

## **PANDORE, MYTHE EXEMPLAIRE**

### **Pensée mythique et pensée conceptuelle**

**Jean-Pierre CLERO - 24 novembre 2012**

« *Un grand problème se trouvait posé par le cas de Pandore. Je veux dire le hiatus entre l'apparence, l'apparaître et la réalité. Entre la fiction et la réalité* ».

Jean-Pierre Vernant, *Pandora, la première femme*. Paris, Bayard, BNF 2006, p. 84-85.

### **Un mythe méconnu et .... compliqué**

Le sort réservé au mythe de Pandore par les sciences humaines est assez étonnant. Autant la psychologie - la psychanalyse en particulier - fait grand cas des mythes d'Œdipe, d'Electre et d'Antigone, autant elle reste à peu près silencieuse sur celui de Pandore. Et pourtant ! Pandore présente d'aussi somptueux attraits que les deux héroïnes précitées. Elle est l'image de la première femme, dans tout son éclat mais aussi dans toute sa puissance d'aveugler ; et elle est à l'origine d'un épanchement de fléaux et de misères. Beauté enveloppant le mal, elle ne pouvait que fasciner ceux qui s'occupent de sciences de l'homme. Or, bizarrement, ce mythe est souvent tenu à distance par les mythologues eux-mêmes, qui le placent rarement au premier rang des récits dignes d'intérêt.

Pourquoi un tel "oubli" ? C'est que le mythe de Pandore est compliqué ; ou, du moins, ne présente pas à qui veut le comprendre une simplicité suffisante. Non seulement de nombreux personnages, divins et humains, mais aussi une histoire "embrouillée" : une tromperie humaine à l'égard des dieux (qui n'en sont pas si dupes) ; une vengeance divine ; une tromperie divine à l'égard des hommes ; et, pour finir, l'ouverture d'une mystérieuse jarre (ou "boîte") remplie de désastres et de malheurs, sans que, pour autant, cette ouverture paraisse comme la transgression d'un interdit. De surcroît, on ne connaît pas exactement les motifs de qui a soulevé le couvercle de la fameuse boîte.

Complexité de personnages (1) et de situations, à quoi s'ajoute, quant au sens et à l'orientation à donner à ce mythe, une grande perplexité qui ne disparaît pas quand on consulte les spécialistes. Orientation si équivoque d'ailleurs, que la version "initiale" du mythe, proposée par Hésiode dans *Les travaux et les jours* a donné lieu, par la suite, à toutes sortes de variations. Or, pour qu'une interprétation soit recevable, il faut que les ingrédients auxquels elle s'attache présentent une certaine stabilité et surtout qu'il soit possible de les prendre *tous* en compte (2) ; il ne serait que trop facile de laisser tomber les constituants mythiques qui gênent l'interprétation ou qui la contredisent ouvertement. De ce point de vue, il faut avouer que l'unité de ce mythe, même si on s'en tient à la version d'Hésiode, est particulièrement problématique.

Même en ne retenant ici que la seule partie concernant Pandore (donc en laissant de côté l'histoire préalable de Prométhée) ce mythe reste durablement cassé en deux parties. La *première* est constituée par l'envoi sur terre de la femme confectionnée par la forge des dieux et envoyée à quelques mâles et, par leur biais, à tous les mâles ; la *seconde* tient au mode de diffusion des maux. C'est dire que le mythe est traversé par deux grandes oppositions : d'une part, **celle du bien et du mal**, qui se décline en plaisir / douleur (ou déplaisir), et en vertu vice ; d'autre part, **celle des deux sexes**, les hommes jouissant d'une sorte de prééminence archaïque d'existence sur les femmes ; et la figure de la femme n'existant que par son avènement éclatant dans un monde d'hommes dont elle va bouleverser l'organisation, sans toutefois provoquer délibérément ce désordre. Deux oppositions qu'il n'y a nullement lieu de faire coïncider, si l'on se refuse à céder à une épaisse misogynie qui voudrait que le mal soit apparu avec la figure de la femme sur la terre.

## Un mythe étrange et ambigu

En vérité, cette double bipolarité du mythe fonctionne étrangement. Pandore apparaît, sinon comme un personnage, du moins comme une figure en soi, comme un pôle, qui ne consiste qu'en féminité - fût-elle imaginaire - sans qu'elle ait le moindre correspondant du côté masculin (3). Quant aux biens et aux maux, les maux qui s'épanchent sur la terre comme les vertus qui s'envolent à tire d'aile, le mythe les sépare radicalement, scission étonnante entre le bien et le mal. Si bien que le mythe, s'il résiste à toute interprétation tranchée, découpe néanmoins ses éléments et ses séquences avec des bords étonnamment nets, là où le bon sens attendrait des liens continus. Il ne garde qu'un côté de la découpe, comme s'il pouvait y avoir des biens sans qu'aucun mal ne s'y mêle, comme s'il pouvait y avoir des hommes sans femmes, des femmes sans hommes et comme si les unes et les autres n'étaient pas issus de leurs unions. Comment un mythe peut-il à ce point défier le bon sens ou la simple compréhension du jeu réel des générations ?

Faudrait-il donc opposer pensée critique et pensée mythique ? au motif des incohérences et absurdités de cette dernière, parce qu'elle coupe là où la simple compréhension refuse de le faire. Rappelons qu'en réalité, aucun système conceptuel ne fonctionne sans s'articuler avec des symboles mythiques, des images, des métaphores (et cela en *toutes* les disciplines, y compris les mathématiques et la logique, pourtant modèles de rigueur. Galilée fut peut-être un des auteurs qui a su le mieux jouer de la différence entre le mythe ou la métaphore et le concept). Sans que l'appariement en soit harmonieux, mythe, symbole ou métaphore peuvent bien trouver une cohérence momentanée avec un concept ; et, aussitôt après, suivre des chemins séparés, voire opposés.

Cela étant, notre propos est avant tout d'éclaircir comment, au regard de la réflexion conceptuelle, un mythe, celui de Pandore, joue un rôle tout à fait spécifique. Quel rôle d'abord pour déterminer la différence de l'homme et de la femme ? Et quel rôle ensuite dans ce que l'on peut penser des maux et de leur dissémination ? Un des aspects de cette articulation entre le concept et le mythe - assez peu remarqué par les commentateurs - retiendra tout particulièrement notre attention : le mode d'assemblage des maux entre eux. Car la question n'est pas de savoir si *pithos*, le fameux réservoir des maux, est une jarre, un tonneau, un flacon ou une boîte, mais plutôt de repérer quel type de *liaison* - moins déterminé que suggéré par le mythe - existe entre les maux, enfermés puis échappés. Comment, en définitive, ce mythe de Pandore sous-tend-il une pensée sur les maux ?

Plus généralement, pour apprécier l'influence du mythe sur la pensée conceptuelle, nous ferons référence au livre de Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, dont le deuxième volume s'efforce précisément de décrire (*en termes hégéliens, marxistes et sartriens, les instruments philosophiques de l'époque*) la situation de la femme occidentale des années 40-50 (4). On ne peut douter, en effet, que l'auteure - qui propose une libération de cette femme ainsi "construite" grâce aux concepts des sciences humaines de l'époque - connaissait le mythe de Pandore. Et pourtant, elle n'en dit mot, n'y fait aucune allusion. Ce mythe a-t-il agi sur sa pensée, alors qu'elle semble le tenir en lisière d'un discours qui se veut scientifique ? Et pourquoi la volonté de penser avec rigueur la différence des sexes ne s'est-elle appuyée consciemment sur le mythe de Pandore, alors que, *inconsciemment, nous allons le voir*, l'image et la métaphore lui ont pourtant apporté leur concours ?

Notre exposé, construit comme une mise en parallèle, concordante ou discordante, du mythe grec de Pandore et de l'essai de Simone de Beauvoir, comportera trois parties :

- I. La différence entre les sexes : « *Le deuxième sexe* » de Simone de Beauvoir au regard du mythe de Pandore
- II. Le mythe de Pandore comme mode d'approche du mal. *L'elpis* : face aux aléas, le secours de « l'espérance » (celle restée au fond de la boîte)
- III. La pensée masculine serait-elle prééminente ? Prométhée comme seul modèle ?  
« Nous asservir à des habitudes plus féminines »

## I. La différence entre les sexes

### « Le deuxième sexe » de Simone de Beauvoir au regard du mythe de Pandore

Rappelons au préalable, dans ce qu'elle a d'essentiel, la trame du *Deuxième sexe* : la femme incarnerait, ou plutôt s'identifierait à une image forgée par les hommes au cours des générations antérieures ; elle ne se réaliserait que dans et par cette identification, non seulement la langue de sa vie, mais sa condition même. Dès lors, par le leurre qu'elle produit sur les hommes, elle suscite un double malheur : le sien, d'abord, puisqu'elle échoue à accomplir ce qu'elle veut et désire pour elle-même, du fait qu'elle rencontre partout l'homme mâle, qui lui impose sa loi ; et celui des hommes, ensuite, qui n'ont affaire sous le nom de *femmes* qu'à leurs propres esclaves et qui se rendent ainsi malheureux du traitement qu'ils font subir aux femmes.

Ce schéma nous conduit à trois remarques.

**1.** Comment ne pas découvrir, dans cette trame, de larges pans à peine voilés du mythe de Pandore ? A commencer par l'ambiguïté d'une liaison entre l'image de la femme (qui leurre les hommes) et la suite des maux. Les maux seraient-ils *directement* liés à l'aliénation de la femme qui s'incorpore une image, de telle sorte que la femme ne fait exister d'elle qu'une réalité amoindrie, laquelle, parce qu'elle est amoindrie, entraîne dans sa spirale un amoindrissement comparable de l'homme (l'asservissement de l'esclave entraînant implacablement la servitude du maître) ? Ou bien, à l'inverse, faut-il penser les maux comme n'étant qu'*indirectement* liés à l'image de la femme ? Car, après tout, même les versions les plus misogynes du mythe ne disent pas que c'est Pandore qui a introduit les maux dans le récipient qu'elle se contente de déboucher en les libérant alors qu'ils auraient pu et dû rester cachés dans leur boîte. Le mythe de Pandore n'est-il pas, en son genre, un mythe de l'exhibition du mal ? N'établit-il pas qu'il est presque aussi dangereux de manifester le mal que de le produire ?

**2.** Autre trait commun à la pensée de S. de Beauvoir et au mythe grec : s'il faut une volonté ou un désir pour soulever le couvercle ou pour laisser quelqu'un le soulever, une fois le couvercle soulevé les choses se déroulent selon une fatalité redoutable que personne, ni femme, ni homme singulier, ni hommes pris collectivement, ne peut plus arrêter. Une fois déclenché, le mal, qu'il soit naturel ou humain, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de liberté des acteurs, fonctionne de façon cataclysmique. Certes, l'auteure du *Deuxième sexe*, évoque, dans les dernières pages, une éventuelle « libération » ; il n'empêche que le fonctionnement du mal est celui d'un fléau qui, par un tuilage maudit, doit aller jusqu'au bout de son processus.

On peut ici remarquer que, malgré un réquisitoire accablant sur la façon dont se vit la coexistence des sexes, Simone de Beauvoir n'en fait pas porter la responsabilité aux seuls *mâles* ; tout aussi sévère pour les *femmes* (5), elle décrit des processus qui, en aucune façon, ne remontent à quelque faute commise individuellement par des hommes ou par des femmes. Le processus est « anonyme », un anonymat qui reflète une attitude que Simone de Beauvoir partage avec Hésiode : *Pandore* est moins un personnage que le nom propre donné à un bouquet de perfections et de maléficaes qui ont été rassemblés et qui ne « sont » qu'à condition qu'on se les incorpore (6). On ne dit pas : *Pandore* comme on dit : *les femmes*. Ce nom n'est pas celui d'un collectif, ni même d'un genre ; il est le lieu d'un processus d'absorption et d'identification (7). Ce processus, Hésiode l'a inscrit dans le mythe lui-même (8). Et ce en quoi S. de Beauvoir pourrait rejoindre cette « compréhension » grecque, c'est que, sous le nom de *femme*, elle construit, non point un être, mais en vérité une situation qui est celle d'un temps et d'un lieu donnés (et qu'il faudra donc reconstruire en un autre temps et en un autre lieu). Cette situation n'est autre que ce à quoi les femmes, comme êtres contingents, se croient obligées, sans le savoir, de s'identifier à un certain moment de leur histoire.

**3.** Enfin comment échapperait-il que, aussi bien dans le mythe que dans les analyses de S. de Beauvoir, la femme est séductrice ? Elle n'existe qu'en voulant être et en étant une image, pas tellement celle qu'elle a décidé d'être, mais celle que les autres lui tendent. Byron a dit que l'amour

n'est, dans la vie de l'homme, qu'une occupation, tandis qu'il est la vie même de la femme. C'est cette surestimation de l'amour (9) dont elle semble faire tout son être, qui est le plus vivement reprochée à la femme par S. de Beauvoir. Mais la séduction est d'autant plus difficile à vaincre, tant par celles qui la mettent en œuvre que par ceux qui en sont victimes et en profitent, que le plaisir entre en jeu ; et que, ne recouvrît-il que des malheurs, le plaisir transmue la culpabilité de séduire et de se laisser séduire en *felix culpa*.

En quoi donc, finalement, peut-on dire que le discours de S. de Beauvoir reste, au moins partiellement, un discours mythique ? En ce que, loin de démontrer et de rester critique en toutes ses parties, il ne s'assigne ces tâches qu'en de courts intervalles ; le mythe reste aux jointures des moments de rationalité. Par exemple, la généralité de la conduite féminine de séduction n'est pas le fruit de quelque induction ; elle résulte mythiquement d'une ambiguïté générique qui permet de passer, sans trop s'en expliquer, de la femme aux femmes. Est-ce un hasard si Aristote, si habile à guetter l'indémontrable en toute démonstration, est aussi celui qui sut le mieux détecter la complicité du philosophe et du poète (10) ?

## II. Le mythe de Pandore comme mode d'approche du mal.

### **L'*elpis* : face aux aléas, le secours de l'espérance (restée au fond de la boîte)**

Abordons quelques concepts qui se fondent explicitement sur le mythe de Pandore pour effectuer leur propre structuration.

Et, pour commencer, indiquons que, dans *Le deuxième sexe*, Simone de Beauvoir nous glisse, presque en passant, que « la femme sacrifie plus à l'espèce que l'homme » (11). C'est là, on le sait, l'un des thèmes favoris de Schopenhauer, qui a fait le plus grand usage du mythe de Pandore.

Comment donc ce philosophe interprète-t-il l'amour - et son échec, rendu presque inévitable par le désir de complétude qui l'accompagne ? Il voit en l'amour une ruse de la sexualité par laquelle l'individu, qui croit vouloir se lier à un autre individu, ne fait en réalité que sacrifier à l'unique but de l'espèce : se perpétuer, reproduire la génération suivante. L'amour, certes, existe ; mais il ne poursuit pas les fins que ses acteurs imaginent (12). En réalité, le plaisir sexuel, la séduction que les femmes exercent sur les hommes détournent ceux-ci de la décision à laquelle devrait conduire le simple bon sens : ne pas procréer, puisque c'est contribuer à la perpétuation du flux d'horreurs sortant de la boîte de Pandore. En accord avec le mythe, le plaisir érotique est bien, pour Schopenhauer, un leurre dont use le vouloir-vivre pour lever le refus que chacun devrait opposer à l'idée de reproduire dans une nouvelle génération les misères que l'espèce endure au présent. Le plaisir d'amour, en quelque sorte, serait une des portes ouvertes au déchaînement des maux que contenait la fameuse boîte, une occasion peut-être d'en soulever le couvercle.

Le moment est donc venu pour nous d'aborder la « seconde partie » du mythe, celle qui concerne les « maux » et qui peut aider à formuler une pensée sur leur agencement et leur articulation.

Il importe que les maux soient accumulés dans l'urne et qu'au nom de Pandore corresponde, comme en écho, un mode particulier d'assemblage des maux. Les maux ont souvent été traités, par ceux qui les subissent comme une suite, un cortège ou une litanie qui peut inciter à en dresser la liste, une liste que l'on n'est jamais sûr de finir. Avec une étrange dissymétrie d'ailleurs, les auteurs qui, bien après Hésiode, se lancent dans de telles listes, ne se demandent pas pourquoi ils ne cherchent pas à établir des suites ou des tableaux comparables des plaisirs. Pourquoi cette discordance ? Mais aussi : pourquoi ce curieux pressentiment d'une unité d'un certain type, en ce qui concerne les maux ? Si, conformément au mythe d'Hésiode (qui effectue l'énumération) (13) et comme l'ont suivi, à quelques variations près, un certain nombre d'interprètes directs, on peut traiter du *mal* et des *maux* en établissant des listes, c'est parce que le mal, un mal, n'a pas d'existence substantielle ; que c'est là un mot unificateur à la façon dont *Pandore* unifie la femme. Le point commun des maux est qu'ils occasionnent des déplaisirs à qui les subit. Les maux ne

sont relatifs qu'à nos affects et, s'ils transparaissent dans les phénomènes, c'est sans être eux-mêmes des phénomènes.

Serait-ce là s'éloigner de la lettre du mythe de Pandore ? Non, nous dit J.-P. Vernant. Pour lui, Hésiode souligne particulièrement le caractère invisible et inaudible des maux qui s'épanchent de la boîte. Ils ne font qu'exister à travers le visible et l'audible (14) ou, peut-être mieux encore, à la frontière du visible et de l'invisible, de l'audible et de l'inaudible ; ce qui transforme le mythe d'Hésiode en un mythe de lisière, de passage – de possibilité et d'impossibilité de passer.

Se penchant sur cette lisière dont il fait l'essentiel du mythe de Pandore, J.-P. Vernant donne une remarquable lecture de l'espérance (*elpis* - ελπις -, celle qui reste au fond de la boîte) traitée ainsi comme une entité des bords et des pourtours. Il fait ressortir que le mot grec *elpis* (habituellement traduit par espoir) doit être entendu au sens plus large qu'il prend dans *Les lois* de Platon. L'*elpis* n'est pas que le sentiment positif d'espoir ; il pourrait être aussi bien la crainte ; il est une attitude mixte de puissance et d'impuissance au vu de l'aléatoire (15). Cela ne veut pas dire, évidemment, qu'*elpis* renvoie, chez Hésiode ou chez Platon, à quelque calcul rationnel (comme l'a fait plus tard le discours de l'espérance de l'âge classique dans quelques pays européens) ; mais que ce mot nous montre qu'une disposition éthique se met très tôt en place, déjà dans l'antiquité grecque, pour n'être plus jamais oubliée, à l'égard des malheurs éventuels que nous sommes appelés à rencontrer dans nos actions en ce monde.

Ce trait de lumière que J.-P. Vernant jette sur ce mot *elpis*, fait saisir toute la proximité de son interprétation, si convaincante, avec l'interprétation - inachevée mais puissante - que Goethe a donnée du mythe grec dans sa propre *Pandora*. Là où l'opéra de Voltaire l'effaçait, la pièce de Goethe porte le personnage d'Epiméthée au centre du dispositif, au même titre que Prométhée, son frère, et au même degré d'importance ; à partir du mythe est ainsi mise en scène l'inévitable scission de l'homme entre une part active, entreprenante, utilitaire sinon utilitariste (le versant Prométhée), et une autre part, inévitable, plus affective, de passivité à soi (le versant Epiméthée), coupure d'ailleurs projetée sur le plan juridico-politique (16). Goethe a sans doute écrit, avec la trentaine de pages de cette pièce laissée inachevée, l'un des plus beaux poèmes sur le mythe de Pandore. Ainsi J.P. Vernant s'accorde-t-il avec Goethe pour considérer dans Pandore la figure mythique de l'homme aux prises avec l'aléa (17), qui sait qu'il sera perdant au bout du compte, puisqu'il mourra (18), mais qui trouve la raison de ses efforts dans la satisfaction de l'image instantanée du bonheur qu'il éprouve, voire seulement qu'il a éprouvée, de la jouissance des dons de Pandore (19).

Comment enfin le mythe de Pandore ne ferait-il pas penser aussi à l'urne imaginaire où le mathématicien place d'abord, et d'où il sort ensuite, des événements favorables et défavorables ? On s'étonnera peut-être de voir la rationalité mathématique "s'envelopper" dans un mythe grec auquel les mathématiciens, même s'ils s'occupent de probabilités, ne font jamais directement allusion. Mais il n'est pas de mathématiques sans une mise en scène effective dont l'absence ferait perdre tout sens à leurs calculs ; loin de détruire et de chasser les mythes, les mathématiques ne peuvent faire un seul pas sans eux.

De ce point de vue, outre l'urne des problèmes de probabilités, il est une autre forme mathématique qu'enveloppe le mythe de Pandore : c'est celui de la suite des fléaux et des misères. Si, par exemple, je mens, j'enclenche le processus par lequel il va me falloir couvrir ce mensonge par d'autres mensonges qui, eux-mêmes, ne tarderont pas à suivre le même sort, exactement comme, dans une suite arithmétique, on passe d'un terme à l'autre par une raison, qui indéfiniment développe, répète et propage ce qui est en "tension" dès le début de la formule. Le « mauvais infini », comme l'appelait Hegel, celui des maux indéfiniment suscités par d'autres maux, appartient à celui des suites. On peut ainsi considérer le mythe de Pandore, parce qu'il insiste sur l'enveloppement des maux comprimés dans une boîte, quoiqu'ils puissent s'épancher en suites, comme un mythe conséquentialiste ; un mythe qui focalise l'attention sur le danger des conséquences de nos actions.

### III. La pensée masculine serait-elle prééminente ?

#### Prométhée comme seul modèle ?

#### « Nous asservir à des habitudes plus féminines »(20)

Après ce long détour, nous pouvons revenir aux analyses de Simone de Beauvoir auxquelles nous sommes désormais en mesure de donner un sens élargi. C'est en renonçant à faire du mythe une lecture étroitement féministe que nous pensons trouver le meilleur de son sens.

Il est bien clair que l'intention du *Deuxième sexe*, dans sa partie titrée « Situation », était de construire une notion de femme, sans s'encombrer du préjugés de quelque *éternel féminin* ou de quelque substance féminine. Simone de Beauvoir, en des pages saisissantes, a montré notamment un aspect de la femme comme être pour l'aléa, susceptible de développer à l'égard du mal une attitude particulière, directement imposée par le *second rang* qu'elle occupe systématiquement à l'égard des hommes.

C'est cette *situation de second rang* que Simone de Beauvoir discrédite et conteste, en l'analysant au vu de quatre constatations, en réalité quatre affirmations :

- par sa situation, la femme n'a pas les moyens d'accéder au *point de vue rationnel*, synthétique et synoptique, que le mâle peut facilement acquérir ;
- on voit, en entrant plus dans le détail, que la *physique mécaniste*, celle par laquelle l'homme a pris sur le monde, ne peut être celle par laquelle la femme prend ses marques dans son ménage ;
- relégué comme subalterne, le travail de la femme est d'emblée frappé de futilité et d'*inutilité* ;
- quant à la prétendue *patience* qui lui fait supporter le monde des hommes, elle est dérisoire.

C'est là un véritable réquisitoire - et d'une extrême violence - qui s'élève, à juste titre, contre la condition féminine des années 50 (dont bien des traits d'ailleurs, n'ont pas disparu en 2012, en quelque pays que ce soit). Mais que dire de l'argumentation ? Que constater sinon que, d'une part, ce réquisitoire abonde en contradictions ; que, d'autre part, il ne doute absolument pas que les valeurs de rationalité, d'utilité, seraient mieux fondées du côté masculin que du côté féminin ; et qu'enfin, des femmes il est seulement espéré qu'elles puissent, un jour, sacrifier à ces dites valeurs masculines, le plus tôt possible. Or une telle analyse, disons-le clairement, est largement mythique. Commençons par établir ce caractère mythique, avant d'en tirer quelques conséquences.

**1.** D'abord, sans vouloir bien sûr que les femmes soient reléguées aux tâches ménagères, nous ne voyons pas en quoi il y aurait fatalement un déficit de rationalité à considérer les phénomènes que la femme "fréquente" quotidiennement dans son ménage ; et surtout quel avantage gagneraient les femmes à se convaincre, comme leur ingénieur de mari, de ce que Simone de Beauvoir appelle les « lois de la causalité mécanique ». De quelles lois parle-t-elle ? Pourquoi un principe de causalité, dérouté de son fonctionnement uniforme par les imprévus du quotidien et régulièrement mis en échec par le hasard, conduirait-il à l'indigence explicative ? Hume croyait-il davantage que la « ménagère » à l'uniformité de l'action des causes et des effets (21) ?

En quoi d'ailleurs cette croyance en la "causalité mécanique" que l'auteure réserve aux mâles serait-elle supérieure à une introduction de probabilité et d'incertitude dans les routines et les prétendues uniformités de la vie ? La rationalité, telle que la défend Simone de Beauvoir, est si étroite qu'elle nous fait, paradoxalement, préférer ce qu'elle tient pour l'irrationalité des femmes ; une irrationalité que nous n'avons guère envie d'appeler ainsi, considérant plutôt comme une croyance encore plus irrationnelle, plus grave peut-être, le dogme d'une absolue stabilité des lois de la physique mécaniste. D'ailleurs, Simone de Beauvoir ne l'admettra-t-elle pas elle-même, quelques pages plus loin, sans beaucoup s'expliquer sur ce changement d'avis, quand elle

remarquera que les fantasmes de stabilité des hommes n'ont ordinairement pas plus de prise sur le réel que les fantaisies de leur femme ?

**2.** On retrouve le même genre de posture à propos de l'utilité. La valeur d'utilité, qui marque l'activité des femmes, serait globalement plus triviale que les valeurs qui animent les préoccupations des hommes. A l'instar de la causalité féminine s'opposant à la mécanique masculine (comme le faux au vrai ou l'inefficace à l'efficace), l'utilité vue par les femmes serait, par l'étroitesse de son objet, une utilité déplacée et inversée par rapport à celle de l'homme : « ainsi l'utilité règne au ciel de la ménagère plus haut que la vérité, la beauté, la liberté ; et c'est dans cette perspective qui est la sienne qu'elle envisage l'univers entier » (Le deuxième sexe, vol. 2, p. 317). Là encore, bien sûr, il ne s'agit pas de soutenir hypocritement que les femmes sont moins utiles à leurs foyers que les hommes : c'est l'argumentation que nous examinons : elle nous semble extrêmement faible.

Que la femme soit d'emblée plus portée à l'utilitarisme que l'homme – trait auquel Simone de Beauvoir ne se tiendra d'ailleurs pas – on pourrait s'en féliciter, marquer même sur ce point un avantage décisif de la position féminine. En leur temps, ni Bentham ni Stuart Mill n'ont manqué de le faire, précisément parce que la femme n'a pas la tête embarrassée d'un platonisme des valeurs - vérité, beauté et liberté - que Simone de Beauvoir, sans en donner raison, juge, quant à elle, supérieures à l'utilitarisme. Suprématie discutable pour qu'on refuse d'en faire un argument prouvant quelque infériorité de pensée des femmes qui serait induite par leur condition. Notre auteure paraît confondre ici tâche subalterne, mal considérée, mal reconnue, mal ou pas payée, avec tâche utile ; confusion qui retire presque toute sa force à cet argument.

**3.** Les analyses de Simone de Beauvoir ne sont pas seulement discutables en elles-mêmes ; elles sont contradictoires entre elles. Il suffit qu'elle considère l'espoir et qu'elle reproche à la femme d'en faire trop de cas, d'être trop patiente, de prendre trop facilement pour une vertu son inertie dans un monde masculin, pour que, sans trop se soucier de la contradiction, elle attribue cette patience, après avoir dit que la femme sacrifiait trop servilement à l'utile, à l'inutilité de ce qu'elle fait (22). Cette grande instabilité des analyses de Simone de Beauvoir, amenée à dire une chose et son contraire dans le même chapitre, nous paraît liée au fait qu'elle essaie de faire coïncider à tout prix l'opposition des hommes et des femmes tels qu'ils sont et vivent avec l'opposition des deux grands rôles du mythe de Pandore, bien relevée par Goethe et Vernant, celui de Prométhée et celui d'Épiméthée.

**4.** Nous retrouvons ainsi le mythe de Pandore. Telle qu'elle a été "construite" par Simone de Beauvoir, la femme n'est pas en effet seulement Pandore ; elle est aussi Épiméthée : Pandore + Épiméthée. C'est vouloir, coûte que coûte, faire coïncider l'opposition Prométhée-Épiméthée avec l'opposition masculin-féminin (ou alors il faut convenir avec le malicieux La Fontaine, que, sur la sensibilité aussi, et pas seulement sur l'art de tenir un secret, on connaît bon nombre d'hommes qui sont femmes). Or cette manière de considérer Épiméthée comme "féminin" n'est pas justifiée. C'est bien à un homme que le mythe a, judicieusement, confié ce rôle, car nul homme, même s'il s'imagine « viril », n'est entièrement Prométhée : il y a toujours de l'Épiméthée en lui. De même nulle femme n'est assimilable entièrement à Pandore pour la séduction ni entièrement à Épiméthée pour le reste. Et le « je souffre », par lequel Simone de Beauvoir entend caractériser la femme (23) est bien plutôt la prosopopée de la souffrance elle-même, à laquelle, certes, une femme peut s'identifier ; mais, que nous sachions, elle n'est pas la seule à le faire, loin de là (24). On peut finalement craindre que l'image d'Épiméthée produite par Simone de Beauvoir - la "situation" de la femme - ne soit que le résultat d'une abstraction qui oppose, sans nuances, la sensibilité à l'action, ces nuances qu'aurait justement pu lui apporter la version goethéenne du mythe de Pandore.

C'est bien là que le mythe de Pandore se révèle plus subtil et plus fort que le dogme hégéliano-marxiste auquel Simone de Beauvoir sacrifie comme à un principe de réalité, alors qu'il se révèle au moins aussi mythique que les positions qu'elle dénonce. L'auteure s'appuie sur un principe prométhéen pour dénoncer les principes pandorien et épiméthéen ; mais elle ne s'aperçoit pas que, ainsi promu isolément, le principe prométhéen devient aussi mythique que le second, voire

plus dangereux, puisqu'il revendique à lui seul le réel, le vrai, le légal, le sérieux. Avant d'accepter l'absolue valeur d'un principe contre l'autre, n'aurait-il pas mieux valu s'assurer que la revendication d'exclusivité de la rationalité hégéliano-marxiste étaient bien fondée ?

La thématique de la libération ne va-t-elle d'ailleurs pas à l'encontre des meilleurs acquis méthodiques de l'auteure ? Là où la construction substituait la situation à la substance, faisait bouger les limites de ce qu'on appelait homme et femme au point parfois de les dissoudre, la mythique de la « libération » fait renouer avec ce qu'on croyait avoir défait. Car, pour libérer, il faut bien savoir qui on libère dans la situation, de quoi et dans quel but ; on ne "libère" pas une situation mais bien tel ou tel sujet qu'elle est censée entraver ou emprisonner. Sinon, on reste dans le mythe.

Or on le sait depuis longtemps : tous les mythes ne se valent pas. Ce ne sont pas nécessairement ceux qui affirment dépasser les autres par leur prétention explicative qui sont les meilleurs. On peut, voulant critiquer un mythe du point de vue de valeurs estimées plus vraies, plus efficaces, fabriquer un nouveau mythe ; mais loin d'en sortir, on risque au contraire de s'enfermer dans la logique du premier. Car on ne se sort pas si facilement qu'on le croit de la pensée mythique et tel qui se propose de le faire finit par s'y enliser, et les autres avec lui.

Ce qui ne veut évidemment pas dire, en l'occurrence, que toute situation soit bonne à vivre et qu'il n'y faille rien changer. Il est bien connu que la volonté de ne rien changer à une situation ne profite qu'à ceux qu'elle avantage déjà et qu'elle est source de sophismes politiques éminemment contestables. On peut néanmoins se demander si Simone de Beauvoir, au final, ne réintroduit pas le préjugé phalocrate dont elle voulait résolument se passer ; et s'interroger sur un idéal prétendument libérateur de la femme qui met l'accent sur le travail au détriment du désir.

## Conclusions

### Que semble nous enseigner finalement le mythe de Pandore ?

De prime abord on serait porté à croire qu'il veut nous parler de la différence entre l'homme et la femme. Mais curieusement, les acteurs de cette histoire (les acteurs "terrestres" s'entend, tous manipulés par Zeus, à l'évidence) ne sont pas deux : un homme, une femme, mais trois : Pandore, Prométhée, Epiméthée.

Trois acteurs, ou plutôt trois "rôles" qui ne sont pas tellement des personnes - avec toute la complexité de ce qu'est une personne humaine - mais plutôt des sortes de "figures" incarnant chacune certains traits des êtres humains. Pandore est moins la "femme" qu'un ensemble de perfections et de maléfices que lui attribuèrent à dessein ses créateurs. Prométhée, c'est la part active, créatrice et astucieuse de l'homme ; Epiméthée en est la part affective, rêveuse et poétique. Et, comme nous l'avons dit, dans chaque être humain, on retrouve un peu de ces trois figures, dans des proportions bien sûr extrêmement variables.

Or que va-t-il résulter, selon le mythe, de l'intrigue que déroulent ces trois "figures" ? L'ouverture de la fameuse jarre dont s'échappent pour toujours les maux qui désormais vont accabler l'humanité. En quelque sorte, le mythe de Pandore nous fournirait une explication de l'existence du mal, ou plus exactement des maux dont il est souligné, en plus, qu'ils s'enchaînent le plus souvent dans une fatalité redoutable. Et dans cet avènement des maux, la femme, toute séductrice qu'elle soit, porte-t-elle quelque responsabilité ? Rien n'est moins sûr : il n'est pas dit que c'est elle qui soulève le couvercle de la jarre. Par contre le mythe est catégorique : c'est bien Zeus en personne qui a déposé les maux dans la jarre.

Reste que, par ailleurs, avant cette "histoire", l'humanité, toujours selon le mythe, n'était faite que d'hommes, c'est-à-dire ne connaissait pas la sexualité ; et, en conséquence, ignorait le fait de naître comme celui de mourir. De ce point de vue, le mythe de Pandore serait donc aussi celui dans lequel on voit l'humanité accéder à son état actuel, qui comporte la sexualité, la naissance et la mort.

Faut-il faire un lien entre ces deux aspects du mythe ? c'est toute la question. Mais ce que l'on peut remarquer, c'est que, aussi bien pour les maux apportés dans la "jarre" que pour la sexualité apportée par Pandore la séductrice, il s'agit d'une décision initiale de Zeus. Ce que nous dit le mythe de Pandore, c'est que, finalement, c'est de Zeus, le maître de l'univers, que l'humanité tient l'état qui est le sien.

Reste à voir ce que cela signifie pour notre temps. Quel peut être pour nous le sens des mythes ?

### **La critique des mythes - le sens des mythes**

**1.** Le discours critique sur les mythes doit être suffisamment affiné, s'il ne veut être pris au piège des mythes dont il entend rendre compte ; la volonté de démythologiser conduit parfois, plus ou moins inconsciemment, à une pensée dérivée du mythe, dont elle prétendait pourtant dire la vérité en substituant à ses images des concepts censés les remplacer. Ainsi, le mythe peut s'entendre au moins de deux façons. Il y a le jaillissement particulier d'un discours qui, paraissant raconter une histoire, dit les choses de façon universelle, sans recourir pourtant à des généralités abstraites (concepts et principes) ; il s'apparente alors au discours religieux, celui des paraboles, des proverbes ou des psaumes, qui se tient à la crête du symbolique, défiant la raison (25). Cette pensée mythique dépasse la pensée ordinaire qui se perd dans les antinomies de toutes sortes et qui ne peut dépasser les conflits dans lesquels elle s'engouffre. Mais, à côté de cette pensée mythique, qui défie la pensée conceptuelle, il y a aussi un mythe qui résulte d'un certain ratage ou dérapage de la pensée conceptuelle ; ou plutôt d'une pensée qui se croit conceptuelle et qui ne parvient qu'à fournir un mauvais mythe. Loin de s'élever au-dessus du mythe, cette dernière pensée en serait plutôt la victime. On pourrait, à propos de ce mauvais mythe, parler d'idéologie. Ainsi avons-nous pris le mythe en deux sens différents : relève de la première sorte évidemment le mythe d'Hésiode ; on le trouve, en revanche, sous la seconde forme, peut-être plus dégradée alors qu'elle se veut plus éclairante, dans *Le deuxième sexe*.

**2.** Le mythe se prend donc en deux sens très différents, qui le rendent bifide. Dans le premier cas, il est, alors même qu'il se développe sous la forme d'une histoire, aussi aigu et acéré que la pensée critique la plus exigeante, parce qu'il parvient à donner une expression à ce qu'il est très difficile de penser par généralités. Dans le second cas, la pensée mythique est une pensée inconsciente qui agit sur les acteurs et même sur les penseurs, sans qu'ils ne s'en aperçoivent nécessairement - trait caractéristique de l'idéologie - mais qu'ils désespèrent en apparaissant au-dessus même de la pensée critique voire seulement à sa plus fine pointe. Des mythes qui, par une poussée dont la pensée ne s'aperçoit pas, sont alors éminemment un discours de l'inconscient, parce qu'ils sont trop au-dessus ou trop au-dessous de ce qui est conscient.

**3.** Les mythes doivent nous rendre attentifs à ceci : par eux nous pensons l'éthique à travers des slogans irrationnels pour une bonne part, mais nous ne le voyons pas tant que le mythe va dans le même sens que ce que dit conceptuellement son discours ; et, surtout, tant que l'aspect mythique s'efface derrière l'apparence de grandes maximes qui, parce qu'elles sont générales, passent volontiers pour de la rationalité éthique. Sans doute, les droits de l'homme pêchent-ils de cette façon, comme on le leur a souvent reproché, mais il ne faudrait pas manquer non plus de repérer combien sont tout aussi mythiques et fallacieux les principes au nom desquels ils sont attaqués. S'il est vrai, comme l'a montré Lévi-Strauss, que les mythes procèdent par "feuilletage", toute parole, pouvant servir de "germe" à une autre parole engendrant constamment elle-même une autre parole, la rationalité qui voudrait en donner la clé court le risque de ne faire qu'entrer dans le feuilletage et de n'en constituer qu'une couche supplémentaire.

En d'autres termes, l'éthique, même quand elle se veut rationnelle, comme elle doit l'être et chercher à l'être, s'exprime à travers des schèmes qui ne le sont pas et qui ne font que singer la rationalité. Il est des principes, énoncés généralement et avec une allure d'universalité, qui ne sont que des délires de rationalité. Il n'y a, par exemple, aucune justification rationnelle à donner à l'adage qu'il ne faut pas commencer le mal, car rien ne peut l'arrêter une fois qu'il a pris son élan sur la fameuse pente glissante ; il n'y en a pas davantage à penser qu'il est de la nature du mal

d'empirer. Pourquoi faudrait-il maudire celui par qui le scandale arrive ? Pourquoi le malheur de l'homme viendrait-il de ne pas savoir rester au repos dans sa chambre ? Toutes les composantes du mythe que nous avons analysées ou seulement croisées circulent dans les discours les plus conceptuels comme s'il s'agissait d'axiomes rationnels et sont prises pour tels si l'on n'y prend garde. Si la réflexion sur l'éthique et la politique s'intéressait de plus près aux mythes, elle verrait dans leur miroir un certain nombre de positions qu'elle ne pourrait plus reprendre à son compte avec l'assurance (d'ailleurs elle-même un peu suspecte) du géomètre énonçant ses axiomes.

#### **4.** La difficulté fondamentale, qui demeure très rebelle, est de savoir ce qu'est un bon mythe.

Nous avons vu qu'il n'y a pas de concepts sans éléments mythiques qui s'y associent ; et qu'il n'y a pas non plus de mythe qui ne mette le concept au défi de l'expliquer et donc qui ne requière le même niveau que l'intelligence conceptuelle, voire un niveau qui lui est supérieur. Il y a donc un jeu entre les concepts et les mythes tel que les uns ont une certaine indépendance à l'égard des autres. Quand cette indépendance réciproque est perdue, quand le concept devient trop mythique ou quand le mythe n'est plus qu'un système d'idées abstraites, ni le concept ni le mythe ne remplissent plus leur fonction.

Curieusement, on accède à plus de réalité par un mythe qui défie le concept sans s'y laisser réduire que par un mythe conceptuel qui se donne comme directement explicatif des choses mêmes ; il est, en revanche, des conceptualisations, que l'on pourrait appeler des idéologies, qui sont plus mythiques que les mythes auxquels elles entendent se substituer. Une explication qui se veut directe à l'égard des choses peut tellement en forcer les concepts qu'elle ne laisse pas d'être plus mythique que bien des mythes qui expriment les choses sans avoir l'ambition ni la vocation de les expliquer.

Les mythes explicatifs sont faibles : ils ne sont que des habillages, plus ou moins maladroits, dont la raison s'attife ; les mythes qui délaissent l'explication, quoiqu'ils expriment le réel, ont coutume d'être plus forts. Le mauvais mythe sait ; le bon mythe accepte de ne pas savoir. Le bon mythe exprime ce qu'il y aurait à savoir sans se substituer au savoir : il indique au savoir, infailliblement, comme la tunique de Siegfried dans la légende allemande, les points saillants d'où il faut partir, mais il ne laisse qu'aux plus ingénieux le soin de trouver les concepts qui permettent l'explication.

Toutefois, l'esquisse de réponse que je viens de faire est encore loin de résoudre le problème que j'ai posé concernant le bon et le mauvais mythes. Ce problème ne se tranche qu'en restant encore globalement ouvert à la seule intuition.

## NOTES

1. L'ensemble des deux genres, masculin et féminin, est mis en question.
2. C'est une sage règle d'interprétation suivie par Pascal pour étudier les textes bibliques.
3. Il n'y a pas d'Homme à proprement parler, mais toujours des hommes.
4. Dont un certain nombre de traits subsistent de nos jours.
5. Certaines pages du Deuxième sexe, si elles étaient isolées, pourraient passer pour anti-féministes.
6. Des auteurs anglais du XVII<sup>e</sup> siècle se mettront ainsi à parler d'une « pandore de vertus » pour un roi (John William, parlant de Jacques I<sup>er</sup>) ou pour une reine (Edward Spencer parlant d'Elisabeth).
7. Ce n'est évidemment pas un hasard si Pandore a servi aussi de nom de ville, comme y insiste Panofsky. Cette façon de désigner les villes ou de désigner par des noms de ville un certain nombre de caractères (passionnels, par exemple) est typique de la pensée pascalienne.
8. Hésiode, Les travaux et les jours. Traduit du grec par Philippe Brunet, Librairie Générale Française (Le Livre de Poche), Paris 1999, vers 80-83 : « Puis, héraut des dieux, [Zeus] met en elle la parole et à cette femme il donne le nom de « Pandore », parce que ce sont tous les habitants de l'Olympe qui, avec ce présent, font présent du malheur aux hommes qui mangent le pain ».
9. Simone de Beauvoir cite ce mot dans Le deuxième sexe, vol. 2, NRF - Gallimard, Paris 1949, p. 378
10. «La poésie est plus philosophique et d'un caractère plus élevé que l'histoire ; car la poésie raconte plutôt le général, l'histoire le particulier. Le général, c'est-à-dire que telle ou telle sorte d'hommes dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement ; c'est à cette représentation que vise la poésie, bien qu'elle attribue des noms aux personnages ; le « particulier », c'est ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui est arrivé » (Aristote, La poétique, 1431 b 1-11)
11. Le deuxième sexe, vol. 2, op. cit., p. 446 : « Le mâle a intégré à son individualité les forces spécifiques ; tandis que la femme est l'esclave de l'espèce ». Il s'agit du détournement sur un sexe d'une « vérité » établie par Schopenhauer sur les deux : « l'essence propre de l'homme réside plus dans l'espèce que dans l'individu » (Arthur Schopenhauer : Le monde comme volonté et comme représentation. ad. A. Burdeau, Paris : PUF, 1966, p. 1318). L'argument se lit toutefois sans aucun fard dans un autre ouvrage de Schopenhauer : « Comme, au fond, les femmes n'existent que pour la propagation de l'espèce, à la destinée de laquelle elles sont identifiées, elles vivent davantage pour l'espèce que pour les individus. Elles prennent plus à cœur les intérêts de l'espèce, que ceux des individus » (Arthur Schopenhauer : Parerga et Paralipomena. Traduit de l'allemand en français par J-P. Jackson, Paris : Coda, 2005, 2<sup>e</sup> partie, § 367, p. 909).
12. « Les mariages d'amour sont conclus dans l'intérêt de l'espèce, et non des individus. Sans doute les personnes en jeu s'imaginent travailler à leur propre bonheur ; mais leur but véritable leur est, en réalité, étranger à elles-mêmes, et consiste dans la création d'un individu qui n'est possible que par elle » ( Schopenhauer :Le monde comme volonté et comme représentation, p. 1316).
13. Voici la liste, chez Hésiode, retracée par J. P. Vernant : « La maladie, la souffrance, la vieillesse, la fatigue, le deuil... Tous les maux ». Hésiode parle, de façon un peu plus éparse « de la dure fatigue, des maladies douloureuses, qui apportent le trépas aux hommes », des « tristes soucis », « des tristesses [qui] errent innombrables au milieu des hommes : la terre est pleine de maux, la mer en est pleine ! Les maladies, les unes de jour, les autres – de nuit, à leur guise, visitent les hommes, apportant la souffrance aux mortels – en silence, car le sage Zeus leur a refusé la parole » (Les travaux et les jours, v. 90-106).
14. « Qu'ont-ils de particulier ces maux, ces kaka ? Ils ont une double particularité. Ils sont invisibles et inaudibles. Le texte insiste là-dessus : on ne les voit pas. On ne peut pas les

repérer à l'avance, ils n'ont aucune apparence, aucune forme visible. Ils ne préviennent pas et pourtant on sait qu'ils sont là, de nuit, de jour, sur terre et sur mer, au dehors et dans la maison. Ils peuvent arriver à tout moment sans qu'on y puisse rien, parce qu'on ne les voit ni ne les entend venir. Ce sont des maux dont on sait très bien ce qu'ils sont et qu'on déteste. Personne ne souhaite un naufrage, un ouragan, un deuil. Ces maux, qu'on essaierait d'éviter si on les voyait ou si on les entendait, on ne peut ni les voir ni les entendre » ( J.P. Vernant : Pandora, la première femme, p. 67-68).

15. Pandora, la première femme, p. 76-77 : « Au fond de la jarre, n'ayant pas eu le temps de sortir ou ne se pressant pas, se trouve une entité que les Grecs appellent elpiV (elpis), qu'on traduit en général par « espoir » (J. P. Vernant va montrer combien la traduction est inappropriée), et qui reste bouclée au fond de la jarre. Or elpis, si j'en crois Platon, c'est plus général ; Elpis, c'est cette attitude d'attente en face d'un événement qu'on prévoit mais qui n'est pas sûr. Si cet événement est heureux et qu'on l'attend, c'est l'espoir. Si cet événement au contraire est mauvais, dangereux, alors c'est la crainte. Avec Pandora, la vie humaine, contrairement à celle des animaux qui vivent uniquement dans le présent, est placée sous le signe d'elpiV ».

Le renvoi à Platon est parfaitement éclairant, puisqu'on lit, dans les Lois (644 c-d), l'échange suivant :

L'Athénien : Devons-nous regarder chacun comme ayant en soi deux conseillers opposés et aveugles, que l'on appelle plaisir (ηδονην) et douleur (λυπην) ?

Clinias : C'est un fait.

L'Athénien : Et, outre ces sentiments, des opinions sur l'avenir qui portent le nom commun d'attente (ελπις), mais le nom particulier de crainte (φοβος), s'il s'agit de l'attente d'une douleur ; de confiance (θαρρος) s'il s'agit de l'attente contraire ; et, par-dessus tout cela, il existe un jugement sur la bonté ou la perversité de ces sentiments qui, une fois érigé en croyance publique de la cité (γενομενος δογμα πολεως), s'appelle une loi (νομος).

Clinias : J'ai grand peine à te suivre, mais continue comme si je te suivais ».

Suit une allusion on ne peut plus claire au mythe de Pandore et à l'œuvre d'Hésiode.

16. La boîte de Pandore, p. 104 : « Prométhée, le héros de la jeunesse de Goethe, n'est plus [à la fin de sa vie, au moment où il écrit Pandore] la créature divine et le libérateur du genre humain. Il est « der Tätige », l'Efficace, [c'est ainsi qu'Epiméthée l'appelle au début de la pièce] l'homme d'action dont la vie s'accomplit dans la conquête de la nature et l'édification de l'ordre social : au lieu de porter l'étincelle de la vie dans le sein des humains, sa torche ne sert qu'à « deva1212'ncer l'étoile du matin » pour que le « travail viril » puisse commencer avant l'aube. Epiméthée, de son côté, n'est plus « un niais qui réfléchit trop tard » [pour reprendre le mot maladroit de Hederich], mais une grande et émouvante figure. Situé au plan élevé de la vita contemplativa magnifiée par les Anciens, il est le penseur par opposition à l'actif ; le rêveur solitaire et imaginaire, pour qui l'étoile du matin apparaît trop tôt et non trop tard ».
17. Pandora, la première femme, p. 80-81 : « L'homme a un côté prométhéen : à l'avance il sait qu'il peut lui arriver des choses, il sait très bien à l'avance qu'il mourra, il ne sait pas quand, il ne sait pas comment. A l'avance, il sait que des dangers le menacent, il les craint, mais il ne peut pas les voir, il ne peut pas les entendre. Donc l'homme prométhéen sait que les choses vont arriver. Mais, en même temps, nous avons l'autre côté épiméthéen dont nous sommes aussi solidaires. C'est-à-dire qu'on est vraiment fixé sur les choses que quand c'est trop tard pour trouver un moyen d'y remédier. Prométhéen et épiméthéen, ça veut dire que nous vivons toujours sur le mode de l'attente et d'une prévision qui n'est pas une vraie prévision, qui n'est pas un vrai savoir ».
18. Les deux auteurs, Goethe et Vernant, insistent sur le lien profond qui unit l'elpis et la mort.
19. Après avoir glorifié le souvenir de Pandora, Epiméthée, le personnage de Goethe, répond à son frère Prométhée qui lui fait sentir combien il a été dessaisi de lui-même par Pandore : « mais aussi, pour toujours m'apportant cette image splendide ! Le plein bonheur, ainsi, je l'aurai goûté ! Je sens la beauté ; elle m'a enchaîné ! » (J. W. Goethe, Théâtre complet, Paris : NRF – Gallimard, 1988, p. 1090). Proche de conclure son texte, J. P. Vernant écrit : « Dans l'existence du paysan grec moyen, la vie est dure, la terre n'est pas très fertile. Et, dans cette existence quotidienne, pénible et médiocre, la présence de la femme, c'est le reflet du divin

dans la vie. [...] C'est un rayon divin qui vient tout à coup illuminer votre existence médiocre. Divine, humaine, elle parle comme vous, c'est le mariage monogamique, elle est l'épouse, elle discute de vos affaires. Et bestiale, parce qu'elle représente l'animalité alimentaire et sexuelle. Elle présente une synthèse d'une existence humaine paradoxale qui n'a pas encore de statut propre, qui ne se définit que par rapport aux dieux qu'ils ont quittés et par rapport aux animaux dont ils se distinguent encore » (Pandora, la première femme, p. 83-84). Goethe a, sur ce point, les mots radieux que l'on a rapportés et qui sont loin d'être les seuls.

20. Nous empruntons l'expression au scolie de Johannès Tzetzés, dont un fragment est traduit en ces termes par D. et E. Panofvsky :
- « Le larcin de Prométhée signifie que le genre humain avait appris à employer le feu et était donc capable de développer les arts qui rendent la vie plus agréable et luxueuse, nous amenant ainsi à nous asservir à des habitudes plus féminines -ce que le poète appelle la "formation de la femme" ; et alors, poursuit-il, 'nous avons acquis toute sorte d'artifices, le raffinement, l'invention surrogatoire de tous les autres arts et l'adaptation d'une vie simple et dure à des mœurs plus douces et efféminées ; tout cela peut être défini comme la femme de Pandore ou un tapis de haute laine ou par un millier d'autres noms »
- Tzetzés, scolia ad Hesiodum, 95 (Gaiford T. Poetae minores Graeci, Lipsiae, 1823, p. 87). Nous avons repris la traduction qui figure dans La boîte de Pandore, p. 107-108.
21. Pour mettre en question la raison de la stabilité des lois physiques, Hume ne prend pas d'exemples tellement plus sophistiqués que ceux auxquels la ménagère a affaire. Bentham non plus.
22. "Les femmes sont faites pour souffrir, disent-elles. C'est la vie ..... on n'y peut rien". Cette résignation engendre la patience que souvent on admire chez elles. Elles endurent beaucoup mieux que l'homme la souffrance physique ; elles sont capables d'un courage stoïque quand les circonstances l'exigent : à défaut de l'audace agressive du mâle, beaucoup de femmes se distinguent par la calme ténacité de leur résistance passive ; elles font face aux crises, à la misère, au malheur, plus énergiquement que leurs maris ; respectueuses de la durée qu'aucune hâte ne peut vaincre, elles ne mesurent pas leur temps » (Le deuxième sexe, vol. 2, op; cit. , p. 313).
23. « Son destin le plus ordinaire est résumé dans les paroles célèbres de Julie de Lespinasse : 'De tous les instants de ma vie : mon ami, je vous aime, je souffre et je vous attends.' » (Le deuxième sexe, vol. 2op. cit. , p. 393).
24. Fichte reprochera à Rousseau sa passivité : « Rousseau avait de l'énergie, mais c'était davantage l'énergie de la souffrance que celle de l'activité ; il ressentait fortement la misère des hommes, mais il sentait beaucoup moins sa propre force à soulager cette misère ; et ainsi c'est d'après le sentiment qu'il avait de soi qu'il jugea des autres ; le rapport qu'il avait à sa propre souffrance particulière, il le vit également entre celle de l'humanité entière et la souffrance universelle. Il tint compte de la souffrance, mais il ne tint pas compte de la force que la race humaine a en elle pour se venir en aide. [...] Rousseau dépeint la raison au repos, non au combat ; il affaiblit la sensibilité, au lieu de fortifier la raison. [...] C'est être efféminé que de rester là à se lamenter sur la corruption des hommes sans lever un doigt pour la diminuer. C'est être désobligeant que de punir et de lancer d'amères railleries sans dire aux hommes comment ils doivent devenir meilleurs. Agir ! Agir ! Voilà pourquoi nous sommes là » (Lettres et témoignages sur la Révolution française, trad. I. Radrizzani, Vrin, Paris, 2002, p. 271-272).
25. Assez curieusement, ce sont les auteurs les plus enclins à défendre la pensée la plus symbolique voire la plus intuitive possible, qui soutiennent le plus volontiers l'intérêt des mythes pour la pensée. On trouve chez Leibniz, autant que chez Aristote, cette double attitude. L'un comme l'autre savent pertinemment que la poésie est liée à un redoutable travail et que « les meilleurs poètes héroïques des Anciens [...] ne disent qu'un mot en passant des Muses au commencement d leurs poèmes » (Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, Olms Verlag, Hildesheim, III, p. 407).

## Les mythes de Prométhée et de Pandore

Deux mythes grecs que l'on croit connaître, mais dont le détail est souvent oublié, et dont le sens s'est plus ou moins "perdu". Disons, pour faire simple et au premier abord, qu'ils parlent des origines de l'humanité, ou plutôt de l'advenue des conditions de la vie des humains, femmes et hommes.

Selon Hésiode, Prométhée était un des fils du Titan Japet. Son nom signifie "celui qui réfléchit avant d'agir", autrement dit le rusé qui sait prévoir. Il avait un frère Epiméthée dont le nom, par contraste, signifie "celui qui réfléchit après coup", c'est-à-dire toujours trop tard.

Si quelques rares traditions font de Prométhée le créateur de la race humaine, c'est néanmoins dans un temps mythologique plus tardif que son rôle devient important. C'est le temps où Zeus avait réussi à prendre la place de son père Cronos comme souverain des dieux. Jusqu'alors, les hommes avaient vécu en harmonie avec les immortels, partageant même leur table ; Zeus, voulant mettre chacun à sa place, décida de leur imposer la suprématie divine. Pour cela, il fallait déterminer la part revenant aux dieux dans les victimes offertes en sacrifice. Prométhée fut chargé de procéder à un juste partage.

Mais Prométhée, le rusé, n'aimait pas les Olympiens ; il voulait favoriser les hommes. Sacrifiant un bœuf, il le divisa dans l'intention perfide de laisser aux hommes la meilleure part. D'un côté, il enferma les meilleurs morceaux de viande dans la panse peu ragoûtante de l'animal, donnant à cette première part un aspect peu engageant ; de l'autre, il rassembla les os blancs, les os longs soigneusement dépouillés des chairs, qu'il recouvrit de graisse luisante leur donnant belle apparence.

Invité à choisir en premier la part des immortels, Zeus, le plus intelligent de dieux, fut-il vraiment dupe de ce manège ? Evidemment non. Faisant semblant de tomber dans le piège, il choisit les os blancs. Mais, plein de rage, il prépare sa vengeance et l'exécute : il retire aux hommes le feu qui vient du ciel, ce feu qui leur sert non seulement à se chauffer, mais surtout à cuire leurs aliments .... et notamment la viande. En voilà les hommes tout désarmés. Qu'à cela ne tienne ; Prométhée va commettre un deuxième crime de lèse-majesté divine. Il dérobe le feu à Zeus et le redonne aux hommes.

La fureur de Zeus est alors à son comble. Décidé à envoyer aux hommes une calamité nouvelle, il ordonne à Héphaïstos de façonner d'argile et d'eau un corps de jeune fille. Hermès lui donne vie et voix humaine ; elle devient une vierge à l'éclatante beauté, dont les humains tomberont follement amoureux. Toutes les divinités concourent à la parer de leurs talents ; Aphrodite lui offre une beauté absolue ; c'est Pandore (qui signifie "tous les dons") ; elle est la séduction faite femme. Mais Hermès a mis aussi dans son cœur la perfidie et le mensonge. Elle voudra toujours plus et sera insatiable en toutes choses. Elle sera un leurre auquel les hommes se laisseront prendre.

Zeus envoie donc cette femme comme cadeau à Epiméthée, celui qui réfléchit toujours trop tard, quand le mal est fait. Prométhée lui a bien recommandé de ne rien accepter qui vienne de l'Olympe ; mais oubliant le conseil, Epiméthée, séduit par la beauté de Pandore, en tombe follement amoureux et lui fait place parmi les hommes. Erreur fatale. Car non seulement Pandore va donner naissance à d'autres femmes comme elle, mais elle tenait dans ses bras un pithos, une jarre immense (qu'on appellera bientôt la "boîte de Pandore") dont le couvercle sera soulevé et dont s'échapperont alors tous les maux que Zeus avait pris bien soin d'y enfermer, tous les malheurs et toutes les souffrances qui vont désormais s'abattre sur l'humanité. Seule Elpis (l'espérance), la dernière, restera au fond de la jarre.

C'est ainsi qu'avec la première femme, toute de séduction, le malheur fit son apparition sur la terre. Parenté apparente, au premier abord, avec le mythe de la chute tel que raconté en Genèse 2 et 3 ; mais dont les exposés de Jean-Pierre Cléro et de Jean-Paul Morley montreront qu'elle est à nuancer.

Quant à Prométhée, son histoire n'est pas terminée. Zeus, toujours en colère, décide de noyer l'humanité par le déluge. Mais Prométhée en avertit son fils Deucalion qui, avec son épouse Pyrrha, survivra au déluge après avoir vogué neuf jours et nuits sur les flots. La race humaine peut ainsi se reconstituer. Enfin apaisée, la colère de Zeus demeure néanmoins contre Prométhée. Il le fait enchaîner sur une cime du Caucase où un aigle, pendant le jour, lui dévore le foie qui repousse la nuit. Après trente années de souffrances il sera enfin, avec la permission de Zeus, délivré par Héraclès qui tuera l'aigle et rompra les chaînes. Pour finir, le centaure Chiron, souffrant d'une blessure inguérissable, demanda à prendre la place de Prométhée aux enfers. Alors Prométhée prit enfin place dans l'Olympe.