysos dans la cité archaïque. Dionysos c'est aussi d'une certaine façon la remise en cause de la stabilité du monde mythologique, c'est une sorte de figuration rituelle du retour de la cité à ses origines, quelque chose de ce genre. Je veux dire que les gens qui se rendent au spectacle tragique n'y vont pas nécessairement, à l'origine, en tant que citoyens à part entière au sens où nous l'entendons.

Pol. : Oui, un simple public ou des spectateurs qui contemplent quelque chose...

M. R. : Qui ne viennent que pour le plaisir, c'est ça que vous voulez dire ? Cela garde quelque chose du religieux et du rituel et en même temps se libère au fil de l'expérience tragique une dimension pour ainsi dire plus « profane ». Quand on arrive à Euripide, c'est à peu près le cas ; chez Sophocle, les choses sont encore dans le doute, dans la question sans réponse ; chez Euripide, on commence à avoir une réponse quand il dit : « Les dieux, dans leurs rancunes, doivent-ils imiter les hommes ? » Les rancunes des hommes, les passions des hommes et l'*hybris* des hommes, au fond, cela renvoie effectivement à ce que l'on a appelé la conception anthropomorphique des dieux et, à partir de ce moment-là, les dieux n'ont plus de sens. Ils ne sont plus des « tyrans symboliques » et dès lors ils sont potentiellement et pratiquement mis hors circuit de la vie propre de la cité. D'autre part, dans la mesure où le spectacle tragique était à l'origine fait pour être collectif, pour être la mise en scène pour elle-même de la cité avec les questions mêmes de la cité, c'est-à-dire de son élaboration symbolique, de l'interrogation de son être ensemble, les différents spectateurs pouvaient se retrouver, se reconnaître, s'éduquer, s'identifier, s'élaborer (c'est cela en fait, se retrouver)...

Pol. : Aux temps immémoriaux de la société archaïque, dieux et héros coexistent dans un monde d'intrigues parallèles, qui tantôt les réunit, tantôt les oppose. Quand le héros tragique est possédé par un ou des dieux dans leur sublimité, la distance devient séparation. Séparé des dieux, et pour ainsi dire à leur merci, il devient leur agent mortel contraint de lutter contre son (le) destin. Désormais, sur la scène tragique, dieux et héros développeront leur histoire (mûthos) pour nous faire frissonner ou éprouver de la pitié dans le plaisir de l'illusion...

M. R. : Oui, un des axes centraux du livre, pour moi, c'est de montrer comment, à travers la mise en question et la réélaboration du corpus symbolique traditionnel, l'expérience

tragique arrive, comme je disais tout à l'heure, à une élaboration symbolique de l'humanité, c'est-à-dire aussi ou, et peut-être principalement, à une élaboration de son affectivité. Or cette élaboration se fait de double manière, comme d'ailleurs toute élaboration. C'est une thèse que je défends au moins depuis *Phénoménologie et institution symbolique*. Cette élaboration se produit en travaillant sur deux choses : elle travaille d'abord évidemment sur le matériau symbolique qu'elle réélabore, mais aussi sur une dimension phénoménologique que j'appelle sauvage, pas barbare, mais sauvage, qui apporte de la chair au travail de réélaboration, de telle sorte que dans l'élaboration tragique est en même temps déployée de façon sous-jacente — et mieux que ce ne l'est dans la philosophie dans la mesure où il n'y a pas de préconception métaphysique — une *rencontre* de l'affectivité dans sa dimension phénoménologique et qui conduit à ce que j'appelle une phénoménologie de l'affectivité. L'énigme de l'expérience tragique, c'est qu'aujourd'hui encore, lorsque nous lisons les grands tragiques, ce dont nous apercevons, c'est de la justesse et de la profondeur des réactions des personnages, la mobilisation de quelque chose que nous pouvons toujours comprendre, même si le corpus symbolique avec lequel travaille la tragédie est quelque chose qui nous est tout à fait étranger. En d'autres termes, c'est le génie tragique — au sens du génie qui est celui de Kant, le génie comme une nature dans l'homme. Comment la mise en scène, la description et la mise en intrigue des désirs et des passions dans la tragédie tombent-elles encore pour nous si juste ? C'est parce qu'elles mettent en jeu cette phénoménologie de l'affectivité. Et c'est aussi que, d'une manière dont nous n'avons tout d'abord et le plus souvent pas conscience, la tragédie a participé de manière extrêmement profonde à l'élaboration même de notre propre affectivité. Ce qui a été mis en jeu, en scène et en élaboration dans la tragédie a été déterminant pour l'élaboration de notre affectivité à travers les âges, c'est resté un modèle, même si à certains moments le corpus tragique a été totalement oublié, et même s'il y a toute une histoire de la réception de l'expérience tragique. Ce qui est quand même remarquable, c'est sa résurgence au fil de l'histoire humaine, après de longues éclipses. En termes husserliens, il y a eu une très profonde sédimentation de l'expérience tragique.

Pol. : Quand on parle des passions, tout de suite cela nous semble familier, alors que...

M. R. : ... alors que, dans ce champ-là, ce qui distingue profondément l'institution grecque (de l'être et de la pensée) de la pratique et de l'institution modernes, c'est qu'il n'y a pas, à proprement parler, chez les Grecs, en tout cas jusqu'à l'époque classique comprise, d'institution du privé, en tant que lieu d'émergence et de déploiement des passions, au sens où nous en parlons le plus souvent. On le voit bien en lisant les philosophes. L'institution du privé est celle du domaine familial, la maison, le foyer, *hestia*, ou *domus* (la maison domestique), chez les Romains. Le champ privé au sens de l'intime individuel n'entre pas dans l'élaboration symbolique. Je crois que la sphère de la subjectivité, de l'intériorité psychique s'élabore comme telle, tout d'abord dans le christianisme parce que le sujet s'institue dans son rapport personnel, individuel à Dieu. Ensuite, à l'époque moderne, le sujet devient — c'est très compliqué, on ne sait pas comment, c'est une institution symbolique du sujet —, le lieu de passage obligé de toute expérience, par un mouvement très énigmatique qu'on retrouve à l'époque baroque par exemple, et dans la philosophie, pour la première fois, de façon tout à fait claire et remarquable chez Descartes. Avec Descartes, c'est *Je* qui philosophe, c'est Descartes lui-même.

Pol. : Cet Ego sum, nous y reviendrons, n'est pas une conscience, ni un sujet (Cogito), ni un moi (Égologie), ni une identité (Soi), il ne coïncide pas avec lui-même...

M. R. : C'est ce que Heidegger a nommé la *facticité* du *Dasein* avec la « mienneté » (*Je-mienigkeit*) de son monde.

Pol. : *En créant la fiction de l'inversion du cours des astres comme mouvement divin, Platon dans Le Politique se réfère à la conception cyclique de la cosmologie grecque: le dieu qui met tout en mouvement est lui-même un pur mouvement circulaire, c'est un dieu sans corps... Même après l'émergence de la philosophie cartésienne, d'une nouvelle cosmologie, d'une nouvelle physique au XVII^e siècle et avec Kant, l'institution du renversement copernicien de la connaissance, cela reste quelque chose de difficile à comprendre, pour nous, modernes...*

M. R. : C'est en effet un changement de cosmologie puisque la cosmologie grecque (pas toute la cosmologie grecque, ce n'est pas vrai de la cosmologie atomiste épicurienne), mais la cosmologie grecque classique disons, chez Platon dans le *Timée* ou chez Aristote, est ce que l'on appelle techniquement une cosmologie finitiste, c'est-à-dire que le monde est sphérique, qu'il est même distribué en différentes sphères : la sphère des étoiles fixes, les sphères des planètes, les astres irréguliers dans la mesure où ils ne tournent pas de la même façon que la sphère des fixes, dont la terre est le centre (le cercle ou la sphère sont figures mêmes d'accomplissement du monde). Au fond, si les Grecs pensent le monde comme sphérique, c'est parce que c'est la seule chose en quoi le monde puisse se tenir de lui-même et donc être mû immuablement (c'est ce que l'on trouve chez Aristote: la dernière sphère est mue, mise en mouvement par le premier mouvant non mû qui est dieu, un dieu évidemment métaphysique qui n'a rien à voir avec le dieu de la religion). On trouve déjà dans le mythe du *Politique* cette idée d'un dieu qui fait tourner la machine du monde, alors que dans la cosmologie moderne, précisément, le monde est infini — ce qui est d'ailleurs une monstruosité pour les Grecs, à l'exception des atomistes, pour lesquels l'espace est indéfini et où les atomes qui sont des perfections, des petites sphères, sont en mouvement plus ou moins chaotique dans cet espace indéfini.

Pol. : *Ce qui est très moderne aussi...*

M. R. : Oui, c'est d'une certaine façon très moderne, par exemple l'argument de Lucrèce dans le *De natura rerum* contre la finité du monde: à savoir, si le monde est fini et sphérique et si je lance un javelot depuis la terre et qu'il traverse, qu'il perce, qu'il crève la dernière sphère, est-ce que la partie du javelot qui sera hors de la dernière sphère est encore dans le monde ou pas? Pour dire que si vous fixez une sphère, il y a toujours moyen de la reculer, d'où l'*apeiron*, le « sans limites ». Il ne s'agit pas encore de l'idée moderne chez Giordano Bruno que l'espace est infini, avec une ambiguïté sur le terme infini, parce que chez Bruno, il y a quand même l'idée que l'infini peut être actuellement infini, que l'espace *en soi* est actuellement infini, ce qui pour les Grecs est un carré rond (comment quelque chose peut-il se tenir en acte alors qu'il n'a pas de limite, qu'il est donc inaccompli?). En même temps l'institution moderne de l'espace est celle de l'espace dont tous les points sont équivalents. C'est seulement dans cette perspective-là que la physique moderne va pouvoir s'instituer, avec le principe d'inertie, disant que le seul mouvement qui puisse a priori se poursuivre indéfiniment de lui-même, étant donné cette situation de l'espace, c'est le mouvement rectiligne uniforme: si on laisse aller un mobile sans forces extérieures, et si son mouvement est rectiligne uniforme (en vitesse constante), il n'y a aucune raison qu'il change jamais. Ce qui, à nouveau, pour les Grecs est aussi une absurdité; Platon dit dans le *Timée* que si un tel mouvement rectiligne existait, le mobile ne saurait justement pas où aller. Il serait errant. Là, la conception est très différente. Tout point de l'espace est en même temps un centre duquel on peut contempler l'univers, c'est-à-dire aussi un sujet. Donc tous les sujets sont métaphysiquement égaux, tous les points de vue sont métaphysiquement égaux, sont métaphysiquement interchangeables, égaux au sens d'interchangeables. Ce qui repose dans le champ politique un tas de questions sur la démocratie moderne. Est-ce que l'isonomie en termes modernes veut dire l'interchangeabilité?

M. R. : Platon dans le mythe du *Politique* place les choses, il fabrique un mythe, tout en en étant très conscient, pour montrer d'ailleurs que ça ne marchera pas. Or, en condensant les dieux en un dieu — qui est celui qui met en route toute la machine du monde — et en réduisant l'événement mythique ou mythico-mythologique de l'origine à l'abandon du monde par le dieu (ne disons pas par Dieu parce que cela ferait penser à une autre tradition), Platon fait en sorte qu'il n'y a plus d'intrigue mythico-mythologique entre les dieux et les hommes, que la seule intrigue qui va se jouer est celle qui va se développer à partir du moment où il y a cet abandon. Il n'y a donc plus d'intrication entre le sort ou les histoires des dieux et les histoires des hommes. S'il y en a quand même une, mais que Platon réduit au minimum, c'est dans ce mouvement où dans le mythe du *Politique* vient cette sorte de mémoire imparfaite de l'état passé du monde dans le moment où le monde se remet en marche de lui-même, marche qui fait éclater l'origine du dieu en pluralité des dieux. C'est ainsi que Platon rend compte du polythéisme grec, c'est le dieu qui a éclaté en dieux, c'est le récit de l'origine qui a éclaté en récits multiples. Mais ils ne sont pas les bons ou les vrais dans la mesure où ils sont fragmentaires, comportent de la plastique, de l'imagination comme on dirait aujourd'hui, de la fantaisie. Dans toutes les interprétations que les philosophes ont données de la mythologie, l'essentiel est de comprendre comment de cet événement unique a pu s'engendrer quelque chose comme ce que nous connaissons en tant que récits mythico-mythologiques, mais, en dehors de toute intrigue entre dieux et hommes, donc dans une réduction philosophique drastique de tout ce qu'ils comportaient quant à la pensée. C'est en ce sens que je parle de réduction philosophique : tout se réduit à un seul événement, et dans cet événement ne se noue plus d'intrigue entre les hommes et les dieux. Ce qui paraît, ce sont des morceaux, des bribes de quelque chose qui cherche à se rattraper et qui d'ailleurs ne se rattrapera pas ; la seule chose susceptible de la rattraper pour Platon est l'institution de la philosophie, de la seule royauté légitime qui est la royauté philosophique où, sachant ce qu'il en est du dieu, du monde, des idées, des choses elles-mêmes, de la cité et du savoir, le roi philosophe arrivera à combiner tout cet ensemble dans l'art royal du tissage « social ». Pour Platon, la démocratie est entrée en dégénérescence (ce qui pour lui est par exemple illustré de façon scandaleuse par la mort de Socrate) ; il la décrit dans le livre VIII de la *République* comme étant la dégénérescence de la démocratie en tyrannie — il est dès lors confronté à se penser lui-même comme un *fondateur*, comme quelqu'un qui doit *redresser lui-même la machine*, qui pense pouvoir le faire par le biais de l'institution de la royauté philosophique, par une réflexion proprement philosophique de la question de la souveraineté et de la royauté, de manière à édifier la cité juste qui apporte la paix et la prospérité des citoyens (ce dont témoigne le fait que Platon ne va pas cesser de répéter au cours de sa vie l'aventure syracusaine, il y est retourné trois fois et même quand il était vieux). Platon s'est voulu fondateur. Le mythe du *Politique* est une tentative de fondation de la royauté philosophique par l'art royal du tissage et par la philosophie comme savoir critique de ce qui a pu engendrer cette dégénérescence. Par ailleurs, c'est un savoir ancré en quelque chose qui dépasse l'ici et le maintenant, un savoir de l'ordre divin au sens du dieu qui fait tourner la machine du monde, et, dans ce cadre-là, il n'y a pas seulement la réduction de la mythologie à un simulacre de mythe, le mythe du *Politique* est un simulacre de mythe, mais aussi dans une redistribution qui va engager le sort de toute la philosophie pour des siècles, une redistribution de ce qui fait l'humanité, de ce qui *a fait* l'expérience tragique *en d'autres termes* ; c'est-à-dire une redistribution selon le partage de ce qui participe du savoir philosophique, à savoir l'élaboration d'un *logos* sans plastique, sans image, sans travail de l'imagination, sans processus primaire — on pourrait retrouver des tas

d'autres formulations synonymes — agencé selon quelque chose qu'il repousse du côté de l'irrationalité du corps et des passions (cf. livre IX de la *République*). On s'aperçoit que pour lui la dimension mythico-mythologique et mythologique relève de cette irrationalité plastique du corps, des désirs et des passions.

Pol. : Introduite par la fiction de l'inversion du cours des astres, la réduction philosophique du mythogène de la fondation se poursuit et s'achève chez Platon par une autre fiction, celle du « corps bestial » du tyran, auquel vous consacrez un remarquable chapitre.

M. R. : Dans le livre IX de la *République*, Platon construit savamment le « mythe » du tyran, bête monstrueuse. Au fond, l'illégitimité, l'*hybris* du tyran vient de ce que les passions, le désordre irrationnel des passions, ont pris le dessus sur la rationalité du *logos*; les passions ne sont plus disciplinées par le *logos*, il n'y a plus de tissage, le tissu social se disloque et se déchire et telle est l'origine de la tyrannie pour Platon, l'hypnose de la tyrannie. Dans la tragédie, au contraire, on voit une élaboration de l'humanité dans des termes de raison et de passion intimement enchevêtrés, on ne peut pas rationaliser les passions dans la tragédie, alors que l'« utopie » platonicienne serait que les passions soient strictement tenues en lisière par le savoir philosophique et depuis lors la tâche de la philosophie est de philosopher sans passions, et à la limite dans une sublimisation totale de l'affectivité, où elle se condenserait en désir et amour de la vérité.

Pol. : Mais est-ce qu'il est possible de bien philosopher sans passions ?

M. R. : Justement, je pense que c'est impossible. Un *logos* sans plastique, on ne voit pas très bien ce que cela peut être, je vois de moins en moins ce que cela peut être. C'est la question que Derrida avait touchée avec la question du logocentrisme. On ne voit pas ce que pourrait être une pensée pure, désincarnée, sans chair. On en trouve des versions jusque dans la *Begriffsschrift* de Frege, par exemple, où l'arithmétique est censée pouvoir se déployer dans la pure conception logique d'une suite héréditaire, tout ce que l'on peut faire est une *Begriffsschrift*, c'est-à-dire une écriture en formules. Mais les formules, c'est quelque chose de matériel, on peut toujours dire qu'il y a une sorte de plastique matérielle des formules. Une pensée pure n'est pas possible, c'est un horizon de la pensée philosophique et en même temps, la philosophie a par là conduit à un certain appauvrissement du champ des désirs et des passions; comme on aurait dit il y a vingt-cinq ans, dans un langage qui n'est plus d'actualité, une « répression » (concept tout à fait faux) des désirs et des passions par un savoir censé être universel, c'est-à-dire désincarné.

Pol. : D'une certaine façon, la philosophie aurait été prise à l'égale, et peut-être à son insu, de la redoutable machine mythologique par un projet totalisant ?

M. R. : Oui, la totalisation n'est pas nécessairement liée à la philosophie, puisqu'elle existe dans la mythologie et en particulier dans celle d'Hésiode, et cela nécessairement, dans la mesure où il ne s'agit plus comme dans les mythes de résoudre telle ou telle énigme symbolique locale (pourquoi fait-on de telle manière et pas d'une autre pour chasser un animal? Quelle est l'origine du feu? Pourquoi telles règles du mariage? etc.). Pour tous les problèmes symboliques qui peuvent se poser, il existe un mythe, alors que, dans la mythologie — ce n'est pas exactement le cas dans les récits mythico-mythologiques de fondation car, là, il s'agit de la fondation d'une cité —, il s'agit de la fondation de l'ordre cosmo-politique en général, et que là, il y a déjà une entreprise de totalisation dans la mesure où il s'agit de rendre compte d'un seul coup de l'ordre du monde, de l'ordre des dieux et de l'ordre de ce que doit être la « bonne » cité. La mythologie entreprend de

raconter l'intrigue d'une fondation *globale*, c'est le trait qui distingue la mythologie du mythe. Que la philosophie tende à une totalisation, c'est vrai pour Hegel, ce n'est pas vrai pour Kant, c'est vrai pour Aristote dans la mesure où il a mis en place la langue philosophique pour la totalité du savoir, nous lui en sommes toujours redevables — on ne peut pas philosopher sans Aristote — mais d'un autre côté, si l'on regarde l'œuvre de Platon, c'est une œuvre qui n'est jamais établie, qui remet en question ses propres prémisses, qui s'interroge à l'intérieur d'elle-même; même si son œuvre cherche à couvrir l'ensemble des problèmes symboliques tels qu'ils se posent à l'intérieur de la philosophie, on ne peut pas dire qu'il ait produit une vision totalisante du monde. Au contraire, Platon est celui qui aurait pu dire, à peu près comme Kant, que ce qu'il s'agit finalement d'apprendre, ce n'est pas la philosophie comme savoir constitué, mais à philosopher. En retour, on peut reprocher à Hésiode d'avoir produit une sorte de scolastique de la mythologie.

Pol. : Cependant, le catalogue des noms de dieux, la mise en place de la *généalogie divine* (théogonie), toute son entreprise de systématisation et d'unification des récits locaux n'est que prolifération incontrôlée des dieux, je vous cite : comme si la mythologie crée des divinités d'âges antérieurs à celui des cultes...

M. R. : Ce qu'Hésiode a réalisé, c'est le traitement d'une tâche gigantesque de la pensée, de mise en ordre de tout et qui n'est pas néanmoins philosophique. Pour un philosophe, cela ne peut pas tenir, car la première question qu'il va poser est : *qu'est-ce* qu'un dieu ? Ou quand Hésiode parle de *Chaos* ou de *Gaia*, est-ce que le chaos existe ou est-ce que *Gaia*, la terre, existe comme divinité ou comme réalité ? Ce qui fait l'institution de la philosophie en amont de Platon depuis les physiologues, depuis les Milésiens. Ce qui se passe dans la philosophie, c'est aussi l'institution d'une réalité qui est extérieure à la langue. Quelle est la bonne langue pour dire ce qui est, tel qu'il est, problème implicitement posé au niveau de la *physis* par les Milésiens, mais posé explicitement au niveau de l'Être à partir de Parménide, et ce n'est déjà plus la même chose. C'est là que si l'on lit la mythologie d'Hésiode en tant que philosophe on est bloqué tout de suite. C'est pourquoi je suis retourné aux récits mythico-mythologiques pour essayer de comprendre ce qui était le mélange composite originel des dieux et des héros, des animaux ou des êtres célestes, des constellations qui sont au reste plus mélangées aux héros dans les mythes que proprement dans la mythologie. Dans les mythes, d'ailleurs, les métamorphoses s'effectuent « spontanément », c'est la pensée qui les suit et qui les travaille, alors que dans la mythologie ce sont déjà les dieux qui sont les agents des métamorphoses, au sens où ils ont du pouvoir, ce qui montre, du fait même, leur connivence avec l'institution d'un pouvoir, de quelque chose qui exerce un pouvoir sur tel ou tel champ du monde, voire sur à peu près le monde entier si l'on pense à Zeus. Mais il faut arriver à penser que le monde ne se confond pas *ipso facto*, comme dans la philosophie, avec la totalité du réel. Et que la fondation ne protège pas, ultimement, de la tyrannie — les propos désabusés d'Hésiode en témoignent.

Pol. : Des dieux maîtres des métamorphoses au monde informe et fluide des passions, y a-t-il des correspondances ?

M. R. : Oui, seulement c'est nous qui les appelons comme ça, il ne faut donc pas faire de rétrojection psychologique mais au contraire il s'agit de penser sans la psychologie. C'est là que je retrouve la phénoménologie, et c'est ce qui évidemment m'intéresse : comment arriver à penser ce qui est pensé là-dedans avec la mise en suspens de toute projection rétrospective de la psychologie dans ce qui est en jeu, par exemple dans le récit des Argonautes, quand Médée devient amoureuse de Jason ; nous, nous interprétons cela en disant que c'est le coup de foudre et donc nous faisons tout de suite de la psychologie : prise

d'une passion amoureuse pour Jason, elle trahit son père, elle tue son frère, et puis ses propres enfants... Alors que dans le langage mythico-mythologique, cette passion a pour origine un dieu. Et ce n'est pas la même chose quant au fond, même si la chose, la *Sache* touchée est la même, car elle est interprétée, elle est dite, elle est codée dans des termes différents, c'est ce qui m'intéresse.

Pol. : Pour la phénoménologie, il faut par la mise en suspens opérer l'épochè de toute rétrojection logique ou psychologique, de tout formalisme (logique ou psychologique) et de toute « théorie », y compris celle des sectes « psys », aujourd'hui en pleine déliquescence...

M. R. : Oui, c'est vrai, mais surtout la psychologie est toujours déjà substructurée, pour parler comme Husserl, par la philosophie, d'une façon ou d'une autre. Les médiations peuvent être extrêmement complexes. Bien sûr, je n'assimile pas l'une à l'autre. Je n'ai pas du tout de vision impérialiste de la philosophie, mais il y a toujours ce partage entre ce qui est raisonnable et ce qui ne l'est pas. Par exemple, si l'on examine la théorie freudienne, elle cherche quand même à trouver une raison (une « explication scientifique ») derrière la raison, c'est-à-dire à montrer quelles peuvent être les ruses de cette raison derrière la raison qui peuvent mettre la raison provisoirement ou en partie hors circuit. Alors, ce qui est passionnant pour la phénoménologie, c'est justement d'essayer de ressaisir ce que j'appelle cette phénoménologie de l'affectivité en mettant en suspens ce partage, pour retrouver la chose elle-même comme horizon susceptible d'être codé de différentes façons selon différents codes symboliques, selon différentes institutions symboliques. La tragédie montre que ce n'est pas aussi simple même, si d'Euripide à Platon la distance n'est plus très grande. Si on remonte à Sophocle et à Eschyle, la distance augmente. Et puis si on remonte à Homère encore plus, et si on retourne en arrière on s'aperçoit que, justement, ce qui a lieu, c'est toute une réélaboration symbolique, une institution symbolique qui a décidé des termes et de la façon dont ces termes se distribuent, c'est-à-dire des modes de penser et de sentir, de quelque chose qui ne nous est plus du tout familier. Donc ce n'est pas parce que quelque chose nous est familier que c'est universel et que cela va de soi. Il faut éviter de dire que tout ce qui va de soi, pour nous, devrait aller de soi pour tous, en général, et que ceux pour qui ce n'est pas évident en général sont des sauvages. Car c'est le vieux partage qui a rendu la pensée non philosophique tout à fait opaque à la philosophie.

Pol. : Vous critiquez un certain exercice de la psychanalyse devenu aujourd'hui majoritaire et dominant. Et vous écrivez qu'il faut pratiquer l'épochè de cette psychanalyse (des psychanalystes) et de leur théories académiques. Il en résulte entre la scène tragique et la scène analytique une antinomie et une analogie. Une antinomie entre le collectif (le corps légendaire mythico-mythologique) et le subjectif (la légende familiale) et une analogie entre les deux scènes, qui tient à une parenté des matériaux. Soit un matériau irréductible et historique, tandis que le « sens » de la fondation est transhistorique, parce que toujours déjà là — au sens de l'hypnose transcendante. Cependant, la question des modes historiques et anthropologiques par et à travers lesquels une culture ou une société, je vous cite : s'apparaît à elle-même, ou, pour le dire autrement, reproduit les enjeux de son « être » de représentation, reste posée. (Par exemple, dès l'âge colonial, on proposait aux indigènes pour devenir blancs — et donc raisonnables — d'abandonner leurs fétiches : rendez vos fétiches, nous ferons le reste !)

M. R. : La question de l'auto-apparaître est très complexe. Dans la cure psychanalytique, est en question, en principe, l'auto-apparition, en cours, du *sujet* en analyse — telle est l'inscription de la psychanalyse dans l'institution moderne — avec, bien sûr, tout l'*implicite* culturel en jeu dans l'institution, en partie « manquée », du sujet comme sujet. Le phénomène (au sens courant) reste donc d'ordre *privé*. Dans la société tyrannique, l'auto-

apparaître de la société, qui est *collectif*, a lieu sous l'emprise de la tyrannie, et c'est pourquoi il est effrayant: chacun paraît, à la limite, comme l'esclave et/ou le tyran de l'autre, le lien humain est dissous et tous les rapports tendent à être des rapports de force. C'est cela même que vise à conjurer la fondation royale légitime, l'équilibre *symbolique* des forces, censé donner la paix et la prospérité sociales. Mais cet équilibre est toujours problématique, susceptible d'être rompu, et c'est cela, dans l'institution de la démocratie, que met en scène, collectivement, l'expérience tragique, dans une réélaboration de la problématique intrinsèque au corpus culturel traditionnel. La démocratie, quant à elle, a aussi son propre mode d'auto-apparaître, par exemple l'*agora*. Mais dans chaque cas l'auto-apparaître est extrêmement complexe: il n'est jamais purement phénoménologique, toujours à la fois phénoménologique et symbolique, se ressourçant dans les profondeurs de l'expérience, où peuvent être réveillés les processus dits «primaires». La réélaboration symbolique, quand elle n'est pas purement locale, trouve toujours cette «parenté des matériaux», parce qu'elle met en jeu et en œuvre l'expérience dans sa dimension phénoménologique.

Pol. : La pensée mythique est une pensée des origines, comme source réfléchie du langage, de la culture, elle ne connaît pas la loi du tiers exclu. À la différence de la pensée mythologique des sociétés à État ou «du multiple fait un», la pensée mythique amérindienne des sociétés sans État et sans Histoire, sans Dieu, ni Panthéon, bref, sans religion, procède au cadrage de l'expérience à même les sens — lesquels ne se réduisent pas à la simple survie — et où percepts et affects sont tout à la fois vision, pensée et monde qui s'énoncent par et à travers une multiplicité, un maquis de mythes qui se renvoient les uns aux autres, les êtres ou personnages étant «composites» parce qu'en perpétuelle métamorphose. Si, donc, la prépondérance et l'orientation de la pensée dans chacun des régimes considérés, mythique et mythologique, sont distinctes, voire opposées et si la différence sensible/intelligible avec ses qualités (secondes et premières), transformée par Lévi-Strauss en opposition pensée scientifique/pensée sauvage, peut être pensée pour penser autrement, est-ce que nous n'avons pas affaire à deux modes d'agencement différents de la pensée, plutôt qu'à deux formes de pensée et d'humanité ?

M. R. : Absolument. J'ai pris le matériau grec parce qu'il nous est le plus accessible, mais ce livre est une introduction, c'est le commencement d'une recherche, ce n'est pas l'aboutissement. Pour moi, à travers ce parcours des Grecs, il s'agit d'ouvrir la pensée à la possibilité de comprendre d'autres institutions symboliques, notamment celles de la pensée mythique des «sociétés contre l'État» dont parle Pierre Clastres, en essayant de réaliser ce qui est l'exigence même de l'ethnologie, c'est-à-dire, dans mes termes, la réduction phénoménologique de toute projection ethnocentriste pour s'ouvrir à l'altérité mais sans déjà faire de l'autre une figure du même. Le travail phénoménologique est ici, en un sens, un travail de seconde main: il doit reprendre les matériaux anthropologiques qui ont été fournis par les anthropologues pour essayer de ressaisir à travers eux ce qui est l'originalité de modes de pensée qui ne sont pas les nôtres. C'est évidemment un travail infini parce qu'apprendre une autre culture et apprendre à voir comment la pensée et la praxis s'articulent dans une autre culture, c'est encore plus complexe que d'apprendre une langue étrangère. Donc, dans ce sens, il faudrait une vie pour comprendre quelque peu ce qui est en jeu, par exemple, dans la culture de l'Inde; c'est gigantesque comme tâche, donc c'est très programmatique. Mon travail est un travail de dépaysement de la langue philosophique par quelque chose d'autre, et en retour un travail *dans* cette rencontre, un travail de critique par la rencontre elle-même de ce qui est toujours la pseudo-évidence de ce savoir philosophique, de cette langue philosophique qui est la nôtre. Il y a une double critique, ce que je vise, c'est le dépaysement, c'est-à-dire, se rendre compte que ce qui va de soi pour nous ne va pas de soi en soi. Ce genre d'autocritique est inscrit, je crois, dans la phénoménologie elle-même comme mouvement historique de pensée. L'expérience

phénoménologique, c'est se rendre compte qu'il y a toujours quelque chose que nous ne comprenons pas dans ce que nous croyons comprendre, que pour interroger ce que nous croyons comprendre nous avons des points d'entrée, qui nous permettent d'essayer d'analyser ce que nous croyons comprendre, mais au fur et à mesure que nous explicitons ce que nous croyons comprendre, nous explicitons ce que Husserl appelle l'implicite, nous nous apercevons que notre point d'entrée lui-même a été conditionné par quelque chose que nous croyions comprendre et que nous ne comprenions pas, donc que la critique rejaillit sur notre mode d'accès. C'est ainsi que Husserl dit très bien que la démarche phénoménologique est une démarche en zig-zag : tandis qu'elle avance, elle revient sur les conditions de sa propre interrogation et de sa propre analyse dans une autocritique, et donc elle se raffine perpétuellement elle-même dans une sorte de spirale ou de zig-zag : un point à l'endroit, un point à l'envers... À l'égard de l'expérience de la pensée, c'est ce que j'essaie de faire avec la mythologie.

Pol : Comment l'ici et maintenant de la recherche s'articule-t-il à l'exigence de « penser le phénomène comme rien que phénomène » ?

M. R. : Un ici et maintenant irréductible, sur lequel il s'agit de revenir, car il implique beaucoup de choses que nous ne savons pas au départ et seule l'analyse va les dévoiler peu à peu. L'analyse se déplace constamment, elle déplace constamment ses termes, je crois que c'est ce dont Husserl a fait l'expérience toute sa vie à propos de l'expérience du monde, l'expérience des sciences, la logique, les mathématiques, la physique dans la *Krisis*. On se rend compte que l'on a affaire à un tissu d'expériences : qu'elle soit commune comme dans le monde de la vie (la *Lebenswelt*) ou scientifique ou philosophique, nous sommes toujours déjà-là dans ce tissu, nous ne pouvons pas être à la fois dehors et dedans. Si nous essayons de retourner le tissu sur lui-même, nous sommes en train de le déformer et il s'agirait de comprendre comment nous l'avons déformé pour arriver à le saisir tel quel. Finalement, nous retissons le tissu en le déformant et c'est infernal. La phénoménologie réellement pratiquée ne peut pas déboucher sur un dogmatisme, puisqu'elle est toujours la remise en question de ses propres possibilités, de ses propres conditions de possibilité. Si l'on interroge le mode d'accès qui nous la fait penser comme telle ou telle, nous mettons en jeu à la fois l'accès et l'analyse du mode d'accès : si l'on analyse le mode d'accès et tout l'implicite qu'il y a dans le mode d'accès, le mode d'accès va changer au fur et à mesure de l'explicitation du déploiement de l'implicite. Même avant les *Recherches logiques*, c'est le mouvement dont Husserl a fait l'expérience. Ce qui fait pour moi l'analyse phénoménologique, c'est donc *son mouvement* et non pas son point de départ ou son point d'arrivée. Elle ne peut pas s'accomplir, elle ne peut pas arriver à un terme, étant donné que c'est un mouvement qui la fait aller en spirale et qui ne peut pas se terminer. On ne peut pas faire en sorte que le tissu soit adéquat à lui-même de manière qu'il n'y ait plus que plein sur plein et vide sur vide, car la démarche crée elle-même ses propres pleins et ses propres vides ; c'est la rétrogradation dans la progression qui fait toute l'analyse phénoménologique dans cette double critique, c'est très complexe. Le tissu a une certaine structure, qui est liée à notre mode d'accès, et là aussi l'interrogation phénoménologique débouche ultimement sur la mise en question de ses propres structures architectoniques, qui sont liées à l'institution symbolique de la philosophie. C'est à ce second degré architectonique que l'on peut *rencontrer*, peut-être, une autre architectonique de l'institution symbolique, par exemple celle de la pensée mythico-mythologique...

Pol : ...ou de la pensée mythologique. La question schellingienne de la naissance de la mythologie est de savoir « si tout cela, qui est pour ainsi dire présupposé et donné en même temps que le peuple, avec le peuple, est concevable en dehors de représentations religieuses qui n'existent

nulle part sans mythologie». La mythologie est à comprendre «telle qu'elle s'énonce», c'est-à-dire non pas comme système, mais comme procès inconscient. À l'époque moderne, c'est Schelling qui pense le plus cette «autre» architectonique et élabore la dernière construction spéculative sur la mythologie, qui devait à son tour conduire à la révélation...

M. R. : C'est une vision grandiose, mais il ne parle pas du mythico-mythologique. Quand il se réfère aux Grecs, c'est à la *Théogonie* d'Hésiode qu'il pense, c'est ce qu'il y a de mieux pour lui; le processus théogonique est la répétition dans l'homme du devenir aveugle de la nature; pour lui la mythologie est la nature en l'homme, avant la grande rupture que sera pour lui la révélation juive et puis surtout chrétienne, laquelle ouvre sur une eschatologie, qui est pour lui l'eschatologie de la religion philosophique et qui serait la religion universelle qui n'existe pas, car elle est dans l'eschatologie. Au fond, il s'agit d'achever l'ensemble de l'histoire humaine et de l'institution de l'humanité. La mythologie est très fortement mise en perspective et à cet égard c'est, je crois, la dernière grande vision métaphysique de la tradition philosophique, aussi ample, allant puiser si loin dans les racines, dans les tréfonds, etc. Mais, évidemment, c'est intenable, déjà parce que la théogonie n'est pas là pour préparer à la révélation.

Polythéismes
ou/et
monothéismes :
multiplicité
originale
des pouvoirs,
aperception
théo-thétique
et économie
symbolique
du sublime.

Pol. : «Envisagée objectivement, la mythologie est ce pour quoi elle se donne: théogonie effectivement réelle. Histoire des dieux...», *histoire qui est essentiellement processus d'engendrement non pas des dieux mais, «de Dieu — théo-gonie — dans la conscience historique de l'humanité».* Si pour Schelling la mythologie atteste du passage de l'humanité primitive (et une) aux différents peuples, elle n'est pour ainsi dire que procès des puissances tendues vers la fin de l'histoire (eschatologie) à laquelle nous n'avons pas accès, puisque la philosophie positive, qui est l'histoire humaine en tant que processus historique commencé par la mythologie, n'est là que pour être dépassée par le monothéisme (révélation). Comment le processus harmonique de puissances originaires (avec la rupture de l'unité harmonique) tel que le conçoit Schelling peut-il être agencé?

M. R. : Il serait trop long d'entrer ici dans une problématique extrêmement complexe, dont j'ai donné un premier exposé dans mon introduction à la traduction française de la *Philosophie de la mythologie*³. Disons seulement que pour comprendre la mythologie et la révélation, Schelling élabore une série de trois puissances, mais que cette élaboration est travaillée par la substruction du monothéisme dans la mesure où elle part de la question de l'idéal transcendantal chez Kant, de l'aperception d'un individu qui, par excellence, existe (Dieu). Dans cette perspective, les trois puissances, le pur pouvoir-être (qui correspond à la «possibilité totale» chez Kant), l'aperception qui s'ouvre à elle-même comme à sa possibilité, et l'aperception qui, se réalisant, prend possession d'elle-même, mais localement (ce en quoi elle reste puissance) et jamais globalement, ces trois puissances doivent s'enchaîner harmoniquement. Cependant, le génie de Schelling a été de considérer l'insurrection possible de la première puissance contre les deux autres, et cela correspond, ce serait trop long de le montrer ici, à une sorte de lapsus dans l'enchaînement, à une condensation aveugle et prématurée du pouvoir-être dans l'aperception, que Schelling, la comparant à l'irruption de la colère, assimile à la génération des premiers rois divins (Cronos, Zeus). Par là naît, dans l'aveuglement du processus naturel mythologique, ce que Schelling nomme «ce qui aurait dû ne pas être», où l'on retrouve quelque chose de ce que les Grecs nommaient l'*até*, l'irréparable. Mais comme la pensée mythologique est pensée de la fondation, elle se doit de réparer cet irréparable, de réfléchir et de médiatiser cette irruption qui est tyrannique, de reprendre la parole, d'élaborer en langage la condensation, ce qui ne se peut que si le déroulement harmonique des puissances reprend le dessus. Car cela ne se peut, à son tour, que si l'aperception reprend possession d'elle-

même en «réalisant» des possibles: c'est à peu près l'équivalent de ce que les Grecs nommaient le *daimôn*, qui n'est pas à proprement le dieu tel qu'il s'autonomise en lui-même (*theos*) par la distance sublime qu'il a prise par rapport à nous, et qui le rend muet (voir par exemple Sophocle), mais le dieu tel qu'il nous parle, tel que, depuis son silence, il nous enjoint irrésistiblement à agir de telle ou telle manière, et le plus souvent, dans la tragédie, pour le pire. Par là, donc, Schelling nous ouvre un chemin pour la compréhension de la mythologie, puisque celle-ci peut dès lors être conçue comme l'élaboration continue et progressive d'un équilibre harmonique tenant en un même monde (cosmos et société) une multiplicité d'aperceptions, à la fois aperceptions sublimes des dieux retirés en leur lieu (l'Olympe), et aperceptions, chaque fois, du *daimôn* qu'ils peuvent nous inspirer (nous: c'est-à-dire les héros auxquels, dans la poésie, nous nous identifions). Il est par là possible, par des considérations d'ordre architectonique, de ne pas finaliser d'avance le processus mythologique par l'élaboration symbolique du monothéisme. Celle-ci est plutôt la mise hors circuit de tout processus théogonique, et la reprise de la même question de nos origines sur de tout autres bases architectoniques. Mais l'œuvre de Schelling reste, si elle est prise dans sa vivacité philosophique, un extraordinaire stimulant.

Pol.: Le «dieu» ou le «daimôn» a parlé, et surtout si la suggestion s'est révélée mauvaise, il est un daimôn... *Quand on lit les Tragiques, vous l'avez fait remarquer, on traduit theos ou daimôn indifféremment par dieu. Cela n'est pas sans conséquences sur le fait que le daimôn en tant que supposé agent de la transposition est presque synonyme de dieu, d'une part, et d'autre part, chez Schelling, l'assimilation de la puissance aux figures successives et manquées de la royauté divine ne lui permet pas de distinguer la royauté de la tyrannie. Schelling aurait-il eu le moyen de différencier la royauté de la tyrannie?*

M. R.: Schelling n'a pas du tout posé, au moins explicitement, la question de la mythologie et de la révélation sous l'horizon théologico-politique. Mais implicitement, avec sa pensée du monothéisme originaire, il a proposé une formidable figure de la tyrannie, puisque, dans cette figure, l'aperception de Dieu est, j'ai tenté de le montrer dans l'introduction dont je parlais, «transcendamment psychotique», le soi apercevant étant entièrement absorbé par le soi aperçu. Tyrannie de l'existence pure et nue, pourrait-on dire, et que Schelling, très paradoxalement, du moins pour nous, assimile à un âge d'or et à une béatitude. C'est une béatitude de la stupeur absolue qui est aussi l'innocence absolue, et qui, c'est caractéristique, n'est pas pour Schelling un «état politique». S'il y a donc, chez lui, le moyen de distinguer tyrannie et royauté, c'est *exclusivement du point de vue architectonique* — dans la «psychose transcendante» comme figure architectonique —, mais pas du tout du point de vue de ce que l'on pourrait nommer l'«esprit» de la doctrine. Il n'y a pas de réflexion proprement théologico-politique chez Schelling, et quand il aborde, çà et là, la question en passant, c'est plutôt de manière qu'on dirait «réactionnaire», pour saluer les aspects bénéfiques de la royauté traditionnelle, de l'«équation» théologico-politique de son institution...

Pol.: ...réflexion théologico-politique en «retrait» dans le sublime heideggerien. Il est «manqué» tout comme est subtilisée l'interrogation poétique de Hölderlin, qui est pour vous «le poète par excellence de l'ébranlement sublime... [qui] a montré la plus extrême "sensibilité" à la question posée par la Révolution d'une "religion nouvelle", d'une institution symbolique nouvelle de l'humanité». En diagnostiquant chez les Modernes la «véritable crise» de leur habiter historique, soit la quête recommencée et incessante par les mortels de l'«être de l'habitation», Heidegger, le poète du grand commencement, a transposé l'ébranlement par le sublime dans une pensée des quatre «voix du destin», qui «comprend le mariage de la terre et du ciel, que fêtent les dieux et les hommes», mais n'est-ce pas finalement pour en être écarté?

M. R. : Heidegger s'est beaucoup inspiré de Hölderlin en le détournant, je crois, de son sens. Ce qui est remarquable chez Hölderlin — et c'est une chose que Heidegger n'a pas soulevée, peut-être parce qu'il n'était pas sensible à cette expérience (ce n'est pas un reproche, c'est un constat) —, c'est que le retrait du divin a à voir fondamentalement avec la question du sublime. En ce sens, il y a chez lui la poursuite de la *Faculté de juger* kantienne, la remise de l'expérience elle-même dans ses tréfonds, l'interrogation ultime qui va pour moi bien au-delà des questions heideggeriennes. Les grandes questions symboliques de l'humanité: la vie, la naissance, la sexuation, la mort sont des questions traitées par toutes les cultures et que toute culture pense, évidemment selon d'autres distributions symboliques, selon d'autres «logiques». Le monde grec comme monde de l'origine est une question fautive. Il y a quelque chose de notre origine qui y est en jeu, mais pas l'origine. La question de la fondation rencontre, à un moment donné, la question du sublime, à savoir: ce qui se joue dans la fondation, c'est toujours l'expérience terrifiante d'une disparition possible de l'ordre symbolique, c'est, depuis l'institution de l'État, la rencontre du tyran, qui ne s'autorise que de lui-même et qui voudrait fabriquer la société — mais, s'il fabrique de lui-même la société, il la détruit symboliquement, car personne n'incarne et ne peut incarner le fil de l'institution symbolique. Cette expérience-là est effrayante. Ce que j'appelle le sublime négatif, c'est ce qui produit le malencontre au sens de La Boétie, c'est ce qui produit la tyrannie et la servitude volontaire, c'est aussi ce que j'appelle, dans ce texte, la psychose transcendantale, comme si le symbolique à l'état pur, pour ainsi dire isolé et réifié, devait disparaître. Cette expérience est toujours là, à l'horizon de l'institution du despote, de l'institution de la royauté et du travail de la fondation. C'est un travail au sens où c'est la traversée, en pensée en tout cas, de cette mort du symbolique qui est en même temps mort au symbolique, pour élaborer un équilibre symbolique de puissances et de forces (les dieux et les rois), puisque, dans le cas de l'institution du despotisme, le monde est en quelque sorte rebrassé en termes de puissance et de force, réélabore en vue de leur équilibre. Au fond, le roi légitime est celui qui arrive à tenir cet équilibre par ses connivences avec les forces que nous appelons les forces surnaturelles et par des forces qui lui sont propres, qui sont celles de son pouvoir. Et si la fondation réussit, le malencontre se convertira en rencontre, où les hommes se reconnaîtront dans le roi dans la mesure où le roi sera censé être la figure de l'équilibre symbolique de la société. Il y a en fait une traversée sublime de la mort qui effectivement est au cœur de l'expérience de la fondation. Néanmoins, chez les Grecs en tout cas — je ne me prononce pas pour les autres cas innombrables, notamment en Afrique, faute d'informations —, cette expérience-là le plus souvent échoue, bute sur quelque chose qui se révèle impossible puisque la fondation, finalement, arrive à un échec.

Pol. : *Échec de la fondation légitime et, au terme du processus de réélaboration mythologique par la tragédie, mise en scène de l'intrigue fondatrice et, chez les Modernes, impossibilité ou impasse pour les arts...*

M. R. : Il faut toujours prendre garde par rapport à ce qu'on disait tout à l'heure et considérer la position du sujet moderne comme sujet esthétique qu'on retrouve, d'ailleurs, au cœur de la *Critique de la faculté de juger* mais relançant sur autre chose. En tout cas, c'est aussi l'effondrement d'un certain type d'élaboration symbolique. Il n'y a plus architectoniquement de possibilités radicalement nouvelles d'élaboration symbolique, et cela consonne en effet avec ce qui se passe dans la tyrannie dominante en Grèce depuis la fin du IV^e siècle, une sorte d'implosion tendancielle de l'ordre symbolique dans un trou noir, une déperdition symbolique.

Pol. : *Dans ce que vous appelez un Gestell symbolique ?*

M. R. : Oui. Du côté des dieux un *Gestell* au sens heideggerien, ironiquement, une machinerie, un « machin », quelque chose qui marche tout seul, le monde des dieux marche désormais tout seul et cela n'a plus de sens. C'est devenu une machinerie de théâtre, on fait venir les dieux sur la scène puis on les fait partir, mais c'est tout. Comme on dirait aujourd'hui après la critique situationniste, cela produit du spectaculaire mais plus de spectacle. Il y a d'ailleurs chez Euripide parfois la tendance au spectaculaire et à la péripétie travaillée mais avec des flonflons... C'est une espèce de gigantisme, de monstruosité qui est une manière de pousser l'expérience tragique à ses limites, ou disons que la façon dont l'expérience tragique pousse à ses limites se dit, s'énonce et s'articule à travers le théâtre d'Euripide.

Pol. : *La redéfinition de la forme moderne du sublime au sens de Kant, vous la réintroduisez dans vos travaux, et vous la considérez comme indissociable de la redéfinition même de la phénoménologie, dont l'un des horizons est la question centrale de l'anthropologie politique. Son versant esthétisant, y compris dans ses formulations récentes, fait que l'impasse esthétique persiste dans une sorte de confusion...*

M. R. : Dans *Du sublime en politique*, j'ai justement essayé d'éviter une telle confusion. J'ai essayé de démontrer, dans un récent article, que si l'on met en rapport le fait que, dans la rencontre des dieux se joue quelque chose de l'expérience du sublime, et le fait que pour Kant dans la troisième *Critique* l'expérience du sublime n'est plus qu'une expérience esthétique, on s'aperçoit que, dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant donne comme exemple de la figuration, mais de la figuration de l'infigurable, sublime, la figuration des dieux (il parle de Jupiter, Tonnerre, etc.). On se rend compte que la transposition architectonique d'un système architectonique, d'une institution symbolique à l'autre, de l'expérience mythico-mythologique et tragique à la philosophie, a été justement celle de l'esthétisation. C'est depuis la philosophie que nous esthétisons. Pourquoi ? C'est l'issue que la philosophie a trouvée à la condamnation platonicienne de la tragédie. Qu'est-ce que la tragédie ? Pour la philosophie, la *mimésis* d'une *mimésis*. Alors finalement cela ne rime à rien par rapport au savoir philosophique. Or, précisément, dans la philosophie, cela a été repensé à travers notamment la problématique du sublime, mais je crois que celui qui l'a repensée le plus systématiquement, c'est Kant, par le passage à l'esthétique. Cela veut dire au fond que la *mimésis* de la *mimésis* n'a plus de sens que dans l'esthétique. Pour le dire autrement, ce qui se joue par exemple dans le théâtre de Sophocle, et qui est le passage de l'apparence de la vérité à la vérité de l'apparence (comme l'a bien montré Karl Reinhardt), n'est possible dans la philosophie que dans le champ esthétique, c'est-à-dire dans un champ où l'illusion peut encore avoir un effet réel. Elle ne peut plus avoir de tel effet que là dans la philosophie. Elle n'est pas du réel, elle a un effet réel mais que nous ne pouvons pas considérer eu égard à l'exigence de la connaissance du réel, qui est celle de la philosophie comme connaissance théorique, car elle a seulement son lieu dans la contemplation esthétique désintéressée, etc. C'est là l'un des plus beaux exemples de ce que j'appelle transposition architectonique d'une institution symbolique dans une autre. On peut dès lors comprendre comment nous, lecteurs de la tragédie, nous la lisons dans une attitude nécessairement esthétique : parce que nous sommes dans l'architectonique de la philosophie. Ce n'est pas pour autant que l'expérience esthétique était tout à fait absente du théâtre, qui est de la poésie, mais c'est une poésie qui *élabore un problème symbolique* ; pour nous, quand nous n'en faisons pas un objet d'étude philosophique, philologique ou anthropologique, si nous lisons les tragiques, c'est *seulement* de la poésie. En ce sens, l'esthétique est pour nous, modernes, du mythologique transposé architectoniquement et éclaté, dispersé, dans cette transposition. Et comme, aujourd'hui, le fonds mythologique dégénère en fonds idéologique, on comprend que l'expérience esthétique soit dans une impasse.

(à suivre)