Persée
http://www.persee.fr

Les Occidentaux du XXe siècle ont-ils cru à leurs mythes?

Bertrand Méheust

Communications, Année 1990, Volume 52, Numéro 1
p. 337 - 356

Voir l'article en ligne

Avertissement

L'éditeur du site « PERSEE » – le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. A ce titre il est titulaire des droits d'auteur et du droit sui generis du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n°98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les oeuvres reproduites sur le site « PERSEE » sont protégées par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Droits et devoirs des utilisateurs

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.
Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées, sous réserve que celles-ci servent d'illustration, ne soient pas substantielles et ne soient pas expressément limitées (plans ou photographies). La mention Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire ainsi que le nom de la revue et- lorsqu'ils sont indiqués - le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

Toute autre reproduction ou communication au public, intégrale ou substantielle du contenu de ce site, par quelque procédé que ce soit, de l'éditeur original de l'oeuvre, de l'auteur et de ses ayants droit.

La reproduction et l'exploitation des photographies et des plans, y compris à des fins commerciales, doivent être autorisés par l'éditeur du site, Le Ministère de la jeunesse, de l'éducation nationale et de la recherche, Direction de l'enseignement supérieur, Sous-direction des bibliothèques et de la documentation (voir http://www.sup.adc.education.fr/bib/). La source et les crédits devront toujours être mentionnés.

Bertrand Méheust

Les Occidentaux du XXe siècle ont-ils cru à leurs mythes ?

Paul Veyne confronté aux soucoupes volantes : c'est à suivre cette démarche (apparemment) incongrue qu'est convié le lecteur, comme le laisse déjà entendre le titre même de cet article.

Chez Paul Veyne, le point de départ est l'enquête historique, mais la visée polémique est plus ambitieuse. Il s'agit de démembrer les grands thèmes autour desquels s'articule une certaine histoire des religions : l'enracinement de l'expérience dans la permanence de « structures anthropologiques de l'imaginaire »; la continuité historique; l'unité du genre humain; le rôle fondateur des « Grands Vécus » religieux ou artistiques; la « Grande Origine »... L'historien veut nous donner à percevoir sous ces fictions la prolifération chaotique, l'inventivité fantasque du réel, aussi bien que la multiplicité des pratiques et la pauvreté essentielle d'une expérience humaine livrée au manque et à la dispersion – la pensée ne paraissant vraiment commencer à ses yeux que lorsque cette condition est reconnue et assumée.

Le propos de Veyne concerne directement ceux qui étudient les mythologies contemporaines, qu'ils acceptent ce propos, le rejettent, ou qu'ils y cherchent simplement matière à réflexion. L'historien, en effet, prend appui sur l'enquête historique pour décrire le rapport, souvent impensé et toujours ambigu, que l'homme de notre temps, semblable en cela à l'homme de toujours, noue avec ses propres croyances [1]. A travers le Grec, le Romain ou le Papou, c'est l'Occidental contemporain, avec ses demi-croyances, sa fondamentale duplicité, qui, en fait, l'intéresse. Aussi l'enquête de Veyne déborde-t-elle clairement sur la nôtre, et l'acuité de ses vues, son ébouriffante érudition et l'importance de ses arrière-plans philo-

sophiques foucaldo-nietzschéens rendent à mon sens la confrontation souhaitable.

J'ai d'abord lu avidement les essais de Paul Veyne, sans *a priori*, cherchant seulement à m'instruire, trop heureux de voir un historien de cette stature s'approcher de mes plates-bandes d'ethnographe. Et, instruit, je l'ai été. L'historien m'a aidé (avec d'autres) à affiner une image univoque, un peu naïve, des pratiques mythiques. J'ai découvert, à travers ses lunettes dissociantes, le mythe au quotidien, son côté bricolé, inachevé, la duplicité, le buissonnement des croyances. Mais, bien vite, les critiques sont venues, d'ordre théorique (j'ai, bien sûr, mes préférences philosophiques), mais aussi et surtout d'ordre pratique; et c'est plutôt de ces dernières qu'il sera question ici. C'est que le dossier des « soucoupes volantes » que j'avais sous les yeux, s'il confirmait certaines thèses de Veyne, en prenait d'autres à contre-pied. L'auteur introduisait de la discontinuité, alors que les matériaux à ma disposition pouvaient aussi bien militer en faveur d'une certaine permanence des mondes imaginaires. Et surtout, il éliminait comme autant de mirages les expériences limites, les grandes adhésions – en bref, les « vécus mythiques [2] ». Il n'existe pas de vécus mythiques, disait-il en substance (ou alors négligeables, ou alors pathologiques), mais un mythe du vécu dont il faut se déprendre. Or, de telles expériences limites, j'en avais plein mon « corpus » – il n'était même composé que de cela...

D'où vient ce décalage entre les affirmations d'un de nos grands historiens et l'humble témoignage des faits ? D'abord, à mon sens, de présupposés philosophiques : l'auteur a beau polémiquer contre le rationalisme des Lumières, il est tout de même imprégné de sa critique corrosive de la tradition [3], de telle sorte qu'il enferme le mythe dans l'idée réductrice que s'en faisaient les philosophes rationalistes ou positivistes du XVIIIe et du XIXe siècles. Ensuite, il ne va pas jusqu'à étudier cet *Homo mythicus* contemporain et se contente d'en camper un portrait d'essayiste, en le tirant par analogie des exemples que lui fournit la littérature grecque – et cela à travers des présupposés philosophiques, fussent-ils, à travers Nietzsche et Foucault, antiphilosophiques. Lévy-Bruhl, soliloquant dans son bureau sur les « primitifs », n'agissait pas d'autre manière. Or, pour comprendre cet homme d'aujourd'hui qui crée et vit des mythes au sens plein du terme (c'est-à-dire des récits disant son commerce avec des êtres fabuleux), il faut d'abord se renseigner sur son existence, puis aller le

chercher là où il se trouve, le fréquenter, sympathiser avec son univers mental; et, surtout, ne pas ramener son discours à des « billevesées » (mot que Veyne aime faire sonner) où s'exprimerait un merveilleux déclassé. Or, c'est là que le bât blesse : l'évolution de notre culture a relégué ce sujet mytho-créateur dans des bas-fonds où les anthropologues, aujourd'hui encore, ne s'aventurent que timidement.

Mais, quand on descend dans ces bas-fonds, quand on s'intéresse aux croyances fantastiques contemporaines; quand, plus précisément, on étudie les étranges récits de ces personnes qui, de plus en plus nombreuses aux États-Unis, disent avoir été enlevées à bord de « soucoupes volantes »; quand on se donne ce mal, on ne peut plus prendre tout à fait au sérieux les affirmations tranchantes de Paul Veyne, à commencer par celle-ci, centrale dans son propos, que le mythe n'est pas le lieu privilégié d'une expérience vécue, mais tout au plus un genre littéraire, quand ce n'est pas simplement un « fourre-tout ».

L'impression d'incongruité que peut susciter une telle confrontation est facile à dissiper : il suffit de renvoyer cette réaction commune aux préjugés qui la conditionnent. En quoi serait-il malséant, dans un débat portant sur les croyances contemporaines, d'évoquer l'une des plus typiques d'entre elles? Il est moins aisé, en revanche, de justifier le rôle prépondérant que j'entends faire jouer aux soucoupes dans la démonstration. Pourquoi les soucoupes, quand l'histoire des religions ou l'ethnographie peuvent nous fournir des matériaux « nobles » susceptibles de tempérer le scepticisme d'un Paul Veyne? Il est exact que les enlèvements soucoupiques sont *des vécus mythiques parmi d'autres* et n'ont donc en théorie aucun privilège particulier. Si cette dimension de l'expérience où le mythe s'incarne avait depuis longtemps suscité l'intérêt des anthropologues, si elle était valorisée et explorée, les récits des personnes enlevées n'auraient même qu'un intérêt anecdotique, car ils ne feraient que confirmer ce que l'on savait déjà. Mais, en pratique, la situation est toute différente. L'étude prometteuse des vécus mythiques ne fait que commencer, ces derniers, bien qu'attestés abondamment dans les archives de l'ethnographie, n'ayant guère jusqu'ici été pris en compte, peut-être parce que l'intellectualisme contemporain n'y voyait que des phénomènes négligeables. La rareté des études détaillées a ainsi facilité le maintien de préjugés positivistes. On s'est plu à assimiler les récits de rencontres avec les

esprits à de simples légendes; et, même lorsque l'on a vu dans ces récits l'écho d'expériences authentiques, on a persisté dans l'opinion, plus ou moins tacite, que de telles expériences, liées à l'horizon mental de l'homme traditionnel, ne peuvent plus avoir cours dans notre culture, si ce n'est sous la forme de scories pathologiques. *L'intérêt des enlèvements soucoupiques est qu'ils prennent ces préjugés à contre-pied et mettent en évidence de façon massive, chez l'homme occidental, cette capacité mythopoïétique que l'on réservait aux hommes des cultures antiques ou traditionnelles.* On pourrait d'ailleurs tirer le même raisonnement d'autres dossiers – par exemple, de ce néo-spiritisme américain, très en vogue, appelé *Channeling* ou encore des *near death experiences* popularisées par le Dr Moody.

Le matériel soucoupique ne peut être exposé dans le cadre restreint de cet article. Je le supposerai au moins partiellement connu du lecteur, qui pourra se reporter aux études qui lui ont été consacrées [4]. On se contentera de rappeler qu'à partir de juin 1947, après un demi-siècle d'incubation dans les ateliers du merveilleux scientifique, un nouveau surnaturel technologique commence à s'incarner dans la réalité vécue. La soucoupe prend pied aux États-Unis le 24 juin 1947, à la suite du témoignage d'un jeune pilote américain. Dans les mois qui suivent, on voit surgir à peu près tous les modèles des récits que nous connaissons aujourd'hui – et qui se sont multipliés depuis, par paliers d'étrangeté croissante. Les enlèvements, puisque ce sont eux qui vont nous intéresser ici, sont également nés pendant l'été 1947, mais ils vont longtemps mener une vie souterraine, avant de surgir au grand jour en 1965. Leur montée sera lente, mais irrésistible; ils constituent aujourd'hui, en Amérique du Nord et du Sud, un phénomène culturel de grande ampleur; aux États-Unis, en ce moment même, ils prolifèrent et se comptent désormais par milliers. En outre, ils vivent en symbiose avec un monde de croyances fantastiques en expansion continuelle.

Voici l'un de ces étranges récits.

Le 21 août 1980 une jeune Américaine, qui témoigne sous le pseudonyme de Megan Elliott, est en visite chez ses parents avec sa fille Renée, âgée de 18 mois. La fillette est atteinte d'une infection de l'oreille et d'une éruption cutanée. Son état s'aggravant, la mère décide vers minuit de rentrer chez elle. Elle a 100 kilomètres à parcourir sur des routes désertes. Comme elle arrive à la moitié du parcours, l'autoradio se dérègle et la lumière des phares baisse. La

conductrice a alors l'impression de décoller. Elle voit à sa hauteur les cimes des pins agitées comme par un vent violent et, juste au-dessus d'elle, se découpant sur le ciel, un disque ceinturé d'une double rangée de lumières. L'automobile, comme aspirée par l'objet volant, se retrouve dans une salle brillamment illuminée. La jeune femme entend une voix augurale lui intimer de sortir de son véhicule. De petits humanoïdes à grosse tête opèrent alors sur son corps divers prélèvements. Elle aura l'impression d'être restée plusieurs jours à bord de la soucoupe. Elle reprend connaissance dans sa voiture qui se trouve garée à proximité de son domicile, où elle rentre aussitôt, portant sa fille dans ses bras. Elle titube, souffre de nausées et d'une violente migraine. A 5 heures du matin, elle se souvient déjà de l'essentiel de son expérience. Le lendemain, l'otite et l'éruption de la fillette ont totalement disparu. En revanche, la mère découvre sur sa jambe une longue cicatrice et dans son dos une marque en forme de H. Dans les mois qui suivront, elle perdra 7 kilos [5].

La réaction commune, devant de telles histoires, est d'incriminer l'affabulation ou le délire. Or, les recherches menées depuis une vingtaine d'années ont peu à peu éliminé ces deux hypothèses : la plupart des personnes enlevées seraient de bonne foi, et ne relèveraient pas du psychiatre, du moins au sens trivial du terme ; de sorte que c'est du côté des états non ordinaires de conscience, vers les expériences visionnaires des chamanes, qu'il faudrait chercher la clé de ces étranges expériences.

« Un monde ne saurait être fictif par lui-même, écrit Paul Veyne, mais seulement selon que l'on y croit ou pas [...]. Il est des sociétés où, le livre une fois fermé, on y croit encore, et d'autres où l'on cesse d'y croire [6]. » Cette culture où la fiction ne sortirait pas des livres, ce serait pour l'historien la nôtre, différente en cela des sociétés antiques. Après le tableau que je viens de brosser à grands traits, il me semble difficile d'accepter sans discussion un tel diagnostic...

1. Les modalités de la croyance et le témoignage du légendaire fantastique contemporain.

Résumer les thèses de Veyne n'est pas chose aisée, car on peut les comprendre de manière totalement contradictoire. La meilleure interprétation me paraît être celle du sociologue Bruno Latour,

selon lequel l'historien aurait balayé « ce Grand Partage tracé sur le sable pour séparer ceux qui croient aux mythes et ceux qui n'y croient pas ». L'argument de Veyne serait le suivant : « Quel que soit l'endroit où l'on se trouve, le doute, le scepticisme, l'incrédulité, la crédulité, la rationalisation, la contradiction, la naïveté et l'absurdité se trouvent *également partagés*. Ces termes ne définissent pas un type de discours, mais la façon dont chacun traite tout discours [7]. » Latour a vu juste : il y a bien un Paul Veyne qui tient ce discours, mais le problème est de savoir lequel. Car il y a deux Veyne. Le premier, nominaliste et sceptique, dans la voie ouverte par Michel Foucault et sur fond d'enquête généalogiste nietzschéenne [8], s'attache à « historiciser l'idée de vérité » et affirme la discontinuité radicale des univers « expérientiels » et imaginaires, et donc affirme l'opacité de ces monades, de ces « bocaux transcendantaux [9] », de ces « esprits objectifs » que sont les diverses cultures disséminées dans le temps et dans l'espace. Mais le second Paul Veyne paraît au contraire tenté par l'idée d'une permanence des grandes réponses, des stratégies fondamentales de l'homme en face de l'existence, et ne dédaigne pas le recours aux transpositions transculturelles, comme si la traduction allait de soi [10]. Tout se passe comme si le Veyne n° 2, entraîné par son exceptionnel talent de polémiste, ne pouvait résister au plaisir d'égratigner les « superstitions » modernes (la psychanalyse, le structuralisme, le marxisme et même la science en général) et, pour ce faire, ne trouvait pas meilleure méthode que de transposer chez nous la duplicité fondamentale que son double sceptique réservait aux seuls Grecs. Si bien que le propos paraît finalement s'abîmer dans la contradiction : si ces Grecs dont l'univers mental nous est si étranger ont encore quelque chose à nous dire, c'est que leur rapport au mythe est le nôtre [11]; c'est que toute croyance, comme l'écrit Latour, est finalement « incrédule, mêlée, chronique [12] ». En somme, plus ça change, et plus c'est la même chose! Tout se passe comme si l'historien oscillait entre deux modèles de la pluralité sans parvenir à choisir. Dans un premier cas de figure, la pluralité se réaliserait dans la succession temporelle, et aussi (mais ce n'est pas clairement précisé) dans la dissémination spatiale des cultures. Dans un second cas de figure, elle serait conçue comme la coexistence, à l'intérieur de chaque culture et, finalement, à l'intérieur de chaque esprit, des programmes de vérité, des modalités de croyance, des matériaux imaginaires avec lesquels se construit toute expérience possible – l'originalité de chacun de ces mondes mentaux résidant alors dans la composition chaque fois spécifique qui résulterait du conflit entre tous ces éléments. Faute de

savoir comment Paul Veyne pourrait, éventuellement, clarifier sa pensée sur ce point, nous retiendrons pour la discussion les thèses du Veyne « officiel » – celui qui se réclame de Foucault et de Nietzsche et qui affirme la discontinuité radicale des mondes imaginaires.

C'est à travers cet *a priori* de discontinuité que sont en effet décrites les modalités grecques de la croyance. Leur spécificité irréductible tient au programme de vérité, historiquement daté, qui sous-tend la pensée grecque. Le mythe, pour les Grecs, étant le miroir de la vérité, il fallait donc nécessairement, même aux yeux des doctes, que les fables les plus absurdes continssent un fond de réalité historique; la tâche était alors de le dégager de sa gangue. De la sorte, les exégètes s'égarèrent dans une entreprise à nos yeux perdue d'avance, pris entre les deux branches d'une injonction contradictoire : incapables de croire vraiment en ces fables trop absurdes, incapables par ailleurs de les rejeter tout à fait. Cette donne guide le rapport du Grec à ses mythes. On continue de croire à la fable une fois le parchemin reposé – cette dernière continuant de vivre sa vie dans la réalité concrète. On croit sur la foi d'autrui, parce que c'est dit ou écrit. On demande donc à être cru sur parole. Tout en affirmant l'existence des dieux, on se débrouille, mine de rien, pour les reléguer dans un espace-temps parallèle, ce qui permet de continuer d'affirmer leur existence sans s'étonner de ne jamais les rencontrer. On bricole des généalogies fictives de héros pour renforcer la chaîne traditionnelle dans laquelle on se situe. On esquive l'invraisemblance du merveilleux homérique en lui conférant, par convention tacite, une existence purement verbale – ce que l'on nomme aujourd'hui la langue de bois. Répétons-le, selon la figure actuellement explorée, il s'agirait là d'un rapport au mythe intraduisible dans notre mentalité, laquelle fonctionnerait selon d'autres programmes de vérité.

Intraduisible, vraiment? Pour qui fréquente le légendaire fantastique contemporain, les exemples donnés par Paul Veyne pour souligner la spécificité grecque rendent au contraire un son étrangement familier.

Confondre la fiction et le réel? Continuer de croire à l'histoire une fois le livre fermé? La transposition soucoupo-réaliste de la science-fiction depuis 1947 montre précisément l'existence et l'ampleur de ce processus dans les sociétés occidentales. Croire, parce que c'est dit ou écrit? La contrepartie contemporaine est trop évidente pour mériter d'être commentée. S'échiner à dégager le noyau de vérité des fables? Mais c'est là, précisément depuis quarante ans, le *cœur de l'idéologie soucoupiste*, l'effort auquel ont été

consacrés, au bas mot, *plusieurs milliers de livres*! Se débrouiller pour reléguer l'Olympe dans un espace-temps parallèle? Les nombreux Américains qui, aujourd'hui, acceptent l'idée d'une gigantesque base extraterrestre installée sous le désert du Nouveau-Mexique, et ne s'étonnent pas davantage de son invisibilité – la technologie toute-puissante des Visiteurs étant censée y pourvoir –, ne pensent pas d'une manière fondamentalement différente. Truquer une généalogie pour mieux renforcer une croyance? Certains témoins d'ovni, qui, sains d'esprit par ailleurs, n'hésitent pas à falsifier quelque peu leur récit afin d'avoir davantage de raisons d'y croire, évoluent dans le même paradoxe, décidément vieux comme le monde; les enquêteurs confrontés aux croyances fantastiques savent bien, précisément, que cette duplicité est une constante de l'imagination humaine. Accepter des croyances contradictoires, et résorber les contradictions dans la langue de bois? On assiste précisément aujourd'hui dans les conférences américaines – où affluent les adeptes du *New Age*, les contactés, les enlevés, les enquêteurs, et aussi de respectables universitaires – à la mise en place d'un étonnant marché commun de la croyance réglé par un accord tacite : tout accepter, pour garantir la sécurité générale : « Si vous acceptez mes Juifs d'outre-espace, je prendrai sans problème vos Nazis galactiques. »

On objectera que ce sont là des attitudes déclassées, marginales, refoulées dans la culture populaire, rejetées aujourd'hui par l'intelligentsia dans son ensemble, alors que l'équivalent grec concernait les intellectuels. On fera remarquer que, aujourd'hui, en Occident, le programme de vérité dominant est celui qu'inaugura Fontenelle : le rejet pur et simple des fables. On fera valoir, tout simplement, que ce sont là de fausses ressemblances que je construis abusivement.

Commençons par cette dernière objection, qui, regardée de près, peut se décomposer (au moins) en trois figures :

1) Selon le Paul Veyne n° 1, nous l'avons vu, la pluralité est de succession; les « programmes de vérité » sont historiquement situés et induisent des modalités de croyance précisément datées, l'une chassant l'autre, comme des perles sur un fil; par exemple, l'épuration du *mythos* par le *logos* « est un programme très daté, dont l'absurdité surprend [13] ». Dans ce cas de figure, les ressemblances que j'ai cru repérer peuvent être considérées *a priori* comme illusoires avant même que le mécanisme de l'illusion ait été démonté – l'axiome philosophique prévalant ici sur les faits.

2) Selon le Veyne n° 2, les pluralités coexistent; les « programmes de vérité » sont distribués en chaque culture, de sorte que l'on retrouvera partout, mais avec des répartitions et des intensités toujours différentes, les mêmes attitudes humaines fondamentales : par exemple, dans ce nouveau cas de figure, l'épuration du *mythos* par le *logos* sera entreprise, à des degrés très différents, dans toute culture possible, et nous serons alors – horreur! – en face d'un invariant transculturel : les faits que j'ai appelés à témoigner seront ici en accord avec l'axiome de départ.

3) Enfin (mais c'est peut-être là une variante de la figure précédente), on peut imaginer que les « programmes de vérité » seraient partout élaborés par l'élite et ne toucheraient que superficiellement la culture populaire – qui, imperturbablement, reproduirait à travers les siècles les mêmes attitudes. En résumé, il ne va pas de soi, mais alors pas du tout, que ces ressemblances soient illusoires : tout dépend du système d'axiomes posés au départ.

Je suppose donc que l'on m'accorde les similitudes en question. Mais alors survient aussitôt l'objection classique de la marginalité, qui entraîne à son tour une cascade de problèmes. En effet, si la croyance aux extraterrestres, sous sa forme soucoupique, ne touche guère les intellectuels, elle concerne cependant, en Occident, beaucoup de monde, y compris de respectables universitaires – comme l'attestent l'actuelle *saucercraze* américaine ou encore le syncrétisme soucoupo-spirite répandu dans certains milieux politiques brésiliens. Ce fait reconnu, on ne peut plus maintenir le verdict de marginalité sans faire glisser le concept : il ne va plus désigner la faible représentation d'une croyance, mais son déphasage par rapport à l'idée que l'on se fait de l'évolution de la culture humaine. C'est là, par exemple, la position énoncée brutalement par Alain Badiou [14] : le mystère de notre temps, pour ce philosophe à la pensée acérée, ce n'est pas qu'il soit désacralisé, c'est au contraire la persistance dans notre culture de ce magma de débris crypto-religieux qui se met en travers de l'émancipation de l'humanité. Mais qui ne voit que, comme dans le cas précédent, le verdict de marginalité dépend des axiomes mis en place? Et, de toute façon, à supposer que ces croyances soient marginales, elles existent, et leur seule existence suffit à miner la thèse de la discontinuité radicale. Elles existent comme *figures possibles de l'expérience*, attendant dans la disgrâce actuelle leur éventuelle renaissance ou leur extinction définitive, selon le sort qui, en ultime recours, leur sera réservé par l'évolution de l'humanité et sur lequel nous en sommes réduits à des paris philosophiques.

J'en viens à mes conclusions. Et, pour cela, il me faut traiter séparément les deux thèses contradictoires que Veyne entremêle.

1) La thèse de la pluralité de succession, qui implique une discontinuité radicale des cultures dans le temps et dans l'espace, me paraît insoutenable, tant elle a contre elle d'arguments théoriques [15] et, surtout, de faits historiques. Parmi ces faits figure au premier plan ce qu'Ernst Bloch appelait la « dissimultanéité de la conscience [16] » : à savoir la persistance dans la conscience d'éléments non contemporains. Pour Bloch, confronté, avec la montée du nazisme, à la résurgence des anciens mythes germaniques, il s'agissait de phénomènes qui touchaient surtout la sphère du politique. Nous avons donné un autre exemple de cette « dissimultanéité », concernant cette fois la psychologie collective, en mettant en évidence la persistance, dans notre culture, de croyances fantastiques nourries de matériaux archaïques. Matériaux qui, loin d'être inertes et désaffectés, comme tout ce qui concerne le folklore dans son acception classique, sont d'autant plus virulents et fascinants qu'ils fusionnent avec les rêves de la modernité – ainsi que l'atteste leur prolifération dans ce laboratoire du futur qu'est l'Amérique.

2) La thèse de la pluralité de coexistence, qui implique que toutes les cultures sont construites à partir des mêmes matériaux de base, mais chaque fois avec des répartitions et des intensités différentes, peut, elle, se marier avec la dissimultanéité de la conscience. Mais le fait que l'on puisse, comme Veyne, en tirer argument en faveur de la dispersion de l'homme, alors qu'un Gilbert Durand y voit au contraire de quoi repenser l'unité de l'espèce en l'enracinant dans une « harmonie conflictuelle [17] », cette étrange contradiction laisse entrevoir le caractère abyssal du problème et suggère qu'il n'a été jusqu'ici qu'effleuré (même si, à mes yeux, le modèle de Durand est autrement plus puissant).

2. L'intensité des pratiques mythiques et le témoignage des personnes enlevées.

Dans un important article récent [18] Paul Veyne, mettant Heidegger dans son collimateur, critique l'idée d'une essence de l'art, puis s'en prend à la vision romantique du mythe comme lieu privilégié d'un rapport vécu avec le sacré. Le sacré est encore à ses yeux une fausse catégorie à remettre en cause et qui masque, là aussi, l'« émiettement de quotidienneté [19] » caractéristique de toutes les

pratiques humaines. Certains historiens des religions (Veyne ne les nomme pas, mais ses cibles sont clairement des auteurs comme Mircea Eliade ou Walter Otto) nous ont bercés dans l'illusion d'un Grand Vécu, d'une participation totale de l'homme traditionnel – par le rituel, la danse, l'extase, les travaux et les jours, la sexualité, la chasse, la pêche, etc. – aux mythes de son ethnie. Mais, sous ce pathos, le regard froid du sceptique découvre en fait la réalité pulvérisée du quotidien. Veyne se plaît à imaginer un jeune ethnologue nourri d'Eliade ou de Walter Otto qui, venu dans la crainte et le tremblement observer la densité quasi minérale de la pratique rituelle dans une société traditionnelle, se trouve confronté à des fonctionnaires s'acquittant en bâillant d'une tâche routinière. Voici, par exemple, une cérémonie qui, vue de Paris, serait classée par un historien des religions parmi les rituels de fertilité et qui, pour les intéressés, n'est qu'une cérémonie banale destinée à l'inauguration d'un jardin public. On se croyait chez l'*Homo symbolicus*, on retrouve en fait les Indiens désabusés des aventures de Lucky Luke. L'histoire des religions a été fascinée par des mirages. Les rituels, les cérémonies, les vécus religieux se délitent dans une multitude de pratiques et de significations, et surtout ils fonctionnent à bas régime, « à 10 % de leur énergie [20] », nous précise l'auteur – qui a effectué le calcul. La vérité est que l'on ne vit jamais pleinement le mythe; il ne s'incarne que dans l'imagination des historiens et des métaphysiciens. Les Grecs ne rencontraient pas leurs dieux [21], l'inspiration des Muses n'était qu'une pieuse fiction [22], les Étrusques jouaient à se faire peur avec leurs démons [23]. « Les créations culturelles, croyances, religions, art, itinéraires touristiques consacrés, sont des espèces d'institutions, des " esprits objectifs ". Ce sont de grandes choses qui existent en elles-mêmes, que chacun s'efforce de rejoindre et que personne ne vit pleinement [24]. » Les « esprits objectifs » en question n'étant rien d'autre que les « bocaux transcendantaux » déployés au cours de l'histoire par la créativité fantasque de l' « imagination constituante », et dans lesquels nous sommes emprisonnés sans recours. L'auteur est catégorique : « Jamais un individu ne devient lui-même un esprit objectif. De Hölderlin à Heidegger, le rêve d'une antique Grèce idéale n'est qu'une chimère [25]. » Certes, poursuit-il, « une bibliothèque qui se lirait elle-même, une œuvre d'art qui serait sa propre spectatrice ou une conduite qui croirait elle-même à ce qu'elle fait seraient des êtres complets [...]. Mais, comme ils ne le sont pas, cela nous sonne dans l'âme un creux toujours présent [26] ». Cet être complet n'existe pas, n'a jamais existé, c'est un rêve dont nous devons nous déprendre. Jamais nous ne

fusionnons avec notre culture. La dispersion est totale : non seulement les « esprits objectifs » que sont les diverses cultures ne peuvent communiquer entre eux, mais encore, à l'intérieur de chacun de ces « bocaux » la distance entre la vie intime des hommes et les idéaux qui leur sont proposés est infranchissable.

L'affirmation est tranchante et, sous sa désinvolture, lourde de conséquences. Ses visées polémiques sont claires. Avec un flair remarquable, Veyne a repéré le point vital où porter son scepticisme dévastateur : le lieu où se nouent l'individuel et le collectif, le corps et l'esprit, l'imaginaire et le réel ; où le monde de l'homme traditionnel, ne serait-ce qu'à des moments privilégiés, se ramasse sur lui-même et se tient. S'il s'avérait que ce point-là ne fût qu'un mirage, alors la thèse de la dispersion s'en trouverait renforcée.

Certes, la réalité de cette déchirure que décrit si bien Veyne n'est pas contestable ; le champ ouvert à l'investigation est vaste, et on peut même l'élargir. Ce qui est contestable, c'est le passage à la limite qui conduit l'auteur à enjamber avec désinvolture tout ce qui, précisément, pourrait témoigner du contraire.

Qu'il existe en effet une forme d'expérience immédiate où tend à s'abolir la déchirure pointée par l'historien et pendant laquelle le sujet, dans la transe ou l'extase, fusionne avec le panthéon de sa propre culture, c'est ce que paraissent attester – et de façon massive – l'histoire des religions et l'ethnographie. A quoi bon étaler ici un dossier que Veyne connaît mieux que moi, mais dont il ne veut rien connaître ? Aussi me contenterai-je, avant d'en revenir au témoignage des personnes enlevées, d'évoquer les transes de possession, observables aujourd'hui dans de nombreux pays non occidentaux.

Comme on le sait, le sujet possédé (par un esprit, un ancêtre, un animal mythique...) fait corps avec sa culture, au sens le plus littéral du terme puisque précisément *il la vit dans son corps* – ce dernier devenant, pendant la séance, le lieu d'un certain nombre de métamorphoses. Il plonge dans le passé du groupe qu'il re-présente. Il devient une métaphore, en ce sens qu'il est remodelé par des représentations symboliques qui « captent » les processus physiologiques, de façon parfois incompréhensible. Il s'étend enfin virtuellement à l'univers, car, libéré des limites de l'individuation, le possédé se projette dans les animaux, les plantes, les pierres, pour vivre leur vie. Les ethnologues ont accumulé un dossier de ces « vécus métamorphiques » dont les implications ne sont pas encore bien mesurées. Voici quelques exemples donnés par France Schott-Billmann [27]. A Java, un Dukun (sorcier) vient de se métamorphoser en singe : il fracasse une noix de coco sur sa tête, bondit dans un arbre en glapis-

sant et se balance à la cime d'un arbre avec une légèreté surhumaine. Un autre, possédé par un sanglier, fouille la terre de son nez en grognant et secoue les arbres avec ses mâchoires. Un troisième s'est assimilé à un castor : il pêche à la nage les poissons de l'étang et les tue d'un coup de dents. Dans un temple bouddhique, une octogénaire percluse de rhumatismes devient une princesse séduisante, puis un tigre rugissant, et l'on peut assister à la métamorphose de son corps, qui acquiert soudain une plasticité féline hallucinante. La lenteur aquatique d'un adepte possédé par son dieu-caïman transporte littéralement l'assistance au fond de l'eau...

Pendant ces « vécus métamorphiques », le panthéon du groupe n'est plus un ensemble de repères idéaux que contemplerait à distance une conscience plus ou moins détachée; et l'adepte incarne l'animal-dieu qui le possède, *avec les caractères physiques et psychiques* que lui attribue le panthéon. On sait que l'ethnologie a abondamment débattu la question de savoir si cette fusion est totale; on s'est demandé la part qu'y joue la simulation; on a envisagé la persistance, au sein de l'expérience la plus profonde, d'un « *cogito* de transe », c'est-à-dire d'une conscience de veille, qui maintiendrait, au moins en droit, la distance entre l'homme et sa croyance.

Pour Georges Lapassade, inventeur de cette image [28], le « *cogito* de transe » implique une conscience dédoublée qui, tout en vivant intensément l'expérience étrange dans laquelle elle est engagée, la considère en même temps comme un jeu auquel elle pourrait se soustraire; une conscience, donc, voisine de celle des rêves lucides. Or, c'est à une conception voisine que Veyne se réfère pour marquer la dualité constitutive de toute croyance : le croyant jouerait à se faire peur, il mettrait en scène sa propre croyance [29], sans jamais s'identifier absolument à elle.

Cette théâtralisation est bien au cœur des pratiques mythiques, mais, là encore, Veyne me paraît nous en donner une interprétation délibérément édulcorée.

A mon sens, elle comporte *tous les niveaux possibles*, depuis la simulation froide, jusqu'au point limite où le jeu devient hyperréalité. En ce point étrange, la conscience s'évapore et le possédé s'abîme dans l'immédiateté (même s'il ne l'atteint jamais absolument); il devient une « conscience-acte », une « conscience-corps » ou, pour reprendre la belle image de Veyne, mais en la retournant contre sa propre thèse, une « conduite qui croirait elle-même à ce qu'elle fait », une « œuvre d'art qui serait sa propre spectatrice ». Cette situation limite est un véritable défi pour notre conception courante de la conscience, qui implique la mise à distance du

monde. Dans cet état, le possédé peut jouer un rôle sans que pour autant ce dernier soit distancié. En outre, l'assimilation de l'adepte à un animal-dieu peut être si profonde que la physiologie du « cheval » s'en trouve considérablement modifiée – les processus atteints restant, comme dans la conversion hystérique, hors du contrôle volontaire; et pourtant, cette assimilation se déroule sur fond d'un code culturel implicite. La théâtralisation d'une croyance peut donc nous mener – nous allons le voir encore, en revenant aux enlèvements – très au-delà des faibles intensités dans lesquelles Veyne veut confiner les pratiques mythiques.

En effet, aujourd'hui, en Occident, les expériences des personnes enlevées par des soucoupes témoignent de la persistance de cette forme d'immersion dans le symbolique. Si l'on m'accorde que le nouveau « panthéon » qui s'est constitué autour de l'idée extra-terrestre est un des « esprits objectifs » de notre temps, alors force est de reconnaître que les personnes enlevées, elles aussi, fusionnent avec ce monde de croyances, au point de s'y mettre en scène, dans des fantasmagories réglées; au point d'en revenir marquées dans leur corps et dans leur esprit, et parfois transformées, pour le meilleur ou pour le pire. Certes, nous n'avons pas affaire ici à une transe de possession au sens strict du mot, le syndrome de l'enlèvement s'apparentant plutôt aux extases visionnaires des chamanes et le corps jouant un rôle passif, en tant qu'objet des expériences des Ravisseurs. Mais, à ces différences près, l'effet d'évidence du vécu hallucinatoire est total. Pour autant que l'on sache, les personnes enlevées ne jouaient pas à se faire peur avec un rêve éveillé dont elles auraient perdu le contrôle; elles vivent, au contraire, dès le début comme hyperréelle l'intrusion des Visiteurs et les événements qui s'ensuivent. Rien ou presque, dans la documentation disponible, ne suggère la permanence, chez les intéressés, d'un « *cogito* de transe »; tout indique au contraire qu'ils vivent sans distance leurs terrifiantes expériences.

La critique positiviste voudrait réduire le mythe à un simple genre littéraire, lui refuser toute ouverture sur un rapport vécu avec le sacré.

Mais n'est-ce pas là une illusion de perspective qui conduit l'intellectuel à oublier le corps et la vie affective et à surévaluer l'importance du texte? On voit bien, note le musicologue François-Bernard

Mache [30], en observant les sociétés où le mythe est encore vivant, qu'il implique à la fois le corps, les affects, les représentations symboliques, les gestes sociaux, et que toute cette passion sur l'existence émane d'un foyer caché, d'un ensemble d' « archétypes » invisibles que ces sociétés ont choisi de privilégier. Le cœur du mythe, continue Mache, serait « une expérience vécue par l'imaginaire et non un objet esthétique » destiné à la contemplation – l'écrit ne nous livrant plus après coup qu'un aspect extérieur, desséché, de cette expérience. A mon sens, les récits des personnes enlevées nous renvoient à des vécus de cet ordre, même si, dans notre culture, ces derniers se manifestent de façon sauvage, dégradée, et que le rapport au sacré y est voilé par le décor technicien. Derrière l'histoire qui nous parvient, un ensemble d'indices suggère une éruption d'images archaïques chargées d'affects, plus réelles que le réel quotidien. Ces dernières vont se couler dans un récit oral, puis aussitôt se cristalliser dans un rapport écrit, dans les « mots de la tribu ». Or, on voit bien, à suivre ce processus de refroidissement, qu'il élimine peu à peu tous les indices susceptibles de témoigner de l'intensité d'un vécu. J'ai ainsi rencontré un témoin qui, à la suite d'une rencontre rapprochée en forêt, était rentré chez lui en courant, en proie à la « diarrhée militaire ». Il ne s'était pas vanté de l'incident, et je l'ai appris de ses proches...

L'article de Thierry Pinvidic, dans ce numéro de *Communications*, montre les difficultés, mais aussi les possibilités ouvertes par ce genre d'enquêtes. C'est sur la masse d'informations de ce type, recueillies depuis une vingtaine d'années auprès de milliers de personnes, que nous nous fondons pour affronter la thèse classique, qui voudrait réduire à de simples récits les rencontres avec des êtres fabuleux.

3. Une fiction peu recommandable.

Mais a-t-on le droit de prendre appui sur ces vécus mythiques occidentaux pour imaginer sinon la « religiosité des origines », sans doute à jamais hors de portée, du moins celle qui est propre à des stades archaïques de la culture ? L'entreprise, jalonnée d'embûches, a, on le sait, mauvaise presse chez beaucoup d'anthropologues. Le Paul Veyne nominaliste, d'ailleurs, nous l'interdit absolument ; cependant son double, qui n'est pas fermé à cette idée, va nous tirer d'affaire. Pour ce dernier, la traduction est possible, nous pouvons prendre appui sur notre expérience intime pour comprendre les hommes des autres cultures [31]. Mais c'est là pure compassion. Il nous faut adopter, devant les pensées d'autrui, une « attitude d'équa-

nimité, de sérénité et de sympathie qui ne consiste pas à les trouver vraies [...] mais [...] à les savoir " fausses ", non moins " fausses " que nos propres pensées et que toute pensée possible [32] ». Autrement dit, découvrant la vacuité de notre expérience intime, nous serions en droit d'en inférer celle des hommes du passé ou des cultures traditionnelles qui n'ont sur nous aucun privilège à cet égard. En procédant de la sorte, on découvrira que la religiosité des origines n'est qu'une chimère et que, là où l'on a cru la déceler, on n'a fait que « prendre pour quotidienneté des origines les esprits objectifs d'autrefois [33] ».

Il me plaît d'extrapoler à mon tour, et de risquer une *fiction* qui a au moins le mérite de prendre appui sur certains faits. Seulement, mon point de départ étant inverse, l'extrapolation partira dans l'autre sens. Ayant repéré dans notre culture des vécus fabuleux, allons-nous en garder l'exclusivité ? Allons-nous soutenir que nous avons parfois commerce avec nos êtres fabuleux, mais pas les Grecs, pas les Étrusques, pas les Papous, etc. ? Qui osera soutenir un paradoxe aussi énorme ? Il paraît davantage plausible de tenir le raisonnement inverse.

Il se ramène à ceci : *si des vécus fantastiques spontanés comme les enlèvements sont encore allégués dans une culture désacralisée, échappant cependant à la réduction psychiatrique et manifestant encore dans cet environnement aussi défavorable que possible ordre et richesse résiduels, à plus forte raison durent-ils être intenses, normaux, riches et structurés lorsque la croyance unanime au surnaturel les validait totalement et qu'existaient des appareils de régulation rituels et cultuels susceptibles de les canaliser.*

En m'amusant à prendre Paul Veyne au mot pour voir où cela nous conduirait, j'ai mis entre parenthèses la documentation historique et ethnographique ; jouant le doute méthodique, j'ai fait comme si cette dernière n'était pas exploitable et comme si je ne disposais pour raisonner que du seul corpus soucoupique. Mais il ne s'agit là que d'un exercice de style. L'immense documentation accumulée depuis plus d'un siècle par l'ethnographie est à notre disposition, et il est étonnant qu'un historien comme Veyne puisse statuer sur la « religiosité des origines » sans même la mentionner.

4. Pour conclure, les Occidentaux du XXe siècle ont-ils cru à leurs mythes ?

Notons tout de suite qu'un historien du futur qui voudrait répondre à cette question en se basant sur les seuls textes des histo-

riens, sociologues et philosophes de ces vingt dernières années ne pourrait pas même soupçonner l'existence de ce monde de croyance, qui s'y trouve à peine mentionné...

Il est difficile en outre de répondre à une question aussi générale, et l'on s'étonne d'ailleurs d'en trouver l'équivalent sous la plume d'un nominaliste aussi ombrageux que Paul Veyne. Quels mythes ? Quels Occidentaux ? Qu'est-ce que « croire à un mythe » ? Nous avons donc restreint notre propos aux seuls récits qui disent le commerce des hommes d'aujourd'hui avec leurs êtres fabuleux. Mais, même dans ces limites, on s'aperçoit qu'aucune réponse univoque ne peut être apportée.

L'échelle des attitudes et des intensités repérables part de l'indifférence totale, en passant par le refus viscéral, la croyance lointaine, l'adhésion massive, et culmine dans les vécus mythiques – qui, si l'on y réfléchit, ne relèvent plus de la croyance, puisque les Visiteurs, loin d'être des existences inaccessibles, se donnent à percevoir en chair et en os aux ravis.

Le rapport de nos contemporains à leurs êtres mythiques est donc pluriel, complexe, buissonnant. A la limite, on pourrait renchérir sur Veyne et poser qu'il y a autant de niveaux de croyance que de croyants. Nous pouvons donc reprendre à notre compte la partie positive du diagnostic de Veyne, et même l'affiner, puisque nous avons tous ces détails étalés sous nos yeux. *Seulement, nous observons aussi ce que rejette notre auteur. L'échelle repérable des pratiques et des intensités est plus large que la sienne, puisqu'elle inclut les vécus mythiques qu'il exclut.*

La formule de Latour est la bonne : il y a bien de tout partout, et toujours ; seulement elle doit s'entendre littéralement : en plus de la croyance au quotidien, « incrédule, mêlée, ironique », il y aussi les adhésions compactes et sans recul. En somme, on pourrait reprocher à Veyne de ne pas aller jusqu'au bout de son programme, de s'arrêter en cours de route, effrayé par son audace.

Quel sens cela a-t-il de proclamer l'inventivité fantasque et proliférante du réel, pour aussitôt lui imposer quelque part une limite *a priori* ? D'où vient cette restriction ? Pourquoi ce refus d'une dimension de l'expérience ? La réponse est simple : il vient de la polémique antiromantique que, *via* Foucault, Veyne a héritée de Nietzsche, ou plutôt du Nietzsche valorisé par la philosophie française des années 70.

Michel Foucault s'est fait le héraut de cette polémique en des

phrases qui, parfois, donnent le frisson. Le travail du généalogiste, pour lui, consiste à « s'emparer, par violence ou subreption, d'un système de règles qui n'a pas en soi de signification essentielle, pour lui imposer une direction, le ployer à une vérité nouvelle [34] ». Il devra porter sur les faits humains un regard « qui distingue, répartit, disperse [...]; une sorte de regard dissociant capable de se dissocier lui-même et d'effacer l'unité de cet être humain [35] ». Il lui faudra « mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des connaissances »; il « s'acharnera contre sa prétendue continuité », car le savoir « n'est pas fait pour comprendre, mais pour trancher » [36]. Ces affirmations brutales nous mènent à la question finale : *la discontinuité en question est-elle un constat de fait irrécusable, un modèle abstrait dont on chercherait à tester l'efficacité, ou une entreprise délibérée de morcelage visant à dégager l'homme contemporain de tout lien à une tradition, de toute référence à un ordre des choses*, qu'il soit cosmique, psychique ou culturel? Et si c'est bien cette démarche hallucinante qui motive Foucault, comment prétendre garder encore contact avec les exigences de la pratique historique? Une sophistique d'une subtilité inégalée entretient chez l'auteur de *L'Archéologie du savoir* une ambiguïté savante entre ces diverses hypothèses, mais la série d'images de violence surgies sous sa plume pour évoquer le projet nietzschéen – projet, n'oublions pas, qu'il a fait sien –, cette série d'images (s'emparer par la force, imposer, ployer, disperser, dissocier, effacer, mettre en morceaux, s'acharner, trancher, etc.) en dit long sur la véritable nature de l'entreprise. C'est bien, selon moi, d'un morcelage délibéré qu'il s'agit.

Or, si Veyne substitue à la lourde machinerie foucaldienne l'affirmation désinvolte, il ne fait rien d'autre, quant au fond, qu'appliquer au domaine des pratiques mythiques ce projet de morcelage. Mais il le fait à sa manière caracolante – laquelle présente au moins l'avantage de grossir les ambiguïtés de Foucault.

On voit maintenant, je l'espère, à quoi visait ma polémique. Cette dernière partait d'une conviction : pour accréditer les « vécus mythiques », il est certes indispensable d'en instruire le dossier; mais cela ne suffit pas. Il faut aussi en justifier l'intérêt, et cette tâche requiert, au préalable, que l'on déblaie les obstacles philosophiques accumulés sur la route par l'esprit du temps, par le positivisme, le scientisme, et leurs formes camouflées.

Vaste programme, que nous avons ici à peine esquissé.

Bertrand MÉHEUST

NOTES

1. Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

2. Selon la belle expression de Michel Boccara, sociologue au CNRS. L'équipe de Boccara travaille désormais, dans le cadre du CNRS, à défricher et à inventorier les vécus mythiques, lesquels se situent dans l'horizon des pratiques mythiques. La perspective est féconde, et l'on doit s'interroger sur les présupposés philosophiques qui l'ont freinée jusqu'à présent au sein de l'anthropologie.

3. Cf. (par exemple) la note sur Fontenelle (*Les Grecs*, *op. cit.*, p. 152). Fontenelle ne croit pas plus aux fables que Voltaire, mais, à la différence de Voltaire, il ne croit pas non plus en une raison infaillible. « Il n'y a pas deux camps, celui des Trompeurs et celui des Naïfs : tous les hommes sont leurs propres dupes. L'homme est fait de petits " travers " : il n'y a pas de grandes essences », commente Veyne.

4. Plutôt que de faire tomber une avalanche de références, je préfère me contenter de citer l'ouvrage monumental d'Eddie Bullard, *UFO Abductions, the Measure of a Mystery*, 2 vol. Le premier volume contient l'analyse du matériel, le second le corpus de référence (The Fund for UFO Research, P.O. Box 277, Mount Rainier, Maryland 20712, USA, 1987).

Sur le monde des croyances lié aux extraterrestres, voir l'ouvrage très dense et très complet de Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres...*, Paris, Le Cerf, 1988.

Sur les enlèvements, on peut aussi consulter mes deux livres : *Science-Fiction et Soucoupes volantes*, Paris, Mercure de France, 1978; et *Soucoupes volantes et Folklore*, Paris, Mercure de France, 1985.

5. L. Willis, « Mother and Child Abduction Case », *The Mufon UFO Journal*, n° 167, janvier 1982, p. 3-7.

6. Paul Veyne, *Les Grecs...*, *op. cit.*, p. 33.

7. Bruno Latour, « Faut-il croire aux mythes? », *Pandore*, n° 24, juin 1983.

8. Paul Veyne se réfère à un très dense article de Michel Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971.

Tout le futur Foucault est déjà dans cette interprétation de Nietzsche, et, par ricochet, le futur Veyne. Il est clair que c'est là le Nietzsche de la mouvance postmoderne, et que l'on pourrait démontrer exactement le contraire en prenant appui, par exemple, sur le Nietzsche extatique de Giorgio Colli. (*Après Nietzsche*, Montpellier, Éd. de l'Éclat, 1987.)

9. Paul Veyne, *Les Grecs...*, *op. cit.*, p. 12.

10. Cf. *ibid.*, p. 42, 60, 94, 100, 130. Cf. aussi, *in* « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs », *Diogène*, n° 143, 1988, les remarques sur l'étrangeté des Étrusques et des Papous qui se dissiperait quand on découvre en nous les mêmes mécanismes mentaux. Ce recensement n'est pas exhaustif.

11. Paul Veyne, *Les Grecs...*, *op. cit.*, conclusion.

12. B. Latour, *op. cit.*

13. Paul Veyne, *Les Grecs...*, *op. cit.*, p. 33.

14. Alain Badiou, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Éd. du Seuil, 1989, p. 38.

15. Pour un recensement des difficultés analogues rencontrées par Foucault avec ses « ruptures épistémiques », voir le chapitre « Vers une appréciation de l'archéologie » *in* José Guilherme Merquior, *Foucault ou le Nihilisme de la chaire*, Paris, PUF, 1986, p. 62 *sq.* Foucault avait justement abandonné ses *épistémê* pour les pulvériser en « formations discursives » plus maniables.

16. Ernst Bloch, *L'Héritage de ce temps*, 1935. Pour une discussion du concept, voir Patrick Tacussel, *L'Attraction sociale*, Paris, Méridiens, 1984, p. 98-99.

17. Cf. les différents articles regroupés par Gilbert Durand in *L'Ame tigrée*, Paris, Denoël, où l'anthropologue développe la logique du contradictoriel.

18. Paul Veyne, « Conduites sans croyances et œuvres d'art sans spectateurs », *Diogène*, n° 143, 1988.

19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 14.
21. Paul Veyne, *Les Grecs...*, *op. cit.*, p. 29.
22. *Ibid.*, p. 41.
23. Paul Veyne, « Conduites... », art. cité, p. 18.
24. *Ibid.*, p. 20.
25. *Ibid.*, p. 20.
26. *Ibid.*, p. 21-22.
27. France Schott-Billmann, *Possession, Danse et Thérapie*, Paris, Sand, 1985. Parmi les modifications étranges subies par l'anatomie du possédé, celles qui affectent les articulations sont évidentes et spectaculaires; tout se passe comme si le corps « oubliait » ses articulations normales et obéissait à une anatomie imaginaire (p. 62-63).
28. Georges Lapassade, « Résurgence de la transe, corps de transe et *cogito* de transe », université de Paris-VIII.
29. Paul Veyne, « Conduites... », art. cité, p. 18.
30. François-Bernard Mache, « Le mythe avant la lettre », *Art, Mythe et Création*, Le Hameau, 1988, p. 25.
31. Paul Veyne, « Conduites... », art. cité, p. 17.
32. Paul Veyne, « La médication interminable », préface à Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Petite Bibliothèque Rivages, p. 41.
33. Paul Veyne, « Conduites... », art. cité.
34. M. Foucault, *op. cit.*, p. 158.
35. *Ibid.*, p. 159.
36. *Ibid.*, p. 160.