

DEUXIÈME PARTIE

LA NAISSANCE DE LA MÉDECINE

La constitution d'un savoir qui permette à l'homme de maîtriser la nature, c'est-à-dire d'en connaître les lois, exige que son esprit se réveille, se détache du rêve – sans jamais pouvoir ni devoir s'en séparer (idées que chez nous E. MEYERSON comme G. BACHELARD ont si profondément développées). C'est en quoi – nous allons le voir – cette constitution du savoir objectif et, pour le dire simplement mais fermement, scientifique, implique une ontologie de l'être humain qui dépasse le problème proprement épistémologique. Or l'avènement de la Médecine en tant que science suppose en effet que l'homme s'arrache au rêve totémique ou mythologique, au monde sacré de ses images qui, au fond de lui-même, représente son Inconscient, pour se saisir dans et par son système de la réalité, de l'ordre rationnel de la nature et de l'histoire, c'est-à-dire du modèle de son monde que seul peut réaliser son être ou son devenir conscient.

Telle est la dialectique que nous allons maintenant exposer : celle de l'avènement du discours médical en tant que, s'opposant au mythe, il entend formuler un savoir objectif sur la nature de l'homme – son corps – pour tirer de ses lois les principes de son savoir et de son action. La Médecine s'est constituée par un puissant et infini travail maïeutique, celui de la raison, qui n'est pas née en Grèce mais qui s'y est développée et continue indéfiniment son progrès. L'avènement de la science médicale, c'est la phénoménologie même de la nature humaine apparaissant à son esprit, cette nature qui n'apparaît dans sa composition que dans l'image spéculaire de sa décomposition. Dans la forme même de cette organisation, cette désorganisation constitue sa pathologie, seul objet du savoir transmissible et cumulatif de la véritable Médecine. De la véritable Médecine qui se sépare de la fausse, ou magique, ou mythologique, ou sacerdotale, – pseudo-médecine –, de même que la maladie réelle doit être distinguée de la maladie imaginaire. L'avènement de la Médecine que nous allons maintenant décrire, c'est la double révolution de l'homme transcendant la couche mythique de son être – et de la maladie devenant une modalité de sa nature. L'avènement de la Médecine consiste dans la démythisation de cette partie du Mal qui, dans l'Anté-médecine, mythologisait la maladie.

LE MIRACLE GREC

(Le Naturalisme)

Avant les philosophes ioniens la nature existait, comme après le Siècle des Lumières l'irrationnel n'en sera pas, pour autant, mort. Qu'est-ce à dire sinon ceci : c'est que l'homme est ainsi fait que de son esprit ne dépend pas l'existence du monde (illusion idéaliste ou solipsiste de l'absolue relativité des choses aux mots), et que son esprit est impuissant à l'expliquer (illusion réaliste ou rationaliste). C'est par cette réflexion préliminaire que nous devons commencer cette exposition, car nous n'entendons pas dire avec RENAN que les Grecs ont inventé la Raison ni proclamer que hors de la Raison il n'y a pas de salut. Pour nous, en effet, l'Homme est, tout à la fois et éternellement, mythique et raisonnable. Parler par conséquent du miracle grec comme de l'avènement de l'image raisonnable du monde naturel, c'est seulement saisir une certaine historicité, une certaine historiographie de la pensée humaine et non point sa radicale (et impossible) mutation.

79

Cette réserve étant faite, nous allons donc envisager : 1°) le problème général de la réalité du mythe ; 2°) l'ordre naturel et rationnel introduit par la pensée grecque ; 3°) la récusation de l'identification de la maladie au péché. C'est en effet l'examen de ces trois aspects de la maïeutique du rationalisme grec qui peut permettre la constitution non seulement d'une analytique du concept de maladie, mais d'une ontologie de la nature humaine capable de comprendre et d'expliquer toutes les modalités du mal dont souffre l'humanité. Il importe aussi et tout à la fois de garantir le fondement d'une science médicale des maux qui affectent les hommes dans leur vitalité et de séparer leur pathologie des tourments du Mal moral qui assigne à l'existence son sens tragique. Le « miracle grec » a consisté en effet à revoir la vision mythologique du monde, à percevoir l'ordre de la nature et à dédramatiser la conscience morale.

MYTHE ET RÉALITÉ

Sans doute le passage du « mythos » au « logos » peut-il être considéré comme indexant le progrès infini de la rationalité et l'évacuation définitive de l'irrationnel. Mais si logiquement il en est ainsi, ontologiquement, c'est-à-dire dans l'organisation même de l'être humain, cette transcendance de la raison et cette séparation du sacré ne sont jamais radicales. C'est ce que nous allons voir en examinant le sens du mythe, c'est-à-dire en dernière analyse sa référence à la réalité, à quelle modalité de réalité il se réfère.

Chacun sait que, depuis SCHELLING, la philosophie allemande romantique de la nature et du symbole de Max SCHELER, DILTHEY, CASSIRER, etc. comme les interprétations de la religion de HEGEL et NIETZSCHE mais aussi celles de G. van den LEEUW, Maurice LEENHARDT, Mircea ELIADE, en passant bien entendu par FREUD, JUNG et HEIDEGGER, n'ont cessé (cf. P. RICŒUR, GUSDORF, MERLEAU-PONTY, CASTELLI, etc.) de découvrir ce que cachent les symboles, quelle foi peut leur être accordée, de quelle crédibilité ils peuvent être crédités...

Disons d'abord que la production symbolique du mythe est très exactement celle du rêve. Personne ne peut plus contester à la fin du XX^{ème} siècle que ce que FREUD a décrit comme processus primaire de l'Inconscient ne soit la forme même de la production du mythe. Celui-ci, en effet, comme le rêve, se constitue hors de la raison, de la logique, de l'espace et du temps. Il est dans un « *illo tempore* » qui constitue un au-delà de l'existence et de la réalité historique ou des « *naturalia* »... Il appartient à un monde propre (un « *Eigenwelt* »...) qui ne se conforme pas à l'universalité des lois de la raison. Et pourtant, les imagos qui en constituent le vécu, la fiction symbolique ou figurative qui entre dans son expression renvoient aussi à un genre de communauté de pensée.

Nous aurons certes dans la deuxième partie de cet ouvrage¹ à nous interroger sur la valeur de réalité du Délire, sa non-conformité avec la raison universelle et son sens. Ce que nous établissons ici en examinant les conditions mêmes du savoir médical objectif ou scientifique, conditions qui exigent, pour son avènement à cet ordre de connaissance, qu'il renonce aux modalités de la pensée magique ou mythologique caractéristiques du symbolisme inconscient, devra nous permettre de mieux nous orienter sur les problèmes de la définition du Délire comme forme pathologique, c'est à-dire singulière de la capacité commune de faire des rêves ou de produire des mythes. Disons simplement ici que la déviation pathologique (délirante) apparaîtra, avec l'avènement et le développement de la science médicale psychiatrique, comme une idiosyncrasie (une aliénation proprement individuelle) qui fait nécessairement et « malgré lui » sortir le délirant du « sillon à suivre ». À suivre pour se conformer, fussent-ils pris dans une représentation magique ou mythologique, à la religion, à la morale, à la conception du monde, de la structure sociale, des institutions auxquelles le délirant appartient, mais auxquelles il cesse de pouvoir librement choisir d'obéir ou dont il entend tout aussi librement s'affranchir, alternative que supprime précisément la pathologie de sa liberté.

Tous les mythologues, les grands spécialistes de la formation et du sens des mythes et des symboles – contrairement aux philosophes, linguistes ou historiens qui se sont contentés de considérer que le mythe étant irrationnel il était absurde de s'intéresser à leur néant – ont saisi qu'il y a toujours un au-delà des symboles.

1. C'est à la partie non rédigée de son œuvre qu'Henri EY fait ici allusion : celle où il entendait aborder l'Histoire de la Psychiatrie. L'esquisse anticipée qu'il nous présente ici des formulations qu'il allait donner d'une définition et d'une conception du délire est donc particulièrement précieuse.
H. M.

C'est que, en effet, dans cette modalité du dire, du raconter, du représenter, il y a non seulement un problème de double sens mais l'apparition d'une structure ontologique de l'être humain qui, pas plus qu'il ne peut s'empêcher de rêver, ne peut secréter de l'imaginaire. Et à l'égard de cette production de l'homme en tant qu'il est « mythologus », les interprétations de la pensée réflexive sur cet objet imaginaire sont de deux types : pour les uns le mythe est une forme de récit qui exprime une réalité objective passée ou confusément perçue, et c'est ce que l'on appelle généralement la théorie « étimologique » du mythe – pour les autres, le mythe est l'expression d'une « réalité » qui est en quelque sorte un absolu, un « *numen* » de surnaturalité.

Dans la première catégorie de théories, c'est-à-dire de l'appréciation de la réalité des mythes se rangent, selon nous, non seulement celles qui n'y voient que le reflet d'événements historiques ou naturels qui ont existé, mais aussi celles qui font du mythe l'expression symbolique des structures que, avec FREUD, nous pouvons appeler la réalité psychique (*psychische Realität*). Que le mythe, en effet, figure par ses images un passé réel ou archéologique (la formation du globe, l'évolution de la vie à sa surface, les catastrophes géologiques, etc.) ou qu'il figure par ses images les structures inconscientes de l'architectonique ou de la généalogie de sa constitution, c'est à la même interprétation naturaliste historique ou biologique que l'on se réfère. Dire que sous tel mythe, celui de la géodésie sumérienne dans les poèmes babyloniens figurée par Marduck et Trammat, ou égyptienne objet du culte d'Héliopolis, ou grecque immortalisée dans la représentation titanique des combats originaires de Cronos et de ses enfants – ou celui du Déluge dans l'épopée babylonienne de Gilgamesh comme dans le récit biblique, se cache la réalité d'un événement géologique, atmosphérique, parfois de dimension planétaire – ou dire que sous la représentation d'une gigantesque lutte des Dieux se cache celle des Rois – ou dire que les meurtres, l'inceste, les trahisons, la haine prêtés par le mythe aux représentants divins des passions des hommes ne sont que la projection de leur propre nature – ou dire encore que, comme le rêve, le mythe est une figuration imagée de réels désirs, de réels conflits qui constituent l'histoire de la préhistoire, la latence ou l'archéologie de l'inconscient qui sommeille chez tout homme – ou dire enfin que le mythe est la représentation imagée ou le discours qui reproduit et déploie dans la diachronie d'un événement la synchronie structurale de l'institution sociolinguistique, oui, tenir tous ces discours sur le mythe c'est le soumettre à une analytique qui ne le démythise pas (puisque'elle lui accorde une certaine réalité objective) mais qui le démythologise (en lui ôtant toute valeur). Mais avant d'exposer en quelques mots quel résidu de réalité mythique reste après les interprétations mythologisantes qui ne parviennent pas à accorder au mythe d'être seulement une allégorie historique d'événements réels ou le reflet d'une structure

linguistico-sociale ou le représentant d'une réalité psychique libidinale inconsciente et désirante, nous devons esquisser une sorte de phénoménologie du message symbolique que transmet son « figuratif ».

On comprend bien que fonder le mythe sur une métaphore qui renvoie à une certaine réalité, c'est bien, en effet, démythifier le mythe au nom et au profit de la raison. Voilà pourquoi toutes les interprétations du mythe qui l'expliquent en lui attribuant la valeur signifiante d'une structure de réalité naturelle, sociale, historique, ou structuro-linguistique en manquent l'essence, que seule une herméneutique peut atteindre (P. RICŒUR).

C'est précisément ce philosophe qui est le plus profondément – à mes yeux – allé au cœur même de la vie qui, sous son graphisme (DILTHEY), palpite dans toute représentation symbolico-mythique. Car le mythe est un figuratif du système des valeurs plutôt qu'une allégorie des systèmes des réalités cosmiques, naturelles ou psychiques. Il ne peut pas être l'objet d'une connaissance objective directe ou indirecte. Il est, en tant que symbole absolu, la visée de l'herméneutique la plus générale. Sans pouvoir ni vouloir incorporer ici l'immensité de sa documentation et de sa réflexion à ce bref exposé de la philosophie du mythe, nous devons dire tout ce que nous lui devons, ainsi qu'aux ouvrages de C. G. JUNG, de Mircea ELIADE, de H. DUMÉRY, de G. van den LEEUW, de Paul DIEL et quelques autres dont on trouvera les références à la fin de ce chapitre.

Que le mythe soit une « histoire » ou plus exactement un texte sacré, cela est si évident que comme nous venons de le rappeler pour DILTHEY (comme pour SCHLEIERMACHER) il n'y a de mythe que dans sa forme scripturale. Disons plutôt – pour ne pas supprimer du mythe la tradition orale – qu'il est de l'essence du mythe de pouvoir durer (comme le rêve qui se survit et, en un certain sens, se constitue par son récit), c'est-à-dire de pouvoir se transmettre sous forme d'un texte. Que celui-ci soit écrit sur des tablettes, des monuments et des papyrus, qu'ils aient été naturellement transmis au travers des manuscrits, palimpsestes, poèmes, etc., il s'agit d'un texte sacré qui se dit, se lit et s'entend comme tel. Qu'il soit imagé ou symbolique, constitue son second caractère essentiel, puisqu'aussi bien nous ne pouvons pas parler de mythe autrement que lorsqu'il se donne comme une figuration d'événements qui, dans la fulgurance de leur « *numen* », de leur « *mysterium tremendum* », sont tragiquement signifiants. La manifestation des actes, événements et figures qui par leur articulation composent l'enchaînement de son « histoire » – dans le sens de la thématique de son récit – s'impose aussi comme une révélation de sens. Les mythologues souvent friands de grec – et comment ne le seraient-ils pas – parlent d'hérophanie, de kérygme, quand ils veulent précisément (C. G. JUNG, H. BERGSON, OTTO, Mircea ELIADE, H. DUMÉRY, P. RICŒUR) viser l'essence du mythe comme un texte sacré qui entend dire et faire penser... Par le mythe, en effet, le monde des images et des symboles apparaît dans une sorte de mystérieuse

leur d'invention, de contemplation, de ravissement qu'il faut bien appeler comme tout le monde « mystique », en désignant par là qu'au terme de l'irrationnel se découvre une toute-puissance immanente au monde et transcendant la Raison... Le mythe est toujours à cet égard religieux et, plus exactement eschatologique, *l'eschaton* (fin dernière) étant au commencement et à la fin du monde des valeurs que le mythe figure et que toute religion proclame, annonce ou énonce (*kérygma*, proclamation). En deçà de ce qu'il entend dire le mythe raconte, car la substance du mythe, son sujet dans le sens premier de ce terme (*ὑποχέμενον*, *ce qui se tient dessous*) c'est l'énoncé d'un événement que décrit le récit. De sorte que, comme dans la thématique du rêve, c'est bien dans le déroulement, l'enchaînement scénique d'images qu'apparaissent les symboles qui le constituent. Symboles et non pas signes conventionnels et fortuits, c'est-à-dire révélant le sens qu'ils portent comme figuration d'une réalité cachée, indicible ou inexprimable dont transparait le caractère sacré. Du point de vue purement phénoménologique (et non point épistémologique ou critériologique) où nous entendons saisir ce qu'entend être le mythe et ce que l'on attend de lui qu'il soit pour l'appeler de ce nom, le mythe se donne et est donné comme vérité, cette ἀλήθεια (*a-léthéia*) qu'HEIDEGGER décrit comme dévoilement d'un mystère irréductible. Il n'y a de mythe que dans cette parole sacrée et dans cette écriture sainte qui proclame que ce qu'elle énonce ou raconte n'est pas mythique au sens d'imaginaire ; le mythe affirme ce que nie son interprétation démythologisante. Il entend ne pas mystifier, mais « mystériser » en dévoilant une vérité ; la dévoiler sans ôter tous ses voiles, car le texte, l'ensemble des signifiants du mythe est symbolique deux fois en manifestant un sens caché et en montrant qu'il est caché encore. Ce « double sens » de tout symbole constitue une des caractéristiques essentielles du mythe. Sa « polysémie » est justement ce pourquoi il s'offre à une herméneutique, à une interprétation qui n'aboutit qu'à une certitude, celle qu'il y a un sens mais à une égale incertitude, c'est que ce sens n'est pas certain. Ainsi l'herméneutique appelée à déchiffrer le mythe est en quelque sorte de sens opposé à la dialectique de la raison. Celle-ci marche péniblement vers une certitude, celle-là saisit dans une intuition immédiate un sens infini. Aucune véritable « gnose » ne peut être tirée du mythe, mais aucun agnosticisme ne peut non plus y trouver sa justification (GUSDORF).

Même lorsqu'il emprunte la métaphore du temps et de l'historicité – source de l'illusion des interprétations étiologiques sur lesquelles nous reviendrons dans un instant – une sorte de cadre est nécessaire à son insertion dans la succession des événements réels ; c'est hors du temps et de la réalité historique (« *in illo tempore* ») qu'il se situe, ou qu'il entend plutôt ne pas se situer. Par là le mythe apparaît « *sub specie aeternitatis* », comme une sorte de totalisation absolue et éternelle d'une « scène » absolument immobile dans l'apparition du sens que son image (ou la kaléidoscopie de ses images) à jamais recèle et révèle.

Mais, bien sûr, cette méta-ontologie de la structure mythologique en découvrant son essence indique aussi que bien des mythes sont des « mythes mineurs » ou des productions symboliques à qui il manque (encore comme dans le rêve qui n'apparaît et ne s'achève que dans le récit qui l'élabore et le rationalise) ce λόγος, cet embryon de production dialectique ou discursive non seulement nécessaire à l'articulation du texte mythique, mais encore à l'énoncé de son intelligibilité. Ce sont probablement à ces récits mythologiques, en quelque sorte anecdotiques (pour s'apparenter plus aux contes de fée, aux fables ou autres histoires à dormir debout), que pensait F. BOAS (souvent cité à ce sujet par Cl. LÉVI-STRAUSS lorsqu'il parle de la fragilité des structures diachroniques du mythe), en soulignant leur précarité, leur vulnérabilité et leur caducité². Sans doute peut-on au travers des innombrables formes de la production de toute la symbolique proprement totémique retrouver les « archétypes » essentiels du mythe kérygmaticque, mais c'est seulement sous cette dernière et primordiale forme que le mythe se révèle être une autre forme de λόγος, une autre manière d'être dans l'autre monde, ou plus exactement d'en dévoiler par la parole divine et l'écriture sainte les secrets.

La lecture de nombreux ouvrages consacrés à l'herméneutique des symboles et à la formation du mythe (SCHELLING, CASSIRER, C. G. JUNG, et plus récemment M. HEIDEGGER, M. ELIADE, NARBAT, P. RICŒUR, etc.), oblige l'esprit – même le plus réfractaire à accorder à l'image cette réalité intrinsèque qui découvre en cachant le symbole – à s'interroger sur la valeur du mythe, car à ce niveau proprement kantien de la connaissance et de la réflexion, le système des valeurs et le système de réalité, sans coïncider bien sûr, se renvoient l'un à l'autre pour proposer à l'homme et à son monde l'image et l'idée de son être, de son destin, de son commencement, de sa fin, de ses fins.

83 I. – LES RAPPORTS DU MYTHE AVEC LA RÉALITÉ HISTORIQUE

Ils font l'objet d'un exercice de style classique dans les traités et monographies consacrés à l'histoire des religions, à la mythologie structurale, à l'ethnographie, etc. Rien de plus byzantin que ces discussions sur la définition de l'histoire, son sens, ses méthodes objectives et son déterminisme, ses incertitudes aussi. Il est bien difficile de ne pas donner à l'Histoire – en dehors de la science des historiens qui se prennent tantôt à la rêver, tantôt à la nier – que l'histoire en tant qu'elle constitue une réalité objective, c'est la succession des événements dont chacun s'étant passé en son temps, hic et nunc, est irréversible. L'histoire, objet certain de

2. Ce qui a pu faire dire que tout mythe est iconoclaste... c'est que les mythes tendent à remplacer une forme de sacré par une autre, à la transformer ou la remplacer...