

1. 12. - LES MYTHES

1. 12. 1.

Le titre de la présente section est trompeur. Certes, nous allons nous intéresser ici aux mythes, aux discours que l'on désigne couramment comme tels. Mais, autant en prévenir d'emblée, le lecteur ne trouvera guère ci-après une définition simple de ce qu'est exactement un mythe. Ceci, parce qu'une telle définition nous paraît, sinon impossible, au moins difficile et ne présentant pas forcément un grand intérêt. Ceci, parce que derrière les mythes eux-mêmes, nous allons en fait bien davantage nous intéresser à la fonction mythique qui, au croisement de l'imagination et de la conviction, organise en large partie nos discours. Dès lors, très loin de faire des mythes le propre de sociétés enfoncées dans un âge prélogique ou symbolique, très loin d'opposer mythe et raison, nous allons voir des mythes partout et d'abord inscrits, profondément, dans l'usage de la langue.

*

Beaucoup de nos mots ont un contenu très flou. Qu'est-ce au juste qu'être intelligent ? Malade ? Sérieux ? Qu'est-ce que la liberté ? Qu'est-ce que la démocratie ? John Locke notait que nous employons communément des mots, attachés par l'usage à des idées fort importantes, sans en avoir aucune idée distincte. On parle de sagesse, de gloire, de grâce mais combien parmi nous, si on nous demandait ce que nous entendons par là, ne s'arrêteraient-ils pas tout court sans savoir que répondre précisément ? (Essai philosophique concernant l'entendement humain, 1689, III, chap. X, § 3¹). On peut voir là une faiblesse radicale de la langue ou sa richesse même. Ce qui condamne à l'errance toute pensée qui ne s'assure pas de la correspondance exacte de ses mots avec des objets réels ou bien ce qui permet justement l'usage du langage au delà de la

¹ trad. fr. Paris, Vrin, 1986.

seule désignation des choses et favorise l'essor de la pensée. A la stupeur, à l'étonnement que le monde est susceptible de provoquer en nous répond certainement en tous cas le flou, l'équivoque et la souplesse des mots. Car c'est à cette condition que nos mots se prêtent à la création d'images, d'histoires par lesquelles nous tentons de rendre compte du monde. Autant dire que, en ce que sa souplesse autorise une parole douée de sens, la langue ne fait qu'un avec le mythe. La langue est mythique de part en part en son fonds, note Walter Otto (Essais sur le mythe, 1959²).

La langue n'est pas en premier lieu un instrument, créé en vue d'un but extérieur à elle de communication ou d'utilité. La langue, affirme W. Otto, est le foyer du monde car c'est en elle que le monde existe d'abord pour nous. C'est dans nos mots qu'il éclot. Le mot "loup", ainsi, ne signifie pas tel loup mais le loup. L'animal dont parlent les peurs enfantines et les contes. Chaque mot est à même non pas de désigner seulement un être particulier mais de convoquer une série d'images et presque une histoire déjà. Ce sens que l'usage de la langue attache aux mots, voilà la fonction mythique dont nous parlions. Elle s'investit d'abord dans ce qui donne aux mots une "valeur", selon ce qu'indique Ferdinand de Saussure, c'est-à-dire ce qui, plus que la signification même d'un mot, lui donne son sens et son usage exact en regard de tout ce qui le lie, le rapproche ou l'oppose à d'autres mots (Cours de linguistique générale, posthume 1916, II^o partie, chap. IV, § 2³).

La notion de « valeur » linguistique est reprise des lexicologues du XVIII^e siècle, qui considéraient qu'il n'y a pas de synonymes absolus dans une langue. Plus exactement, juge Saussure, des synonymes comme "redouter", "craindre", "avoir peur" n'ont de valeur propre que par leur distinction réciproque. Si "redouter" n'existait pas, son contenu irait à ses concurrents.

Les mythes ne sont pas fallacieux. Ils ne sont nullement construits comme des mensonges. Au contraire, car les mythes ne cachent rien. Ils donnent le monde pour ce qu'il est – de manière immédiate, absolue. Ils invitent à considérer que l'absolu ne représente pas quelque en soi des choses mais bien les choses mêmes, telles que peut les dire une parole libre d'elle-même. L'absolu est le monde tel

² trad. fr. Mauvezin, Trans Europ Repress, 1987.

³ Paris, Payot, 1949.

qu'il se dit dans un langage immédiat, irréfléchi au sens où il est sans recul sur sa propre vérité.

Est-ce vraiment là le monde ? demandera-t-on. Les mythes ne sauraient répondre à une telle question, qui relève d'un tout autre point de vue qu'eux. Un point de vue à partir duquel, tout énoncé sera qualifié de mythique dans la mesure où ceux qui le formulent ne ressentent pas le besoin de le fonder, d'en exhiber la nécessité. Un point de vue critique qui signifie précisément la ruine de l'absolu.

Pour autant, un tel point de vue rationnel s'oppose-t-il forcément à la pensée mythique et la répudie-t-il vraiment ? Rien n'est moins sûr. Car si la raison peut discuter n'importe quel mythe, cela ne suffit pas pour autant à abolir la fonction mythique. C'est que toute analyse s'enracine dans la langue. Or, si l'on peut sans doute redoubler de vigilance pour ne pas céder à la puissance suggestive des signes et des mots, il faut quand même retrouver sa langue pour annoncer ses résultats et délivrer ses vérités. Bien des avancées scientifiques ont ainsi directement suscité une appropriation toute mythologique de leurs découvertes. C'est qu'assertée, c'est-à-dire coupée de la démarche qui l'établit, la vérité ne vaut que dans la mesure où elle est à même de s'intégrer à des univers de croyance préexistants (voir I. 5.)⁴. Elle ne trouve sens que par rapport à eux. Il n'y a mythe que d'un point de vue raisonné et, tant qu'on ne l'a pas désigné tel, le mythe pense volontiers être la raison. En quoi la raison paraît, face au mythe comme face à la croyance, une fonction critique se définissant moins par ses contenus que par son attitude et marquant essentiellement, par rapport à la fonction mythique, un écart de perspective (voir I. 5.).

Ces thèmes seront développés ci-après en trois étapes : I) ce que disent les mythes, II) la vérité des mythes & III) la science des mythes.

⁴ Voir R. Martin *Pour une logique du sens*, Paris, PUF, 1992, chap. II.

I - CE QUE DISENT LES MYTHES

1. 12. 2.

Les mythes sont d'abord autant de récits expliquant ou déterminant des rituels, auxquels leur récitation est d'ailleurs souvent associée. Dans les sociétés traditionnelles, ainsi, les mythes relatifs à la création du monde accompagnent nombre de pratiques magiques de guérison. La récitation du mythe de la Création, l'Enûma elish faisait partie de la grande fête du Nouvel An à Babylone, dont le cérémonial entier visait à réactualiser le combat originel du dieu Mardouk et du monstre marin Tiamat, c'est-à-dire l'acte cosmologique primordial⁵. La parole faisait ici partie du rite et celui-ci à son tour n'avait de sens que comme actualisation d'une cosmogonie mythique.

Le mythe est un commentaire. Son propre est de faire comprendre quelque chose. Il met en scène le sens d'une situation, d'un fait, d'une pratique ou d'une coutume, très souvent en dévoilant l'origine.

Le mythe est volontiers un discours de fondation et c'est souvent sous ce jour qu'on est enclin à le considérer. Comme s'il n'y avait de mythes que se rapportant aux dieux. C'est ainsi, de même, qu'on associe trop rapidement les mythes aux temps anciens, à une pensée mythique qui serait le propre des sociétés traditionnelles, dont l'ingénuité et la candeur permettraient de traiter sous forme de fables les secrets du monde. Les mythes paraissent d'un autre âge - les nommer en tant que tels, d'ailleurs, revient déjà à marquer que les histoires qu'ils rapportent ne peuvent pas être considérées de manière sérieuse et littérale.

Si l'on peut s'intéresser aux mythes, dès lors, ce ne pourra être, estimera-t-on, qu'en mettant au jour quelque vérité qui demeure voilée en eux. Comme si les mythes ne disaient jamais proprement ce qu'ils semblent dire mais portaient en fait d'autres sens. Comme si les mythes n'étaient qu'autant d'allégories. De fait, pratiquement dès que les mythes ont été désignés comme tels, une lecture allégorique en a été proposée qui tentait de rendre leur vérité derrière leur

apparente fantaisie. Seulement, se livrer ainsi au déchiffrement et à l'interprétation des mythes revient à admettre qu'une vérité peut exister qui attend encore d'être aperçue ; qui n'est pas, en d'autres termes, au bout d'un procès de connaissance mais relève plutôt d'une reconnaissance. C'est reconnaître une valeur comme sacrée aux mythes, les doter d'une vérité intrinsèque quoique peut-être encore informulée. C'est admettre que ceux qui connaissent les mythes peuvent savoir sans le savoir, sans savoir pourquoi et en se contentant de répéter ce qu'ils savent. C'est prolonger l'empire du mythe.

Ces thèmes qui doivent s'éclaircir ci-après sont traités en deux temps : A) le récit des origines et B) Mythe et allégorie.

⁵ *Enuma Elis*, traduction et présentation de P. Talon & S. Anthonioz, Paris, Cerf, 2019. Voir également N. Vray *Les mythes fondateurs de Gilgamesh à Noé*, Paris, Desclée de Brouwer, 2012.

A) Le récit des origines

1. 12. 3.

Le temps des mythes.

Dans de très nombreux cas, les mythes expliquent les choses par leur commencement. Ils en racontent l'origine et en expliquent ainsi le pourquoi. Connaître les grands mythes, dès lors, c'est apprendre le secret de la raison des choses. Telle est la différence du mythe avec le simple conte ou la fable. Le mythe parle de ce qui est. Le monde est là pour le prouver. Le mythe n'est pas hors du réel. Il est une forme d'établissement dans le réel, auquel il permet de trouver un sens. En ceci, cependant, il ne s'établit pas tant sur des faits que sur une séquence de significations, sur une histoire. Souvent, ainsi, les mythes relatent un événement qui a eu lieu dans un temps primordial et inaccessible : le temps fabuleux des commencements ou le temps intemporel de "ce qui a toujours été et toujours sera"⁶. Le temps des mythes est irréel. C'est le temps du rêve, comme disent les Aborigènes australiens, qui marque la pertinence intemporelle du sacré⁷. Cela, celui qui écoute le mythe le sait parfaitement. Le mythe n'est pourtant pas une hallucination. Son irréalité n'ôte rien à sa vérité, c'est-à-dire à son efficacité symbolique. Un jeune polynésien christianisé s'écrie lors d'une leçon de géographie : "Jérusalem ! Ca existe vraiment ?"⁸.

Pour certains, on ne peut proprement qualifier de "mythe" que ce qui a trait aux dieux. Peut-être vaudrait-il mieux dire que, rapportant une histoire hautement *significative*, le mythe a toujours peu ou prou trait au sacré, sans forcément parler des dieux. Et, parce qu'ils rapportent quelque connaissance sacrée les mythes, dans beaucoup de sociétés traditionnelles, ne sont pas récités devant les femmes, les enfants, les non-initiés.

Pour autant, on ne peut croire que tout mythe sollicite de soi l'attention et l'imagination. La récitation des mythes est à même de prendre la forme d'un rituel. Comme si leur récitation avait une efficacité en soi. Qu'importe alors que, ressassés à l'occasion d'événements sociaux réguliers, les mythes soient racontés dans l'indifférence et la lassitude générales, exactement comme les sermons au Moyen Age, de l'aveu même des prédicateurs⁹. La complication de certains mythes trouve d'ailleurs son exact pendant dans celle des litanies, rappelant les onze vertus du saint sacrement, les sept vertus de la parole de Dieu, etc. La liturgie, comme certains mythes, peut avoir une valeur d'incantation (voir 1. 4. 10.).

⁶ On trouvera de nombreux exemples de mythes de création in J. Campbell *Les héros sont éternels*, 1949, trad. fr. Paris, Seghers, 1978, II^e partie.

⁷ Voir (collectif) *Ethnologie régionale I*, Paris, Pléiade Gallimard, 1972, pp. 1042-1043.

⁸ Cité par M. Leenhardt *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947, p. 225.

⁹ Voir H. Martin *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age (1350-1520)*, Paris, Cerf, 1988.

*

Les mythes fournissent les modèles exemplaires des rites et de toutes les réalités humaines significatives en racontant une histoire. L'homme est mortel parce qu'un Ancêtre a bêtement perdu l'immortalité, etc. Ils brossent une situation, des sentiments dont on doit percevoir immédiatement, subjectivement, la vérité symbolique. Les enfants peuvent entendre les principaux mythes. Même si les histoires que ceux-ci rapportent les stupéfient, la séquence des événements dramatiques s'impose à eux avec évidence. Ils en saisissent facilement les ressorts affectifs ; lesquels restent d'ailleurs le plus souvent extrêmement simples : le désir, la vengeance, l'envie, etc.

Comment expliquer ce besoin universel d'entendre raconter des histoires ? C'est une exigence difficile à définir, note Mircea Eliade, que ce besoin d'apprendre ce qui a pu se passer, ce qui a pu arriver aux autres (*Aspects du mythe*, 1962¹⁰). Peut-être, suggère Eliade, y a-t-il là comme une révolte contre le temps historique ; le désir d'accéder à d'autres rythmes temporels que ceux dans lesquels on est obligé de vivre et de travailler. Le mythe offre la possibilité de transcender le temps réel. Il délivre du poids du temps mort, perdu ; du temps qui écrase et qui tue. Dans les mythes le temps est comme ramassé. Il est achevé, *complet*. D'où d'innombrables mythes portant sur la fin et la renaissance du monde, auxquels M. Eliade a consacré une étude particulière (*Le mythe de l'éternel retour*, 1947¹¹ ; sur ce thème, voir 1. 11. 12.).

En rattachant chaque événement à un modèle intemporel, le mythe annule l'action perturbatrice des facteurs historiques et contingents. Il amortit l'événementiel, en même temps qu'il le consacre en lui donnant un sens exemplaire. Il parle d'un temps qui n'est plus et d'ancêtres qui étaient d'une autre nature. Rien depuis lors ne semble s'être véritablement passé, sinon la reconduction d'une situation primordiale. Contre le temps unilinéaire de la narration historique, le mythe consacre le temps répétitif, immortel, du désir¹². Comme si l'objet du désir était forcément un objet originellement perdu.

Claude Lévi-Strauss a nommé "sociétés froides" de telles cultures où la pensée mythique neutralise ainsi les événements, par opposition aux "sociétés chaudes" qui

¹⁰ trad. fr. Paris, Gallimard, 1963.

¹¹ Paris, Gallimard, 1949.

¹² Voir R. Pottier *Essai d'anthropologie du mythe*, Paris, Kimé, 1994, p. 229 et sq.

conçoivent que leur devenir historique est le principal moteur de leur développement (*La pensée sauvage*, 1962, p. 307 et sq.¹³).

*

Les mythes affirment et jouent la réalité. Ils fournissent ainsi des modèles et prescrivent les prototypes de conduites efficaces pour la pêche, la guerre, etc. Dans une expédition maritime, le commandant s'identifiera à un héros mythique, dont il a revêtu le costume et dont il mimera les gestes. Les mythes, ainsi, ne racontent pas simplement des histoires. Ils rapportent des histoires *exemplaires*. Qu'importe si elles paraissent étonnantes, terribles ou compliquées, au point de défier d'ailleurs souvent l'imagination – car l'explication mythique paraît souvent totalement coupée de tout ce que l'observation pourrait suggérer ; ainsi dans l'*Enûma elish* babylonien, le Ciel et la Terre naissent du corps d'un monstre partagé par un dieu. Le mythe se donne comme *significatif* a priori : il met son récit comme à distance et force à lui trouver un sens. Sa teneur n'est donc proprement ni dans l'histoire qu'il rapporte, ni dans un "message" qui puisse facilement en être abstrait. Le mythe est à sens ouvert. Il étale ainsi ses contradictions, les livre à ses auditeurs perplexes – parmi lesquels nombre d'ethnologues souvent. Ainsi, dans la mythologie Dogon, les animaux sont présentés comme plus perfectionnés que les hommes dans la mesure où ils ne possèdent pas la parole. Celle-ci passe pourtant pour être au fondement de l'organisation du monde, note l'ethnologue Marcel Griaule. Alors ? Il n'y aura pas de réponse. La parole a bien ce fondement. Mais en même temps, l'animal renvoie à une gémelliparité originelle (*Dieu d'eau*, 1948, pp. 130-131¹⁴). *Le plus difficile à comprendre dans les mythes est qu'ils ne sont pas l'exposé d'une signification, d'un système d'idées, qui pourraient être envisagés à part d'eux. Les mythes ne délivrent pas un sens. On ne peut les confondre avec des proverbes ! Ils ne possèdent pas un sens mais font sens. Ils appellent le sens. C'est pourquoi leur logique ne s'arrête pas aux contradictions. La réflexion peut modifier les mythes mais elle vient toujours après eux. Un mythe est comme un texte qui n'a pas été relu. Les mythes sont la prose du monde. Un mythe, en d'autres termes, ne délivre pas une signification arrêtée mais se livre d'emblée comme un objet signifiant. Incertain par nature, il oscille constamment entre la chronique et l'allégorie.*

¹³ Paris, Plon, 1962.

* *

B) Mythe et allégorie

1. 12.4.

La découverte des mythes.

Dans la plupart des langues européennes, le terme "mythe" (*Myth* en anglais, *Mythos* en allemand, *Mito* en espagnol et en italien, etc.) est une transcription de *mûthos*, c'est-à-dire de ce qui pour les Grecs désignait une fable, plus ou moins poétique mais en tous cas distincte du *logos*, du discours raisonné et de l'histoire réelle. C'est donc le regard critique porté sur la connaissance qui a désigné les mythes en tant que tels pour déprécier la portée de ceux-ci et en critiquer le contenu. Sans lui, ceux-ci n'existeraient pas en tant que tels. Nul besoin ne serait apparu de les identifier et donc de les désigner. Avec le mot "mythe", les Grecs nous ont transmis l'idée d'un pseudo-savoir a priori déprécié. Les mythes, d'emblée, sont suspects.

La science des mythes a-t-elle vraiment un objet ?

C'est pourquoi il est toujours possible de dire que la science des mythes n'a pas d'objet. En eux-mêmes, en effet, les mythes ne se donnent pas pour un genre littéraire ou un type de récit spécifique. Ils ne sont tels que pour un regard extérieur à eux. Il est hasardeux de prendre les mythes pour objet d'étude, écrit dès lors Marcel Détiénne car, sinon pour le regard critique qui se penche sur elle, la mythologie ne désigne pas universellement une forme de pensée dont l'essence pure attendrait son philosophe (*L'invention de la mythologie*, 1981¹⁵).

A Claude Lévi-Strauss, notamment, qui veut élaborer comme une grammaire des mythes (voir ci-après), M. Détiénne objecte que les mythes n'ont pas de contenu permanent et ne correspondent pas même à un type de récit spécifique. Ils ne sont jamais que des ensembles d'éléments extrêmement composites, ce qui interdit de parler d'unité de la pensée mythique¹⁶.

La pensée mythique, de fait, n'est certainement pas limitée à quelques corpus de textes nettement circonscrits. Aussi ne tenterons-nous d'ailleurs pas ci-après de dire strictement ce qui est mythe et ce qui ne l'est pas. Par ailleurs, nous parlerons moins de « pensée mythique », comme s'il s'agissait d'une forme de pensée ou de discours particulière et naïve, que de fonction mythique, comme inscrite dans le fonctionnement courant du langage.

¹⁴ Paris, Fayard, 1966.

¹⁵ Paris, Gallimard, 1981.

¹⁶ Voir sur ce point D. Dubuisson *Mythologies du XX^e siècle*, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 311 et sq.

D'Hésiode à Aristote la pensée grecque a établi une démarcation de plus en plus nette entre le monde de la nature, le monde humain et le monde fabuleux des puissances sacrées. "Selon les Thessaliens, écrit ainsi Hérodote, c'est Poséidon qui ouvrit au Pénée [une rivière] son passage actuel, et la chose est vraisemblable : si l'on pense que Poséidon fait trembler la terre, et si l'on voit son ouvrage dans les crevasses dues à une secousse sismique..." (*Enquête*, V^o siècle av. JC, VII, 129¹⁷). Au fur et à mesure, les Grecs ont été conduits à distinguer entre mythe et connaissance.

Jean-Pierre Vernant s'est attaché à retracer quelques étapes parmi les plus importantes de cette marche vers la rationalité : transformation de la représentation de l'espace, tant physique que politique, chez Anaximandre et les Milésiens ; réflexion sur la *tekhne*, etc. (*Mythe et pensée chez les Grecs*, 1965¹⁸).

On trouve déjà chez Héraclite une réflexion critique concernant les mythes d'Homère et d'Hésiode¹⁹. Xénophane - qui concevait un Dieu au dessus de tous les autres ; sa forme même et sa pensée n'ayant rien de commun avec celle des mortels (*Fragment B 23*²⁰) - est resté célèbre pour avoir critiqué l'anthropomorphisme avec lequel les mythes parlent des dieux : "si les boeufs et les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient, avec leurs mains, peindre et produire des oeuvres comme les hommes, les chevaux peindraient des figures de dieux pareilles à des chevaux, et les boeufs pareils à des boeufs, et ils leur prêteraient les corps qu'ils ont eux-mêmes" (*Fragment B 15*). Une telle prise de conscience sera souvent beaucoup plus tardive dans d'autres sphères culturelles. Au Japon, par exemple, il faudra attendre Arai Hakuseki (1657-1725) pour que le shintoïsme fasse l'objet d'une histoire critique, ses principaux mythes étant référés à des faits historiques déguisés.

Compilation des mythes en Grèce.

En même temps que les mythes devenaient ainsi objets de réflexion et d'interrogation, ils firent l'objet d'un vaste effort de compilation. Au V^o av. JC commença la recension de toutes les traditions orales propres aux différentes cités ou sanctuaires grecs. Telle fut la tâche de tout un peuple de chroniqueurs qui, à la façon des Atthidographes pour Athènes²¹, entreprirent de fixer par écrit les histoires relatives aux origines les plus lointaines des cités.

¹⁷ *Oeuvres complètes*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964.

¹⁸ Paris, Maspéro, 1965.

¹⁹ Voir Diogène Laërte *Vies et sentences des philosophes illustres*, III^o siècle, trad. fr. en 2 volumes, Paris, GF Flammarion, 1992, I, IX, 1.

²⁰ *Les Présocratiques*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1988.

²¹ Voir D. Roussel *Les historiens grecs*, Paris, PUF, 1973, p. 126 et sq.

La constitution de telles mythologies semble avoir d'abord correspondu à un besoin politique. Les mythes, en effet, demeurèrent longtemps comme autant de titres que l'on pouvait faire valoir dans les rapports de "politique internationale". Ainsi Athènes, qui, après Salamine (480 av. JC), réclama au Congrès des cités grecques le titre de puissance régnante. Comme une autre cité entendait lui disputer cet honneur, nous rapporte Hérodote, les représentants d'Athènes rappelèrent que leur cité avait déjà été victorieuse au temps des Héraclides, de la Thébaidé et des Amazones... (*op. cit.*, IX, 26-28)

De là, à l'époque hellénistique, une entreprise de compilation menée par des érudits aboutissant à la rédaction de véritables répertoires mythologiques : *Bibliothèque* du Pseudo-Appollodore, *Fables* et *Astronomiques* d'Hygin, livre IV des *Histoires* de Diodore, *Métamorphoses* d'Antoninus Liberalis, ...

Sauver les mythes.

Critique et recension des mythes ont ainsi marché de pair. Car, en même temps qu'on vit se manifester en Grèce, dès le VI^e siècle av JC, des hésitations et inquiétudes certaines quant au crédit à accorder aux épisodes des mythes - notamment à ceux qui semblaient écorner par trop la dignité des dieux - se développa un mode de lecture allégorique qui, sous la surface déconcertante des récits, s'efforçait de découvrir leur vérité profonde et inaperçue. On fut ainsi tenté de retrouver, *cachées*, chez Homère et Hésiode, des significations susceptibles de répondre aux exigences de rationalité qui fondaient les critiques portées contre les mythes. Chez les Grecs, les mythes furent ainsi tout à la fois désignés en tant que tels, critiqués et sauvés.

Jean Pépin, qui s'est livré à une étude fort documentée de cette démarche allégorique, peut ainsi écrire qu'entre Xénophane et saint Augustin toutes les réactions possibles, en fait de critique et d'interprétation allégorique, ont été suscitées par la mythologie (*Mythe et allégorie*, 1976²²).

Premières interprétations allégoriques.

Au VI^e siècle av. JC, Théagène de Rhégium et Métrodore de Lampsaque développèrent des interprétations allégoriques éthiques et physiques des mythes classiques, discernant par exemple dans les douze travaux d'Hercule la représentation de la course du soleil à travers les douze signes du zodiaque et Métrodore de Lampsaque trouvant que chez

²² Paris, Etudes augustiniennes, 1976. Sur la tradition allégorique, de l'Antiquité à la Renaissance, voir également L. Brisson *Introduction à la philosophie du mythe*, Paris, Vrin, 1996, 1, Sauver les mythes.

Homère Agamemnon symbolise l'éther, Achille le soleil, etc.²³. Démocrite interpréta les mythes selon un mode d'allégorie psychologique. Anaxagore fut le premier, à ce qu'on nous rapporte, à assurer que la poésie d'Homère traite en fait de la vertu et de la justice et ses disciples Métrodore de Lampsaque, puis Stésimbrote étudièrent Homère sous l'angle de la philosophie de la nature. Puis Antisthène et les Cyniques se servirent des figures des héros (Héraclès particulièrement) pour illustrer leur propre doctrine, suivis en cela par les Stoïciens. Cicéron nous rapporte que Chrysippe, après avoir exposé ses vues sur les dieux dans un premier livre, en écrivit un second pour montrer comment elles pouvaient être conciliées avec les fables d'Homère (*De la nature des dieux*, 77 av. JC ?, I, 15 & II, 24-27²⁴).

Lucius Annaeus Cornutus a donné un *Abrégé de théologie grecque* (I^o siècle ap. JC²⁵) qui résume la théologie allégorique des Stoïciens.

Les Néo-Platoniciens, à leur tour, se livrèrent fréquemment à une interprétation proprement métaphysique des mythes ; racontant à travers ceux-ci l'histoire de l'âme. Ils s'intéresseront ainsi particulièrement aux mythes égyptiens. Porphyre développera à propos des mythes une théorie de la double vérité : les mythes doivent être reçus comme tels par le commun et leur exégèse, qui donne les secrets des dieux, ne peut et ne doit être connue que des sages. Cette théorie, connue à travers le *Commentaire au Songe de Scipion* (fin du IV^o siècle/début du V^o²⁶) de Macrobe, influencera l'ésotérisme médiéval et notamment l'Ecole de Chartres. On la prêtera également souvent à Averroès (voir 1. 6. 36.).

Influencés par le néo-platonisme, des écrivains chrétiens comme Clément d'Alexandrie et Origène tenteront d'annexer au christianisme les mythes païens ; voyant dans les grands mythes classiques, ceux d'Hésiode et d'Homère, autant de descriptions profanes des avatars de l'âme chrétienne, ils voudront démontrer ainsi l'accord de la sagesse païenne avec l'Évangile. Dès les premiers siècles de l'Église, en conséquence, une crise exégétique survint.

Le Moyen Âge croira volontiers, selon une interprétation née à Alexandrie, que les mythes païens étaient en fait empruntés à la Bible – Héraclès n'étant ainsi qu'un plagiat.

*

²³ *Les Présocratiques*, Paris, Pléiade Gallimard, 1988, pp. 693-694.

²⁴ trad. fr. en 4 volumes Bruxelles, Latomus, 1970-1986.

²⁵ Il en existe des traductions en latin et une en italien (Milano, Bompiani, 2003).

²⁶ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 2001.

La crise exégétique aux premiers âges de l'Eglise.

En 137, appliquant la méthode des grammairiens gréco-romains et se faisant fort de distinguer entre excroissances mythologiques et textes authentiques, Marcion proclama que seul l'Évangile de Luc est authentique. Les théologiens orthodoxes durent répondre au moyen des mêmes arguments, distinguant, comme Aelius Théon dans son *Progymnasmata*²⁷, mythe (un exposé faux dépeignant du vrai) et narration (exposé décrivant des événements ayant réellement eu lieu ou pouvant avoir eu lieu). On s'employa alors à montrer la vérité historique de ce que rapportent les Évangiles. Pour Justin, ainsi, la Nativité pouvait être démontrée par les déclarations d'impôts sous le procureur Quirinus²⁸.

Ce type d'exégèse, rejetant l'allégorie (des « contes de bonnes femmes ») sera particulièrement développé vers 260 par l'École d'Antioche, notamment avec Lucien d'Antioche puis Théodore de Mopsneste (350-428) – une école qui produira beaucoup d'hérétiques (Arius, Diodore de Tarse, Nestorios, Eunomios).

Finalement, Origène en revint à l'exégèse allégorique, reconnaissant que les Évangiles présentent des épisodes qui ne sont pas historiquement authentiques tout en étant vrais spirituellement – dont le vrai sens est au delà de l'histoire qu'ils rapportent ainsi²⁹. Importée en Occident par saint Hilaire, cette lecture allégorique se développa avec saint Ambroise et saint Augustin. Isidore de Séville (VI^e-VII^e siècles) compilera les commentaires des Pères et, au IX^e siècle, la *Glose ordinaire* de Walafrid Strabon offrira des explications allégoriques de chaque verset de la Bible³⁰. Il était alors admis que l'Écriture peut être entendue en quatre sens différents : historique (la réalité des faits), allégorique (l'Ancien Testament annonce le Nouveau), tropologique (les vérités morales) et anagogique (les mystères de la vie future)³¹.

Critiques formulées contre les interprétations allégoriques.

A peine énoncées, les lectures allégoriques ont été contestées. Contre les Cyniques par Platon, dont le *Cratyle* (vers 385 av. JC³²) est peut-être dirigé contre Antisthène et contre les Stoïciens par les Epicuriens. La recherche d'une vérité cachée sous les symboles des mythes

²⁷ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1997.

²⁸ Sur tout ceci, voir particulièrement R. M. Grant *The earliest lives of Jesus*, New York, Harper, 1961.

²⁹ Voir J. Daniélou *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, 1961, Paris, Cerf, 1990, p. 251 et sq.

³⁰ Adaptation française in *La bible française du XIII^e siècle*, Genève, Droz, 1988.

³¹ Sur l'exégèse médiévale plus tardive, voir Y. Delègue (Ed.) *Les machines de sens. Fragments d'une sémiologie médiévale. Textes de Hugues de Saint-Victor, Thomas d'Aquin et Nicolas de Lyre*, Paris, Ed. des Cendres, 1987.

³² *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

était tout à l'opposé de la démarche d'un Platon, pour lequel les mythes ne portent jamais que sur le vraisemblable (voir ci-après).

Une lecture allégorique des mythes est-elle licite, en effet ? Peut-on, sans les dénaturer, entendre les mythes autrement qu'au sens propre ? Alors que le discours direct entend n'être compris que d'une seule façon, les mythes ont pour caractéristique de susciter une pluralité d'interprétations. Or, une telle équivocité peut facilement être assimilée à une richesse de sens. Pour les uns, ainsi, le propre des mythes est de donner à penser et on n'en épuise jamais le sens. D'autres estimeront que c'est la pauvreté même des mythes qui permet de les tourner ainsi en tous sens. Ils accuseront ainsi l'allégorie, qui croit extraire de simples fables quelque sens profond caché, de sombrer à son tour dans le mythe, sans pouvoir, ou sans vouloir, s'en détacher. Ce débat, nous le verrons, n'a jamais cessé d'opposer les philosophes du mythe : Schelling et Creuzer ; Lévi-Strauss et Paul Ricœur.

L'allégorie déplace le sens littéral des mythes mais respecte leur structure. Elle les délaisse comme chroniques mais les retient comme symboles ; postulant ainsi que les mythes renferment par eux-mêmes quelque vérité encore informulée qui sauve leur apparente incohérence et leur caractère par trop factice ou naïf. Une lecture allégorique revient à distinguer la sémantique des mythes de leur symbolique - laquelle importerait ainsi moins en elle-même qu'en ce qu'elle donne à penser et recèle quelque vérité. Une telle démarche fait problème, dans la mesure où c'est leur sémantique qui constitue les mythes et les oppose à la connaissance.

* *

II - LA VERITE DES MYTHES

1. 12. 5.

D'un point de vue critique, les reproches que l'on peut faire aux mythes sont multiples. Les mythes se colportent d'abord de bouche à oreille. Les récitants peuvent être de véritables professionnels (rhapsodes, acteurs et choreutes dans la Grèce antique) mais, dans les sociétés traditionnelles, ce sont le plus souvent les vieillards et les nourrices qui en bercent les enfants. Or, si le mythe est ainsi un récit transmis de génération en génération, il est facile de faire observer que les mythes ne reposent objectivement sur rien, pas même sur une tradition ; tant il est vrai que ceux qui les colportent peuvent, au gré des attentes du public, les modifier dans la forme aussi bien que dans le fond.

La vérité des mythes, dira-t-on, est ailleurs. Elle est dans leur agencement, à travers lequel un sens se donne à découvrir et à comprendre. Le mythe peut-il dès lors être considéré comme un instrument de connaissance ? Qu'est-ce qui le distingue d'autres formes de savoir et assure sa spécificité ? Les mythes ne se donnent pas pour établis au terme d'une démarche rationnellement organisée de connaissance. Ils représentent plutôt une connaissance donnée d'emblée, au sens où ils « collent » au monde. Les Babyloniens, souligne un historien, ne paraissent pas avoir accédé véritablement à la pensée abstraite. Leurs mathématiques, ainsi, résolvaient des problèmes particuliers sans en extraire les principes généraux de solution. Leurs mythes, de même, exprimaient leurs conceptions de manière immédiate, matérielle³³. Les mythes, en effet, ne veulent pas exposer une vérité mais croient plutôt la saisir. Même inlassablement répété, un mythe a tout d'une découverte. Avec lui, la pensée saisit sa propre puissance à s'égaliser au monde, dont elle fournit une explication fondamentale. Mais il semble assez illusoire d'y voir une sorte de pensée pré-rationnelle. La fonction mythique est une manière générale de formuler un sens et la pensée savante n'y échappe pas.

³³ Voir J. Bottéro (dir) *Initiation à l'Orient ancien*, Paris, Seuil, 1992, p. 266.

Le monde éclôt dans les mythes, en se déployant dans un discours dont le sens ne saurait être une fois pour toute arrêté - il naît à peine ! Les mythes créent du sens. Ils ne se contentent pas de propager quelque vérité distincte d'eux, telles de simples allégories. C'est pourquoi les mythes n'ont proprement aucune vérité. Ils sont autant de paroles à travers lesquelles le monde existe et pose la question de sa vérité. La légitimité des mythes dès lors tient simplement à l'intérêt qu'on est à même de leur porter, à leur capacité à faire sens. Ce que disent les mythes importe finalement toujours moins que la façon dont ils en parlent. La vérité des mythes est leur efficacité. Puisque la vérité du monde apparaît avec eux, ils n'ont pas à s'ajuster à elle, comme si elle leur était extérieure. Mais les mythes s'épuisent, en revanche, dès que leur sens paraît trop clair, c'est-à-dire capable d'être énoncé indépendamment d'eux - dès que les mythes n'étonnent ni ne frappent plus en somme. Le mythe cesse alors et n'est plus qu'une allégorie.

Ces thèmes seront développés ci-après à travers deux thèmes : A) Mythe et connaissance et B) Croit-on aux mythes ?

A) Mythe et connaissance

1. 12. 6.

Tout peut faire l'objet d'un mythe.

Un mythe se construit à travers quelques formules dont la simplicité, l'obscurité ou la répétition ne sauraient choquer dès lors qu'elles n'en compromettent pas l'efficace, laquelle relève plus proprement de l'enchaînement et de la répétition de ces formules et de leur mise en scène. C'est sa structure narrative qui spécifie le mythe, dont le propre est d'obliger à interpréter. Car le mythe veut être plus que significatif. Il veut être *suggestif*. *Il se définit moins par l'histoire qu'il rapporte, que par la façon particulière dont il en parle.* Le mythe a des limites *formelles* mais non pas substantielles. Tout peut donc faire l'objet d'un mythe, selon Roland Barthes et les mythes ne sont pas nécessairement oraux. Encore moins prennent-ils nécessairement la forme d'un récit (*Mythologies*, 1957³⁴). Pour propager un mythe, l'image semble même plus efficace que le discours, car elle impose la signification d'un coup : on l'accrédite ou on refuse de la voir mais elle se donne moins à analyser qu'un récit. La photographie, ainsi, est comme une "ellipse du langage". Elle est à même de condenser tout un "ineffable social". Il s'agit alors d'images qui "parlent", qui délivrent un sens et se prêtent de manière exemplaire à l'interprétation. Selon ces principes, Roland Barthes s'est attaché à analyser les "mythologies contemporaines", cristallisées dans la culture populaire des années cinquante.

Mythologies contemporaines.

L'écrivain est photographié en vacances... Il condescend à être "monsieur-tout-le-monde", comme pour mieux donner à voir sa prestigieuse différence. Rien n'expose mieux la singularité d'une vocation que d'être contredite par le prosaïsme de son incarnation, commente Barthes. C'est une vieille ficelle de toutes les hagiographies. Einstein comme on le voit... Il y a un secret du monde, qui tient pratiquement à un mot, une formule. On est ici en pleine magie : unité de la nature ; puissance d'ouverture de la formule, de l'abracadabra ; idée que le savoir total affleure d'un seul coup. Einstein a *presque* trouvé l'équation de l'univers. Presque... Car la vie continue et il faut aussi réserver sa part à Dieu. Aussi, un certain échec final d'Einstein est-il indispensable à son mythe.

³⁴ Paris, Points Seuil, 1957.

Le jeu de l'acteur... Dévoré par son personnage, l'acteur doit paraître embrasé par un véritable incendie de passion et que celle-ci surtout soit bien visible, computable, comme une marchandise. Il faut que l'acteur se donne sans tricher. Alors, on le décrètera excellent. Quant à la réalisation, qu'elle exploite "le mythe de la trouvaille", de l'inattendu, de l'invention, même parfaitement gratuite. L'important est qu'on en ait pour son argent. On parlera alors de "style". Le mythe du génie... A notre époque, le génie permet surtout de gagner du temps. Le génie est donc d'abord l'enfant réputé surdoué. Sitôt qu'il passe l'enfance, il cesse d'intéresser. On n'en attend plus rien. D'ailleurs, qu'en attendait-on ? Etc., etc.

La vérité des mythes est dans l'intérêt qu'on leur porte.

Le mythe se contente facilement de simples marques. Quelques attributs suffisent ainsi au génie précoce : l'enfant joue aux échecs à cinq ans ; il est plus fort que tous ses camarades en maths, etc. On sait sur quels menus faits insignifiants se bâtissent les légendes et croissent les rumeurs mais *le mythe est moins dans les images qu'il mobilise que dans les commentaires qu'elles ne peuvent manquer de susciter, c'est-à-dire dans l'écho qu'il est à même de rencontrer.* Cet enfant si fort en math, on finira bien sûr par laisser entendre que ses professeurs "n'ont jamais vu ça !". Est-ce vrai ? Peu importe, cela fait sens et exprime bien ce que l'on veut signifier : l'exceptionnalité.

On a pu souligner que la dramatisation des propos est inhérente à la culture orale. La « légendification » permet la mémorisation. Elle possède également une dimension pédagogique, qui peut donner à la transmission des propos un caractère de révélation, d'initiation³⁵. Toutefois, ce processus de dramatisation est loin de se limiter à la culture orale. S'il est une vérité qu'affirment les mythes, c'est que le monde est langage – dans beaucoup de mythes, d'ailleurs, la parole meut êtres et choses. Elle est l'essence du monde et dans beaucoup de mythes, tous la partagent, les hommes et les animaux³⁶.

On a dit que, pour les Egyptiens, rien n'existait qui n'ait été dit. La parole, que personnifiait le dieu Thot, donnait l'existence en désignant les choses à l'attention de tous. Rien n'existait donc avant d'avoir reçu son nom à haute voix.

Il est des formules qui sont de véritables opérateurs mythiques. Pour marquer l'importance d'un événement, nous disons qu'après lui, "plus rien ne sera jamais plus comme

³⁵ Voir M. Diagne *Critique de la raison orale. Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, Khartala, 2005.

³⁶ Voir D. Zahan *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, Mouton, 1963.

avant”. C’est une manière de dire quelque chose de fort, de profond, sans trop savoir quoi. Une telle formule produit une image pleine d’un sens indécis mais puissant. Une telle formule relève du mythe.

Le mythe ne démontre rien. A ce titre, il est sa propre justification et ne demande rien de plus - au sens où il attendrait d’être vérifié pour acquérir sa propre valeur. La religion est un conte, disait ainsi Alain, pleine de sens, comme tous les contes. La question de savoir si la religion est vraie n’a donc aucun intérêt (*Les dieux*, 1934, I³⁷).

Sa vérité, le mythe se contente de la jouer et de la suggérer. Il ne la fonde pas et, à ce titre, elle paraît lui être extérieure - au point même d’y sembler voilée. La lecture allégorique qui fait ressortir le sens d’un mythe ne consiste-t-elle pas dès lors plutôt à lui donner un sens ? Sa vérité, le mythe ne va jamais jusqu’à l’énoncer en tant que telle. Il n’a pas de vérité aussi bien mais se contente de délivrer un sens en regard d’une situation. Il n’a pas véritablement pour fonction d’éclairer, d’expliquer. Il suggère et le plus important pour lui, à ce titre, est d’étonner, de fournir du nouveau, de l’inouï. Il ne veut pas tant apprendre qu’édifier. *Le mythe doit nous rappeler que le langage a d’abord une fonction sociale de prise sur autrui.*

Beaucoup de réputations se construisent ainsi à travers tout un “marché secondaire” de la citation, du commentaire, de l’invocation. Un auteur écrit ainsi : “cet univers du biopouvoir, dont Foucault avait senti toute la profondeur, ce sont à la fois les paramètres génétiques et biologiques...”. Ici, nous sommes très près de verser dans le mythe. Nous sommes en effet très loin de nous demander si cette notion de biopouvoir chez Michel Foucault (voir 3. 3. 33.) est ou non fondée. Non, le phénomène a son savant. Il existe donc et il est important. Sa “profondeur” nous échappe peut-être mais elle n’a pas trompé Foucault. Cette formule “dont Foucault avait senti toute la profondeur” a valeur d’attestation immédiate. C’est une invocation (voir 1. 4. 10.). Quiconque ne la reçoit pas risque fort ainsi de s’attirer, de la part de ceux qui l’acceptent, le mépris qu’on a pour ceux qui sont incapables de voir des évidences. Cette formule, par ailleurs, s’établit sur une sorte de marché secondaire de la valeur des œuvres et des auteurs car, sans qu’elle ne dise rien au fond, elle sera probablement retenue par beaucoup, qui ne se mettront pas particulièrement en peine de connaître particulièrement les thèses de Foucault sur le biopouvoir mais retiendrons d’abord que celles-ci sont importantes et profondes.

³⁷ Paris, Gallimard, 1985.

Beaucoup d'idées, de formules, sont des fétiches ainsi : « on n'a jamais que ce que l'on mérite », « on n'a rien sans rien », « la chance n'est rien si on ne sait la saisir », etc. Leur sens réel n'a guère besoin d'être fouillé. Elles sont là surtout pour nous aider à comprendre et à supporter certaines réalités. Nous avons recours à elles quand, un instant, le sens des choses paraît se dérober (nous avons signalé ailleurs qu'elles pouvaient jouer le rôle de véritables filtres cognitifs, voir 1. 5. 5.). Nous les emmenons partout avec nous, ainsi, comme des fétiches. En regard, toute démythologisation désignerait ces formules et idées comme autant de *symptômes* d'une vérité dérobée, écrit Slavoj Zizek (*On belief*, 2001, p. 13 et sq.³⁸).

Par ailleurs, quand une vérité ou une information trouvent comme principal moyen d'attestation non pas une argumentation mais une succession de clins d'œil, de on-dit, de sous-entendus, de citations et autres formules de rappel, elles relèvent du registre de la rumeur, laquelle participe largement de la fonction mythique.

La rumeur

Le caractère flou de la rumeur.

Il est difficile de définir ce qui est rumeur et ce qui ne l'est pas. On peut dire par exemple qu'une rumeur est une proposition liée à des événements, destinée à être crue, colportée de personne en personne, sans qu'existent de données concrètes permettant de témoigner de son exactitude. Une rumeur, cependant, ne se présente pas du tout ainsi mais souvent comme une vérité, qui met en avant ses propres éléments de vérification (on connaît quelqu'un de bien placé qui...). Souvent, elle passe pour rapporter ce qu'a dit telle ou telle personne autorisée.

On dit que, reconnue pour telle, une rumeur est comme démasquée et cesse de pouvoir être crue. Pourtant, c'est d'abord bien exactement comme rumeurs que les ragots et autres bruits de couloir sont colportés car, encore une fois, une rumeur ne se donne pas pour un mensonge, seulement pour une information dont le caractère incertain est manifeste et parfois obligé (c'est un secret qu'on rapporte) mais non la fausseté – on sait qu'elle est peut-être infondée mais elle pourrait bien être vraie. Cela suffit pour la partager. Une rumeur ne peut exister qu'aussi longtemps que, sur le sujet auquel elle se rapporte, on ne dispose pas de preuves, écrit Tertullien, l'un des tout premiers à avoir traité des rumeurs – celles que l'on comportait à propos des premiers chrétiens – dans son *Apologétique* (début du III^e siècle³⁹). Certes mais les rumeurs se développent justement à propos de sujets sur lesquels on ne disposera jamais véritablement de preuves. Une rumeur cesse plutôt de se propager quand il devient naïf d'y croire – le plus souvent quand elle bute sur un fait qui la rend incroyable – renvoyant ceux qui la partagent à leur propre crédulité. Une rumeur cesse quand y croire et l'énoncer ruine notre réputation.

³⁸ London, Routledge, 2001.

C'est pourquoi, à notre époque, s'est particulièrement développée une manière de couper court aux rumeurs qui consiste à accuser de céder à quelque « complotisme » ceux qui les énoncent. La menace est ainsi d'être classé, ce faisant, parmi les gens vulgaires. Car notre époque se méfie des rumeurs et fait la chasse aux « *fake news* », particulièrement sur les réseaux sociaux.

C'est assez étonnant car, par ailleurs, personne ne semble trop remarquer que beaucoup d'informations rapidement débitées et répétées à longueur de journée, le plus souvent reprises quasi textuellement de dépêches d'agences de presse, non vérifiées et lancées d'une manière laconique et expéditive qui les expose à être facilement tronquées, sont de quasi-rumeurs. Ainsi en va-t-il particulièrement des résultats de sondages, présentés comme autant de vérités alors même qu'ils ne sont jamais ni vérifiés ni critiqués, ni même présentés en détail, bien qu'ils soient exposés à de nombreux détournements possibles en termes d'influence. Enfin, nombre de commentateurs, notamment politiques, n'exposent rien d'autres que de simples rumeurs pour expliquer les véritables intentions des décideurs ou pour dévoiler ce qui se passe dans les coulisses.

En fait de défiance générale par rapport aux rumeurs, on peut donc se demander s'il ne s'agit pas tout simplement de ne pas entendre ce que l'on ne veut pas entendre. Mais il faut alors reconnaître que, comme le soulignait Marc Bloch, il y a un scepticisme de principe face à toute rumeur qui est une forme de crédulité (*Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre*, 1921⁴⁰). Car, plus que naïf, il faudrait être tout à fait niais pour croire qu'il n'y a jamais, qu'il n'y a jamais eu et qu'il n'y aura jamais ni complot, ni entente, ni arrangement cachés pesant sur le déroulement d'événements. Tandis que se qui trahit généralement les divagations du « complotisme » n'est pas la volonté de trouver un sens caché aux événements mais la cohérence même qu'il prête aux complots qu'il imagine. En général, en effet, la plupart des explications cachées que l'on trouve aux événements paraissent bien trop rationnelles, complexes, infaillibles et intentionnelles pour être vraies ! Sans doute parce qu'elles visent finalement à introduire, sous la forme d'une intention cachée, un fil directeur face à des événements déroutants. C'est là une caractéristique importante de nombreuses rumeurs : elles débrouillent un chaos apparent, à l'échelle immédiate de ceux qui le vivent. Les rumeurs ont un rôle de rationalisation et de clarification certain. De sorte qu'imaginer un complot – donné explicitement pour imaginaire – entre les acteurs du capitalisme international peut par exemple être une commodité littéraire pour présenter les complexes rouages de la mondialisation⁴¹. De sorte qu'on peut finalement reprocher à l'attitude devenue courante qui se bouche les oreilles – non sans un certain snobisme - face à tout ce qui ressemble à une rumeur, de ramener celle-ci à un discours forcément fallacieux et bas, quasiment honteux – en quoi l'on retrouve la vieille opposition entre mythe et raison. On fait en l'occurrence des rumeurs une sorte de pseudo-savoir inférieur car non vérifié et dénué de toute procédure valide de vérification et de reproduction.

Dans une expérience célèbre, on présente à un sujet pendant 20 mn la photo d'une scène de la vie quotidienne. Il doit ensuite raconter ce qu'il a vu à un second sujet, qui le racontera à un troisième,

³⁹ in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

⁴⁰ Paris, Allia, 1999.

etc. Au cours de ce processus, on assiste à un triple phénomène de réduction (la majeure partie des détails sont omis), d'accentuation (certains détails sont accentués et exagérés : 10 devient 100, etc.), d'assimilation enfin (tous les détails se fondent dans un unique récit bien construit)⁴². Ces résultats, néanmoins, peuvent être contestés : d'autres expériences similaires témoignent d'une surprenante fidélité au message initial. De plus, l'assimilation : rumeur = perte d'information ne paraît guère conforme à la réalité. Loin de l'appauvrir, sa diffusion enrichit la rumeur. Il semble que plus paraît important le scepticisme de ceux auxquels la rumeur est rapportée, plus celle-ci est renforcée de détails – qui peuvent alors, comme le montre l'expérience, être considérablement déformés.

*

La rumeur ne s'oppose pas à la connaissance. Elle n'est pas non plus assimilable simplement à une croyance.

On ne peut guère opposer, en termes de contenu, la rumeur à la connaissance – il y a des rumeurs parfaitement fondées ! Toutefois, si l'on trouve difficilement à marquer une rupture nette entre rumeur et connaissance, les deux ne se confondent pas. *La rumeur est un savoir strictement limité aux nécessités de son usage de communication sociale et qui ne cherche pas à s'investir au-delà.* Colporter un ragot est un acte de sociabilité qui peut être en soi plaisant, même si l'on sait qu'il s'agit seulement d'un ragot. Cela ne demande pas qu'on le vérifie. Toute une presse "people", de même, colporte des rumeurs au sujet des célébrités – rumeurs d'ailleurs souvent créées par les célébrités elles-mêmes – et les donne alors exactement pour telles, c'est-à-dire pour des informations amusantes, dont le contenu ne demande guère plus d'investigation. En quoi, il paraît vain de se demander pourquoi telle ou telle rumeur est crue car beaucoup de rumeurs, sans doute, ne sont pas proprement crues. Ce qui ne gêne d'ailleurs en rien leur diffusion. Une rumeur est reçue plutôt que crue et ceci en fonction de sa *valeur* propre, qui tient à l'intérêt qu'on peut prendre à la colporter – non forcément d'ailleurs avec de mauvaises intentions mais, au contraire, pour que les autres soient au courant⁴³. Il n'y a pas de rumeur sans doute sans l'excitation liée à la découverte d'un secret et au profit social qu'on peut tirer à le diffuser. En ce dernier sens, une rumeur est un marqueur d'opinion et donc un élément de reconnaissance sociale. Qu'importe que ceux à qui on la rapporte croient ou ne croient pas vraiment telle rumeur. La manière dont ils sont disposés à l'écouter ou non est bien plus déterminante.

Une rumeur n'est ainsi rien d'autre qu'un acte de parole, une performance sociale. Qu'elle soit ou non fondée importe peu. Parce qu'elle sollicite surtout une connivence, une rumeur ne représente pas un échange d'information mais est l'expression rapide d'une réalité et même d'une vérité qu'on ne saurait exprimer autrement de manière aussi forte et avec tant d'à-propos mais que l'on tient à

⁴¹ Voir S. George *Le rapport Lugano*, Paris, Fayard, 2000.

⁴² Voir G. W. Allport & L. Portman *The philosophy of rumor*, New York, H. Holt, 1947.

⁴³ Voir particulièrement J-N. Kapferer *Rumeurs*, Paris, Seuil, 1987. Ouvrage auquel nous empruntons la plupart des exemples ci-après.

partager. Dans les années 50, aux USA, on vit ainsi apparaître cette petite parabole : le Notre Père compte 66 mots, les Dix commandements 297 mots, le célèbre discours d'Abraham Lincoln 366 mots et une récente Directive pour fixer le prix du chou : 26 611 mots. Un bel exemple de l'inefficacité administrative, n'est-ce pas ? En fait, une telle directive n'a jamais existé. Qu'importe, on lui donnera d'autres exemples au besoin, tant la réalité que l'on veut dénoncer (l'inefficacité administrative) est ainsi désignée de manière frappante et plaisante. Dans le même ordre d'idée, pour illustrer le juridisme de la société américaine, on aura sans doute entendu l'exemple de cette ménagère poursuivant la société ayant fabriqué le four micro-ondes qu'elle venait d'acheter et sur lequel il n'était pas indiqué qu'elle ne devait pas y mettre son chat pour le sécher après une averse... Une telle histoire a-t-elle jamais eu lieu ? Ce n'est vraiment pas la question !

Le contenu d'une rumeur n'est pas objectif. Il veut être expressif. C'est pourquoi, alors même qu'elle semble très peu fondée, une rumeur ne perd pas sa valeur. Elle peut même être colportée pour ce qu'elle exprime, alors même que son contenu paraît plus que douteux. On trouve, selon la rumeur, des rats dans les restaurants chinois en France et aux USA mais on les rencontre dans les restaurants yougoslaves en Allemagne et dans les restaurants grecs au Danemark. Il semble donc vain de chercher le noyau de vérité des rumeurs, de parier qu'il n'y a pas de fumée sans feu. Certes, nous l'avons souligné, certaines rumeurs peuvent être parfaitement fondées. Mais même alors, ce n'est pas la valeur de vérité de leur contenu qui les détermine comme rumeurs et assure leur propagation. La formation de rumeurs est un moyen par lequel une communauté peut donner une certaine intelligence commune à une situation dans laquelle elle est engagée - particulièrement dans une situation tragique comme dans le roman de Jurek Becker *Jakob le menteur* (1969⁴⁴). En France, au XIX^e siècle, a-t-on montré, l'intégration des collectivités rurales à la culture nationale s'est notamment faite à travers différentes rumeurs⁴⁵. C'est également sous cet angle que Marc Bloch analyse la formation des rumeurs concernant la cruauté des populations belges et l'existence en son sein de francs-tireurs, dans l'armée allemande au cours de la première guerre mondiale. Seulement, s'il faut admettre qu'une rumeur ne se diffuse que si elle trouve dans une société donnée un bouillon de culture favorable, il faut aussi bien reconnaître que les rumeurs mobilisent des ressorts bien particuliers. Des motifs imaginaires assez pauvres, notamment, ressassés depuis des siècles, comme le note Marc Bloch. Des histoires d'auto-stoppeurs fantômes (moine, femme en blanc, etc.) sont ainsi régulièrement reprises dans nos sociétés et succèdent à des histoires comparables concernant les voyageurs de fiacres aux siècles précédents.

Quoi qu'il en soit, les rumeurs contribuent à rendre le réel intelligible mais sous un mode imaginaire et en faisant justement l'économie de l'épreuve du réel⁴⁶. C'est qu'une rumeur doit plaire. Elle doit être facile. En regard, une explication plus simple, plus raisonnable, ne pourra que

⁴⁴ trad. fr. Paris, 1997.

⁴⁵ Voir F. Ploux *De bouche à oreille. Naissance et propagation des rumeurs dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Aubier, 2003.

⁴⁶ Voir F. Reumaux (dir) *Les oies du Capitole ou les raisons de la rumeur*, Paris, CNRS Ed., 1999. Du même auteur, voir *Toute la ville en parle. Esquisse d'une théorie des rumeurs*, Paris, L'Harmattan, 1994.

décevoir. Dans une rumeur, il y a tout le plaisir d'être affranchi un moment du principe de réalité. Dans plusieurs départements du centre de la France, une rumeur prit qui affirmait que des groupes écologistes procédaient la nuit à des lâchers de vipères par avion dans la campagne. Selon les cas, la rumeur expliquait que c'était pour détruire les rats ou alimenter les rapaces. En quoi, la mauvaise connaissance de la nature des écologistes était soulignée puisque, pour de tels objectifs, des couleuvres auraient bien mieux convenu. Dans ce cas de figure, la rumeur exprimait et tentait de justifier de façon saisissante la défiance qu'inspiraient les écologistes. Mais, pour être saisissante, la rumeur demandait une forte crédulité pour être reçue. Ses conditions de développement exigeaient en effet : 1) que personne ne se demande trop pourquoi les écologistes auraient eu recours à d'onéreux et peu discrets lâchers en avion, quand des camions auraient bien suffi et 2) qu'on n'envisage pas qu'un serpent puisse être tué jeté du ciel.

*

Le caractère illusoire d'un savoir des rumeurs.

Ce caractère ludique des rumeurs, propre à secouer l'imagination, fait qu'il paraît bien imprudent de vouloir en décoder le sens caché, inconscient. A partir d'une rumeur de "traite des blanches" organisée par certains magasins de vêtements dans la ville d'Orléans, Edgar Morin croit mettre au jour un antisémitisme archaïque (beaucoup de ces magasins avaient des propriétaires juifs), produit de déterminations inconscientes, dont la rumeur n'aurait été que l'expression sublimée. Les rumeurs nous inviteraient ainsi à explorer les sous-sols de notre modernité (*La rumeur d'Orléans*, 1969⁴⁷). Mais peut-être prend-on alors un peu vite la récurrence de certains motifs imaginaires – que l'antisémitisme a pu séculairement mobiliser – pour l'expression d'une ferme conviction, alors que ces motifs peuvent tout simplement plaire en eux-mêmes, c'est-à-dire secouer l'imagination. Ainsi, sans en être le mobile inconscient et profond, l'antisémitisme a pu accompagner et même faciliter la réception de rumeurs dont le contenu, de lui-même, pouvait susciter suffisamment de fantasmes.

Juste avant la Seconde guerre mondiale, l'histoire fut plusieurs fois rapportée d'un mystérieux personnage arrêtant une voiture au bord d'une route, annonçant à ses passagers la mort d'Hitler et en donnant pour preuve la mort prochaine de quelqu'un devant monter dans la même voiture. La rumeur prit en France, en Grande-Bretagne, aux USA et en Afrique du Sud, ainsi qu'en Allemagne même, où elle ne concernait pas Hitler mais un dirigeant du camp allié. Dira-t-on qu'une telle rumeur témoignait du souhait de voir Hitler disparaître, évitant ainsi une guerre annoncée ? En fait, rien n'y oblige. Intrigante et frappante, mobilisant le thème archaïque d'un sacrifice humain achetant la mort d'un ennemi, une telle rumeur avait largement de quoi faire carrière sans qu'on y croie vraiment. De fait, on peut imaginer que beaucoup de ceux qui la propagèrent n'étaient pas fermement convaincus de son authenticité.

⁴⁷ Paris, Seuil, 1969.

On ne peut confondre rumeur et croyance et sans doute faudrait-il ainsi renoncer à ce qu'un auteur nomme la "rumorancie", cette volonté de trouver un sous-jacent aux rumeurs pour en rendre compte et les expliquer⁴⁸. La tentation d'en faire comme autant de symptômes d'un état de conviction de la société ou de révélateurs des contradictions sociales⁴⁹ ; ce qui « marche à tous les coups » et peut représenter une solution de facilité. Mais sans doute est-il assez vain d'attendre un tel renoncement aussi bien. Interpréter les rumeurs, leur trouver un sens, est aussi plaisant que les propager ! En plus, cela donne l'impression, du point de vue d'une intellectualité supérieure, de ne pas en être dupe et de se situer nettement au-dessus de tous ceux qui y croient.

*

Événement et rumeur.

En fait, toute interprétation d'un événement est à même de verser dans l'élaboration mythique dès lors qu'elle envisage a priori cet événement comme forcément révélateur de quelque chose ; comme un point de fixation, de crispation, de certaines forces qui agitent sourdement les individus. Dans la Révolution française, on peut voir ainsi une série d'événements qui ont traduit le désir du peuple d'en finir avec la monarchie ou un enchaînement d'événements dont la succession n'était pas obligée et qui ont progressivement provoqué l'abandon de la monarchie. Or, dans le premier cas, l'interprétation de l'événement semble dupe d'elle-même. Elle oublie qu'un événement significatif ne peut s'imposer qu'à une mémoire historique simplifiée, issue d'un double processus de focalisation qui découpe l'événement dans la trame de ce qui s'est passé et d'entente générale sur l'interprétation de l'événement.

Un événement n'existe qu'à travers une série de médiations. Il s'atteste par un jeu de répétitions. Ce n'est pas encore là une rumeur, laquelle est finalement marquée par son poids social déterminant : la force d'une rumeur tient en effet précisément à la surprise, sinon à la stupeur qu'elle provoque. Une rumeur ne paraît pas appropriable par le sujet individuel, au sens où il ne l'aurait pas inventée de lui-même. Soit elle lui paraît alors difficile à admettre (ainsi des rumeurs affirmant de vedettes féminines qu'elles sont en fait des hommes) et c'est là paradoxalement comme une marque d'authenticité de la rumeur (une sorte d'effet : « c'est trop énorme pour ne pas être vrai »), dès lors qu'elle lui sera répétée de différentes manières, par différentes personnes. Soit elle confirme ce qu'au fond il savait déjà mais qu'il ne serait quand même pas allé jusqu'à croire. Dans les deux cas, la rumeur tire sa force de venir du dehors.

Face à la rumeur, dès lors, on ne demandera pas tant d'explications que des précisions, pour combler un manque de représentation. Et c'est ainsi que les rumeurs grossissent, se diversifient et s'illustrent⁵⁰. La presse de l'époque de l'attentat de Damiens contre Louis XV (5 janvier 1757), a-t-

⁴⁸ Voir P. Froissart *La rumeur : histoire et fantasmes*, Paris, Belin, 2002.

⁴⁹ Voir par exemple J. Bonhomme & J. Bondaz *L'offrande de la mort : une rumeur au Sénégal*, Paris, CNRS Ed., 2017.

⁵⁰ Sur le rôle des images dans la circulation des rumeurs, voir J. Favret-Saada *Comment produire une crise mondiale avec douze petits dessins*, Paris, Fayard, 2015.

on ainsi noté, n'a guère fourni de l'événement de reconstitution explicative. Pour en rendre compte, elle a multiplié en revanche circonstances et anecdotes. Et les estampes ont rendu l'événement sous une forme directement symbolique⁵¹. Sans doute, la presse n'agit-elle pas très différemment de nos jours. Car l'attentat de Damiens ne faisait qu'annoncer le traitement des faits divers, auquel la presse, en France, se consacra régulièrement à partir de 1870 (et l'affaire Troppmann, qui frappa les imaginations), à grand renfort d'illustrations et dans un souci de moralisation des masses. La presse ainsi forme des rumeurs, que rien ne permet dès lors de croire forcément issues de quelque inconscient populaire. Au fil des journaux télévisés, nous l'avons souligné, les médias délivrent de plus en plus des informations sous forme de rumeurs, c'est-à-dire presque sans explication ni mise en perspective mais dans l'urgence. C'est qu'encore une fois il s'agit de retenir l'attention, de plaire.

Une rumeur est une information qui ne livre pas les clés de sa propre compréhension, précisément en ce qu'elle se refuse à adopter la forme d'une narration permettant, du point de vue d'un sujet, de reconstituer, d'analyser ce qui s'est passé. Et la rumeur est d'autant plus souveraine à cet égard qu'elle ne demande pas à être crue. Seulement à impressionner ou à amuser et ainsi à être répétée. Dès lors, on souligne que face à une rumeur, un discours de dénégation, visant simplement à rétablir la vérité est généralement inefficace, quand il ne contribue pas indirectement, a contrario, à nourrir la rumeur. On suggère plutôt, pour éteindre la rumeur et empêcher sa coagulation sociale, de culpabiliser sa propagation, en montrant qu'elle sert des intérêts détestables – nous l'avons vu avec la dénonciation du complotisme et nous en avons marqué les limites. On peut contester une rumeur. Non pas d'une manière argumentée cependant, mais, selon sa propre logique, de manière frappante et plaisante.

La vérité d'un mythe réside finalement dans l'intérêt qu'on lui porte. "Tandis que la nature des signes est de ne présenter d'intérêt que par leur signification, toute la valeur des mythes réside dans leur sens propre. Ils sont le réel comme significatif ou la signification comme réelle. Leur vérité est de l'ordre non de la représentation mais de la réalité vécue, comme une suite d'événements qui ont réellement eu lieu, même s'ils n'ont existé que dans l'histoire de la conscience", écrit Jean Pépin (*Mythe et allégorie*, 1976⁵²).

*

Une stratégie de conviction.

⁵¹ Voir particulièrement P. Retat (dir) *L'attentat de Damiens. Discours sur l'événement au XVIII^e siècle*, Presses Universitaires de Lyon, 1979.

⁵² Paris, Etudes augustiniennes, 1976.

Il y a mythe dès lors qu'on sollicite directement la compréhension d'un auditeur de manière immédiate, c'est-à-dire sans chercher à la guider mais en supposant qu'il saisira sans difficulté ce qu'on tente de lui signifier. *Il y a mythe dès lors qu'on tente de capter l'attention en mettant en forme une information.* Sous ce jour, le mythe déborde largement la seule forme du récit. Le mythe est partout et particulièrement, de nos jours, dans les méthodes de marketing et de communication - dans tout ce qui repose sur une stratégie de conviction et de séduction. Même s'il prend la forme d'une explication, celle-ci devra être suffisamment simple et évidente pour que l'adhésion de l'auditeur ne puisse être suspendue - ainsi de la présentation courte et simpliste des actualités dans un journal télévisé par exemple. L'enjeu est alors que l'auditeur ne demande pas plus de compréhension. L'art du mythe est de créer et de combler du même mouvement une attente de sens. Depuis plusieurs décennies, ainsi, les médias se détournent de l'explication au profit de la narration. L'information est scénarisée selon une logique dramatique (moments de tension, espaces de respiration, ...) et à la fin la voix off donne la morale de l'histoire. Cette manière de privilégier la forme narrative semble être apparue d'abord dans le registre de la communication politique ; avec un Richard Nixon notamment, soucieux d'en appeler à la "majorité silencieuse", en contournant une presse qui lui demeurait largement hostile⁵³.

La politique de marque des entreprises s'inscrit tout à fait dans cette démarche, qui conçoit que la fonction d'une marque n'est pas de décrire un produit mais de le distinguer en lui conférant une valeur immatérielle, impalpable, jusqu'à viser à vendre essentiellement "les mythes et archétypes" que les marques symbolisent (ainsi parlent les experts du marketing...). Ainsi, s'il faut qu'une marque se propulse dans le domaine de l'imaginaire, comme écrit un auteur, mieux vaut un nom "décalé" ou sans signification, comme une image vide qui demande à l'imagination de la préciser, qu'un terme trop évidemment connoté⁵⁴.

Dès lors, le mythe renvoie à une logique de l'argumentation commune, aux principes discursifs qui permettent couramment de provoquer l'adhésion d'un auditoire, notamment à travers la mobilisation de "lieux communs", comme Aristote nommait les principes pouvant servir à convaincre dans toutes les sciences (*Topiques*⁵⁵). Il y a ainsi des lieux de la quantité, qui jouent de l'évidence qu'une chose vaut mieux qu'une autre pour des raisons quantitatives (meilleur rendement, choix du plus grand nombre de personnes, etc.) et des lieux de la qualité,

⁵³ Voir C. Salmon *Storytelling*, Paris, La Découverte, 2007.

⁵⁴ Voir J-N. Kapferer *Ce qui va changer les marques*, Paris, Ed. d'Organisation, 2002.

⁵⁵ trad. fr. Paris, Vrin, 1974.

qui valorisent le rare, l'unique et contestent la vertu du nombre⁵⁶. Les mythes useront d'autant plus de ces lieux communs qu'ils se forment dans un entrelacement, définissant entre eux tout un système d'oppositions et de correspondances : c'est un lieu commun que d'insister sur la supériorité du durable ; un lieu commun romantique lui répond, qui loue les fragiles vertus de l'éphémère. Il y a des mythes, de même, qui se présentent comme des démystifications – un auteur en donne pour exemple l'érotisation croissante de nos sociétés qui prend prétexte de la libéralisation des mœurs⁵⁷.

Selon un autre auteur, si le SIDA a très vite pris le caractère d'une épidémie générale menaçant également chacun et tout le monde – au point de ne plus pouvoir admettre que certaines populations y soient plus exposées que d'autres, ainsi en France dans les pratiques de transfusions sanguines (voir 3. 3. 34.) - cela tint sans doute à de nombreuses raisons. Mais c'est surtout que cette maladie a tout de suite été vue comme sonnant le glas de la libération sexuelle des années 60-70, selon l'auteur. Le SIDA a marqué symboliquement la fin d'une fête, celle d'une sexualité libre et débridée – une fête à laquelle, néanmoins, seuls nos phantasmes nous avaient conviés. Peu de monde, sans doute, avait une vie sexuelle intense et sans barrières mais cela pouvait pourtant passer pour être la règle, générant ainsi chez beaucoup une insatisfaction angoissée qui accueillit avec intérêt l'annonce que la fête était terminée. En apparaissant, le SIDA a mis bas un mythe, de sorte qu'il faut demander, estime l'auteur, si sa perception même n'a pas été rapidement empreinte d'éléments tout aussi mythiques⁵⁸.

Cet entrelacement des mythes rend d'autant plus difficile d'échapper à leur magie.

*

1. 12. 7.

La magie du mythe.

Le mythe est une parole dont le sens paraît si fort qu'il n'a pas à être clairement formulé. Il tourne court à toute discussion. "Il est senti et vécu avant d'être intelligé et formulé"⁵⁹. Telle est sa "magie", c'est-à-dire tout à la fois l'étonnement qu'il provoque et le besoin d'interprétation qu'il ne peut manquer de susciter et qui ne consistera pas à l'expliquer mais à lui trouver quelques résonances. A la limite, le mythe se réduit sans mal à une pure tautologie, note R. Barthes, un degré zéro, un simple frémissement de sens : a est a ; "Paris, c'est Paris !" ; "un ordre est un ordre". Mais toujours, le mythe est auréolé de force et de mystère : il est gros de sens à naître et à prolonger.

⁵⁶ Voir C. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Ed. de l'Université, 1988.

⁵⁷ Voir M. de Certeau *La culture au pluriel*, Paris, 10/18, 1974, chap. II.

⁵⁸ Voir M. Fumento *Le mythe du SIDA hétérosexuel*, 1990, trad. fr. Paris, A. Michel, 1990.

⁵⁹ Voir M. Leenhardt *op. cit.*, p. 247 et sq.

Pourtant, le mythe ne cache rien. On ne trouve guère en lui de latence de sens par rapport à la forme, note Barthes contre toute tentation d'interprétation allégorique. C'est que le mythe sait à peine ce qu'il veut dire. Il n'est pas réfléchi. En lui, la forme est toujours là pour distancer le sens : on "comprend" un mythe mais on a du mal à dire exactement ce qu'il signifie. "C'est ce jeu de cache-cache entre le sens et la forme qui définit le mythe". D'où l'apparente richesse de sens que l'on est tenté de lui prêter.

Le mythe, ainsi, se complaît dans des images simples et même assez pauvres (caricature, symboles), faciles à utiliser et ne suscitant pas d'interférence avec d'autres images. Il a besoin de signes forts. L'ensemble des travaux d'Einstein est réduit à un "cliché" : l'équation du monde ; la figure du savant génial ; le cerveau d'Einstein.

Le strip-tease comme mythe.

Pour illustrer la constitution de telles images, Barthes prend le cas du strip-tease : la danseuse doit s'y montrer comme un bel objet total et surtout "inutile" (sinon, on glisse dans la pornographie). Il est donc important qu'elle se tortille et prenne toutes sortes de poses. L'ondulation conjure la peur de l'immobilité : le corps, sinon, serait livré tel qu'en lui-même. Le strip-tease se laisse donc lire comme une reconstruction mythique du sexe : il aboutit à un code, un rite. Il détourne la réalité, la cache, pour créer des images nouvelles, non pas significatives (quel sens auraient-elles ?) mais *suggestives*.

Une image simple, n'est cependant pas une image claire. Au contraire, dans la mesure où l'interprétation, la formulation du sens d'un mythe reste comme en retard par rapport à l'image, le mythe conserve inévitablement un aspect mystérieux, note Barthes. C'est aussi pourquoi le mythe se prête indéfiniment à l'allégorie. Le fond y est dans la forme, laquelle peut d'autant mieux se prêter à toutes sortes d'interprétations qu'elle n'est pas asservie d'emblée à un sens précis. *A contrario*, dès lors qu'un mythe paraît arbitraire, dès lors que son sens saute aux yeux et étouffe l'image, le mythe est usé. Un proverbe, un adage, ainsi, ne sont pas ou ne sont plus des mythes, bien que la distinction entre eux puisse parfois être difficile.

Ce qui trahit le mythe, c'est sa mise en scène. La puissance de renouvellement de la créativité mythique est assez restreinte fait-on remarquer : le thème du sauveur, du chef providentiel, par exemple, apparaît toujours mythiquement associé à des symboles de

purification, des images de lumière, de verticalité (le glaive, le sceptre, l'arbre)⁶⁰. De même, la dialectique des contraires, l'équivocité des symboles, semblent constituer une spécificité dans la construction des mythes : le serpent est à la fois objet de dégoût, promesse de fécondité et instrument de séduction, etc.

*

Mythe et mystification.

Le mythe est un objet signifiant. Il réduit le fond à la forme. Il y a là un danger de *mystification* que Barthes ne cesse de dénoncer tout au long de son livre. Car dans la mesure même où il n'énonce jamais clairement une signification mais la met en scène, la laissant comme à découvrir, ou plutôt à formuler, le mythe paraît être une parole innocente. Puisque le sens n'est pas mis en évidence en lui-même, l'intention de signification peut y être manifeste sans y être devinable. Le mythe se pare d'évidence. Il éclaire le monde d'une clarté heureuse. Il semble seulement étaler et rapporter des choses qui existent en soi. Le principe du mythe, ainsi, est de tout transformer en nature, tant il paraît seulement rendre l'ordre des choses. Le danger, dès lors, est que le mythe soit cru comme s'il dévoilait une réalité, alors qu'il ne fait que lui prêter un sens particulier ; alors qu'il l'interprète. Le danger du mythe est d'amener à confondre la réalité et l'apparence, de voiler la réalité sous une apparence ou plutôt de détourner de l'effort de sonder ce qui est réel pour se fier à une apparence qui en est immédiatement donnée sous la forme d'une image forte ou d'une formule suggestive. Le danger est alors proprement d'oublier la part de travail incluse dans les images et les mots, pour les recevoir immédiatement, comme s'ils étaient les choses mêmes.

C'est ainsi que la pensée "conservatrice et bourgeoise", note Barthes, a pour principal alibi de présenter à travers ses mythes comme naturelles, comme de pseudo-évidences, des choses qui sont le produit de l'histoire et dont elle occulte ainsi l'origine, la réalité : la division de la société en classes inégales, par exemple, dont on dira qu'elle fait partie de l'ordre des choses, ayant toujours existé, etc.

C'est là également l'un des principaux biais faussant la valeur des témoignages. Dans le cadre d'un reportage, par exemple, donner la parole aux acteurs directement concernés par un conflit, un événement, passe pour un gage d'authenticité, de vécu. On oublie alors que l'intérêt de ces acteurs est, le plus souvent, de donner comme réelle leur propre vision de l'événement. En l'occurrence, les témoignages risquent ainsi plus de brouiller

⁶⁰ Voir R. Girardet *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Points Seuil, 1986.

l'information que de l'éclairer. Et il y a mythe dans cette valeur d'authenticité dont on crédite a priori leur témoignage et sur laquelle se construit le reportage.

Barthes affirme finalement que rechercher une réconciliation des hommes avec la réalité ne peut revenir qu'à souligner la densité, l'épaisseur du réel face aux images mythologiques. Mais il se refuse cependant à céder à "l'utopie d'une société sans mythes" et recherche donc un contre-exemple du mythe qui puisse en prendre la place sans en reconduire les travers.

En ceci, il ne parvient malheureusement guère qu'à répéter quelques convictions d'époque : "la révolution exclut le mythe" ; "le mythe prolétarien ne saurait mentir", etc. Barthes n'a pas poussé son analyse des mythologies contemporaines jusqu'aux idées que ressassait l'intelligentsia parisienne de son temps !

A quelque distance de là, la question de la démythologisation du discours chrétien s'était déjà posée en des termes semblables.

Démythologisation et mythologisation

Bultmann.

Dans un essai qui fit couler beaucoup d'encre, le théologien Rudolf Bultmann fit ce constat que le message chrétien nous est donné dans un cadre cosmologique que nous ne pouvons plus considérer que comme mythique (*Neues Testament und Mythologie, Nouveau Testament et mythologie*, 1941⁶¹). Pour exprimer le caractère divin de l'événement historique de Jésus, en effet, les écrivains du Nouveau Testament ont employé un langage rempli de concepts d'incarnation et d'interventions miraculeuses ; concepts naturels pour eux mais qui ne représentent plus pour nous qu'une conception périmée du cosmos.

En son temps, le merveilleux néotestamentaire, les miracles ne choquaient pas la connaissance objective. Ils ne peuvent en revanche que rebuter l'homme moderne, souligne Bultmann, jusqu'à rendre l'Évangile *incroyable*. Bultmann propose en conséquence une démythologisation du message chrétien ; toute conception d'un ordre surnaturel envahissant le monde naturel devant à cet égard être rejetée. Car il n'y a rien de spécifiquement chrétien, selon Bultmann, dans la façon dont le Nouveau Testament présente la vie du Christ comme un événement surnaturel ; c'est-à-dire comme l'incarnation d'un Être céleste qui, venant de l'au-delà, entre sur la scène terrestre par une naissance miraculeuse, accomplit des merveilles comme pour indiquer son origine et, après une résurrection également miraculeuse, retourne par ascension à la sphère céleste d'où il venait. Tout ce langage correspond à la cosmologie d'un âge préscientifique. Et ces formes mythiques, aujourd'hui mortes, recouvrent désormais le message chrétien jusqu'à le dénaturer. Ce dont la

⁶¹ Hamburg, H. Reich, 1951. Cet essai ne fut vraiment connu que quelques années après la guerre.

religion a désormais besoin, écrit Bultmann, c'est d'une *transposition* de l'idée de Dieu (*En a-t-on fini avec la foi en Dieu ?*, 1963⁶²).

Démythifier, selon Bultmann, signifie *réinterpréter* ; pour faire aboutir l'intention qui animait les mythes et qui est de parler de l'existence de l'homme et de son sens en regard d'une puissance transcendante. "Par démythologisation, j'entend un procédé herméneutique qui interroge les énoncés ou les textes mythologiques sur leur sens réel", écrit Bultmann (*A propos du problème de la démythologisation*, 1963). Il est donc entendu que le mythe transmet une vérité mais de manière inadéquate. Les mythes chrétiens objectivent de façon naïve l'au-delà. Contre leur intention véritable, ils représentent le Transcendant comme une réalité éloignée dans l'espace, dont la puissance n'est qu'une intensification quantitative du pouvoir humain. En regard, la démythologisation que prône Bultmann voudrait mettre en valeur l'intention véritable du mythe. Il s'agirait donc de sauver le mythe en retenant ce qu'il dit et donc d'en faire une allégorie. De garder ce qu'il veut dire en rejetant la manière dont il le dit⁶³.

*

Critiques et prolongements.

Toute la démarche de Bultmann repose sur ce constat que le discours chrétien est indûment "cosmologique", c'est-à-dire qu'il présente Dieu comme un être tout-puissant *extérieure* à nous. Cependant, tandis que l'on parle mythologiquement de Dieu du point de vue d'un spectateur, dit Bultmann, le message chrétien ne peut avoir de sens qu'en regard de notre propre existence. La résurrection du Christ, ainsi, est présentée comme un prodige au lieu d'être référée au sens qu'elle peut prendre pour nous. En fait, parler "au sujet de Dieu" n'a aucun sens et celui qui croit à l'existence de Dieu comme à celle d'un être distinct peut être sûr qu'il n'a rien saisi de la réalité de Dieu, affirme Bultmann. Parler de Dieu, c'est en fait parler de soi ; c'est parler pour soi.

Beaucoup, d'un point de vue religieux, refuseront néanmoins d'aller aussi loin. On reprochera à Bultmann d'ignorer le pouvoir révélateur propre du mythe pour tout ce qui demeure réfractaire au concept. Le mythe, dira-t-on, donne à penser au-delà de ce que peuvent les concepts et seules ses images nous réservent un accès à la transcendance qui se dérobe à la connaissance rationnelle⁶⁴. Le langage du mythe est une nécessité inéluctable de la pensée religieuse authentique, dira-t-on encore, sauf à risquer de s'abîmer dans la pure subjectivité en transformant le message chrétien en autant d'allégories auxquelles chacun est libre de trouver le sens qu'il lui plaît⁶⁵. Quelque incroyable il puisse paraître, en d'autres termes, le message chrétien n'en doit pas moins être respecté, sinon qui décidera de son interprétation ? La religion ne serait plus qu'humaine alors et c'est alors qu'elle risquerait de verser proprement dans le mythe (sur ce thème, voir 1. 14. 17.).

⁶² *Foi et compréhension*, trad. fr. en 2 volumes Paris, Seuil, 1969.

⁶³ Voir A. Malet *Bultmann et la mort de Dieu*, Paris, Seghers, 1968.

⁶⁴ Voir R. Marlé *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, Aubier, 1967.

⁶⁵ Voir L. Malevez *Le message chrétien et le mythe*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954.

Ce sont là les reproches constants – et fondés sans doute – que l'on peut formuler à l'encontre de toute lecture allégorique des mythes. Et l'on retrouve chez Bultmann la crainte classique face aux mythes : qu'ils soient crus parce que merveilleux ou rejetés parce qu'incroyables et que, dans les deux cas, ils détournent de saisir la vérité qu'ils recèlent. A une époque où la religion ne s'impose plus d'elle-même et peut être rejetée par beaucoup, cette crainte est certainement justifiée et l'enjeu qu'elle recouvre est considérable. Car, si l'on suit Bultmann, c'est l'idée même du « divin » qui relève d'une pensée mythique. Ce qui revient à demander si voir en Jésus plus qu'un homme ne conduit pas à en faire une idole extérieure à nous et à nous interdire l'accès à sa parole. Déifier Jésus, souligne le critique musulman Kamel Hussein, c'est croire que l'on peut succéder au Christ, vivre temporellement après lui, alors qu'il apporte la conscience et que son dernier jour doit ainsi se renouveler dans la vie de chacun (*La Cité inique*, 1973⁶⁶). A notre époque, invite à se demander Bultmann, l'image d'un Dieu tout-puissant, extérieur au monde, n'est-elle pas devenue le principal obstacle à la réception du message chrétien ? En ce sens, l'évêque anglican John Robinson voudra parler de Dieu sans Dieu.

John Robinson. Dieu sans Dieu.

La Bible, pose d'emblée John Robinson, ne nous présente plus qu'un Dieu *que nous avons abandonné depuis longtemps* (*Dieu sans Dieu*, 1963⁶⁷). De fait, l'image d'un Dieu planant comme "au-dessus du monde" ne nous aide pas à croire en l'Évangile mais rend au contraire cette croyance plus difficile. Car Dieu est ainsi pensé comme un être dont l'existence séparée du monde devrait d'abord être démontrée et établie à l'instar de celle de n'importe quel objet, ce qui ne paraît guère possible aux yeux de la science moderne.

Pour rendre sa signification au christianisme, il conviendrait d'abandonner une telle idole, suggère Robinson. Il faudrait apprendre à vivre sans un "Dieu du dehors" ; la question théologique fondamentale consistant non pas à établir l'existence de Dieu comme une entité séparée mais "à cheminer durement vers ce point ultime... le fond de notre être". L'au-delà doit être découvert au centre de la vie, "entre l'homme et l'homme", écrit Robinson ; quitte à "battre en brèche la bigoterie, la bondieuserie et tout ce qui sépare le sanctuaire de la société, et de laisser le décor, la musique et l'architecture prendre le langage du monde qu'il doit transformer" (voir la Querelle du sacré en 1. 9. 7.). Sous cette perspective, d'autres auteurs anglicans rejettent toute idée de miracle⁶⁸ ou, comme Don Cupitt, s'affirment chrétiens « non-réalistes » et délaissant les entités métaphysiques telles que le Christ ou Dieu, rabattent toute foi sur un simple besoin de religion (*Is nothing sacred? The non-realist philosophy of religion*, 2002⁶⁹). Ceci posé, toutefois, le mythe peut rester. Mais *en tant que mythe*. Car il a sa place parfaitement légitime, écrit Robinson. Il est là pour indiquer la signification des événements ; la profondeur divine de l'histoire (p. 91).

⁶⁶ trad. fr. Paris, Sinbad, 1973.

⁶⁷ trad. fr. Paris, Nouvelles éditions latines, 1964.

⁶⁸ Voir M. Wiles *The Remaking of Christian Doctrine*, London, SCM Press, 1974.

⁶⁹ New York, Fordham University Press, 2002.

La question est néanmoins de savoir si, une fois qu'un mythe est reconnu comme tel, il peut encore être efficace comme sens ou bien s'il n'est plus qu'une sorte d'image, une allégorie. Comme les Stoïciens utilisaient à titre d'illustration de leur doctrine les anciens mythes. Toute la philosophie du mythe est dans la réponse que l'on pense devoir apporter à cette question. Pour les uns, les mythes sont porteurs d'une vérité qui peut être isolée d'eux. Avoir recours aux mythes peut ainsi être commode mais mieux vaudrait pouvoir s'en passer. Pour d'autres – dont particulièrement Schelling, nous le verrons ci-après – le mythe est un moment insuffisant en lui-même mais essentiel de toute pensée. Il court en avant de la raison. Le Christ justifie ainsi les paraboles auxquelles il a fréquemment recours pour que ceux qui l'écoutent voient sans voir et entendent sans comprendre (*Luc* 8 9-10). Un mythe est l'énonciation d'une pensée encore presque informulée et difficilement énonçable qui cherche sa vérité. Ainsi, quand Robinson parle de cheminer vers le fond de notre être, ne s'exprime-t-il pas de manière assez largement mythique ? Mais ceci comme malgré lui et dans le cadre d'un discours de démythologisation pour lesquels les mythes semblent relever d'un mode de pensée archaïque. Il est intéressant dès lors de comparer cette attitude avec celle d'un Platon face aux mythes.

*

Les mythes chez Platon.

On trouve chez Platon une véritable démythologisation. Dans sa *République* (entre 385-370 av. JC, 377c-378⁷⁰), Platon s'en prend à Homère et à Hésiode, qu'il accuse de donner une fausse image des dieux et des héros ; lesquels, dans leurs mythes, paraissent être constamment en guerre, complotant et bataillant. Même si cela était vrai, dit Platon, il ne faudrait pas le débiter à des êtres naïfs, dépourvus de jugement. A ceux qui sont incapables de discerner ce qui est symbole de ce qui ne l'est pas, il ne faut tenir que des discours qui flattent la vertu. Ceci posé, Platon développe nombre de mythes dans ses dialogues. Le *Timée* se donne même pour n'être tout entier qu'un mythe (voir 1. 11. 3.).

Les mythes, chez Platon, sont formulés comme autant de vérités probables ou de simples hypothèses. Ils parlent de ce qui est soumis au devenir. Mais sans doute certains d'entre eux expriment-ils sa pensée la plus intime. Car c'est en utilisant ce type de discours que Platon peut notamment parler de l'âme ; réalité intermédiaire qui ne peut être saisie ni par les sens ni par l'intellect⁷¹. Platon accordait ainsi une place nécessaire à la fonction mythique dans le savoir du monde et de l'homme.

Une telle attitude fait évidemment problème car peut-on être tout à fait lucide face aux mythes sans les vider de toute efficacité proprement mythique ? Répondre favorablement à une telle question revient à admettre que les mythes n'ont pas pour première fonction d'être crus mais qu'ils

⁷⁰ *Œuvres complètes*, trad. fr. en 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1950.

⁷¹ Voir V. Brochard *Les mythes dans la philosophie de Platon* in *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954 et L. Brisson *Platon, les mots et les mythes*, Paris, La Découverte, 1994.

peuvent servir la réflexion et sont légitimes comme mode d'expression. *Mutos* et *logos*, affirme Martin Heidegger, disent la même chose et l'un n'abat pas l'autre : le religieux n'est pas détruit par la logique mais uniquement par le fait que son Dieu se retire. Et cet « événement du retirement », qui nous tire du même mouvement avec lui et rend compte du destin tant des mythes que de la pensée, Heidegger le présente sous la forme d'une parole toute mythique (*Qu'appelle-t-on penser ?*, 1954, I⁷²). Recourir aux mythes, ainsi, ne revient pas à forger des fables mais à utiliser pleinement, pour ses ressources propres, un mode d'expression, en empruntant un type de discours et des images faisant immédiatement et communément sens. Au XX^e siècle, en ce sens, certains croiront possible d'utiliser, sous des visées politiques, toute la puissance de mythes, qu'ils penseront pouvoir créer.

*

A l'époque contemporaine, en effet, certains devineront qu'il est possible de mobiliser les opinions à travers des images, des formules, dans la mesure où l'on est à même de se dispenser de les expliciter. On en viendra ainsi à défendre des idées au nom de leur "efficacité", plutôt que de leur vérité⁷³. On dira, comme Georges Sorel, qu'une idée est d'autant plus mobilisatrice qu'elle n'est pas intellectualisée (*Réflexions sur la violence*, 1908⁷⁴). Or c'est une très bonne description du mythe !

Georges Sorel. Le mythe de la grève générale.

Si l'on veut faire agir les masses, suggère Sorel, il ne faut pas leur fournir des raisons de le faire mais des représentations fortes, "motrices". Pour provoquer l'action révolutionnaire, il faut ainsi user d'une image qui en rassemble tous les éléments : l'image d'une bataille justement motivée qui assure le triomphe d'une cause. La grève générale représente une telle image. Elle résume d'ailleurs le socialisme tout entier, juge Sorel. Il faut donc la promouvoir, en évitant soigneusement de l'analyser (ne pas répondre, notamment, aux objections concernant sa faisabilité). Il faut qu'elle devienne l'expression immédiate d'une urgente conviction. Alors, elle sera irréfutable. Pour faire agir, il ne s'agit ainsi pas de convaincre mais seulement d'entraîner. Plus tard, Franz Fanon redira en des termes très semblables que l'opprimé ne peut retrouver son humanité que dans une violence sauvage et irrationnelle – son irrationalité la protégeant de toute récupération (*Les damnés de la Terre*, 1961⁷⁵). De là l'apologie du terrorisme de la Bande à Baader ou des *feddayins* palestiniens chez un Jean Genet, pour célébrer la pureté d'une violence affirmative, vitale et jeune, contre la brutalité d'une répression organisée et rationalisée.

De telles idées eurent un incontestable impact – on rapporte qu'à la mort de Sorel, Lénine et Mussolini proposèrent simultanément d'entretenir sa tombe. A l'aube d'un siècle profondément

⁷² trad. fr. Paris, PUF, 1988.

⁷³ Voir V. Lee *Les mensonges vitaux*, Paris, Alcan, 1921.

⁷⁴ Paris, M. Rivière, 1972.

⁷⁵ Paris, Maspero, 1961.

marqué par les luttes idéologiques, Sorel mettait le doigt sur une faille intime des programmes politiques : leur incapacité à convaincre et à entraîner par la seule force de leurs raisons, aussi évidentes et “scientifiques” (comme dans le cas du marxisme tel qu’il se pensait) puissent-elles sembler. De sorte qu’un nouveau type de propagande parut devoir être défini. Une propagande par le fait, déjà revendiquée par le révolutionnaire italien Carlo Pisacane (1818-1857), arguant que les idées découlent des faits, non le contraire. Une propagande par le mythe qui apparut notamment lors de la Première Guerre mondiale aux Etats-Unis avec la Commission Creel et qui eut pour premières applications, sous des perspectives complètement différentes mais au même moment, le développement de la publicité commerciale et la propagande nazie (voir 4. 2. 20 & 21.).

Peut-on ainsi maîtriser les puissances mythiques ? Non pour énoncer une vérité en tant que telle mais pour amorcer une pensée mobilisant autour d’elle et susceptible de mobiliser les esprits – on retrouve chez Sorel l’idée bergsonienne que l’intelligence paralyse l’action, ainsi que l’idée (que l’on rencontre déjà chez Schelling, nous le verrons ci-après) que dans les mythes la pensée ne sait pas encore ni ce qu’elle vise ni ce qu’elle veut, de sorte que si la raison prend son essor dans les mythes, ceux-ci lui font d’abord peur. Les mythes ainsi ne sont pas faits pour faire comprendre et ils n’ont pas réellement à être crus. Le mythe, avons-nous dit, est avant tout un acte locutoire. Son but est de susciter une parole commune puis une pensée partagée.

Il est un usage délibéré des mythes qui fait moins d’eux des substituts du savoir, qu’un moyen commode pour ne pas s’arrêter de penser alors que la réflexion paraît ne pas pouvoir être positivement fondée. *Se révèle ainsi dans les mythes une envie de savoir qui est aussi bien une envie de dire, malgré tout. Comme si la vérité du monde relevait moins d’une découverte que d’une création.* Les mythes témoignent ainsi de l’autonomie de l’esprit. Et sous ce jour, il paraît assez indifférent que les mythes soient crus ou non.

* *

B) Croit-on aux mythes ?

1. 12. 8.

Les Grecs croyaient-ils à leurs mythes ?

On ne se fie pas à tout ce qu’on croit, remarque l’historien Paul Veyne (*Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, 1983⁷⁶). Les enfants peuvent croire au Père Noël tout en sachant que leurs parents laissent les cadeaux dans la cheminée (vraiment ?). Les Dorzé d’Ethiopie croient que le léopard est un animal chrétien qui respecte les jeûnes de l’Eglise copte. Les pasteurs

⁷⁶ Paris, Seuil, 1983.

n'en sont pas moins soucieux de protéger leur bétail les jours de jeûnes tout autant que les autres jours. Chez les Grecs, sans doute en allait-il de même. Les mythes étaient crus mais pas au sens des réalités quotidiennes. Ils avaient lieu dans un temps, un espace hétérogène où l'on cesse de s'interroger ; où l'imagination vaut seule. Sans doute la mythologie grecque marqua-t-elle ainsi une première déprise par rapport à l'emprise des rituels religieux.

Toutefois, aucun mythe grec ne nous a été transmis avec son contexte culturel. Tout l'aspect vivant et populaire de la religion grecque nous échappe de fait. Il en est d'ailleurs pratiquement de même des traditions mythologiques du Proche-Orient et de l'Inde.

Un Grec, sans doute, aurait été tout aussi stupéfait que nous de rencontrer Athéna. En voulant le juger selon les normes du monde réel, Thucydide et Hérodote ont manqué la nature même du monde mythique, estime P. Veyne. Ils ont fait comme si le mythe relevait du même régime de croyance que l'histoire et ils l'ont donc jugé incroyable – nous l'avons vu, Bultmann a réagi de même. Nous croyons un roman quand nous le lisons, sans être naïfs pour cela ; nous changeons simplement de sphère de vérité. Les régimes de vérité sont multiples, écrit P. Veyne. Différents "programmes de vérité" se supplantent au gré des moments, des circonstances. Cela explique certains comportements contradictoires - tel accomplit volontiers des actes qu'il condamne pourtant au nom de la morale et de la religion - c'est-à-dire inspirés par des croyances opposées, qui ne relèvent pourtant pas vraiment d'une question de sincérité. Simplement, les pensées religieuses, par exemple, n'occupent qu'un espace de temps limité dans la journée d'un croyant.

Le mythe comme performance et euphorie. Une parole jubilatoire.

En fait, les mythes n'ont sans doute tout simplement rien à voir avec la croyance, au sens où le fait qu'ils soient crus ou non importe peu. Le mythe relève d'un acte locutoire, d'une parole ou plus généralement - puisque nous avons dit que le mythe pouvait aussi bien n'être qu'image - d'une *performance* dont la valeur consiste avant tout à être rapportée et à intéresser et qui ne sollicite qu'une croyance momentanée, ludique. *Toute la magie du mythe est dans l'euphorie libre d'une parole qui se soumet immédiatement le monde, en étant capable d'enclorre jusqu'à son origine et sa fin dans son discours.* Le mythe tient à une compréhension qui va sans dire. Le mythe est au sens fort une *affirmation* sur le monde. C'est pourquoi il prend si souvent la forme d'un discours des origines : il refait le monde en une parole jubilatoire.

Importance des mythes pour la pensée religieuse. Le rôle de la poésie.

Les complications des mythes n'ont sans doute pas d'autre source que cette liberté toute ludique de dire le monde, les dieux. Par ses contournements, l'invention passe à ses propres yeux pour une découverte – n'est-ce pas ainsi que l'on peut lire le *Timée* de Platon ? (voir 1. 11. 3.). Elle est fascinée par sa propre inventivité. Les mythes permettent ainsi de s'approprier les gestes des dieux. Et les critiques qui soulignent le caractère anthropomorphique des mythes portent juste : en parlant des dieux, les hommes se sont mis à les remplacer. En Grèce, les mythes ont ainsi sans doute fait reculer les premières divinités ; faisant place nette pour de nouveaux cultes (Mystère d'Eleusis, confréries orphiques, sotériologies néo-pythagoriciennes et néo-platoniciennes) puis pour les grands monothéismes au Dieu lointain.

*

1. 12. 9.

Entre le VIII^o et le IV^o siècle av. JC, la religion grecque présente plusieurs traits caractéristiques que rappelle Jean-Pierre Vernant (*Mythe et religion en Grèce ancienne*, 1990⁷⁷). Toute forme de révélation lui est étrangère. Elle ne connaît ni prophète ni messie. Elle repose seulement sur des traditions et des rites qui ne sont ni uniformes ni strictement fixés. Cette religion n'a, en d'autres termes, aucun caractère dogmatique. Elle se passe d'ailleurs de clergé et d'Eglise. Elle ne possède pas de livre sacré où la vérité aurait été une fois pour toute déposée. Elle n'impose aux fidèles aucun ensemble cohérent de croyances concernant l'au-delà ou la nature intime des dieux. Pour comprendre leurs rites, les Grecs disposaient simplement d'un vaste répertoire de récits, connus de tous depuis l'enfance et dont les variantes étaient assez diverses pour laisser à chacun une large marge d'interprétation.

C'est dans la poésie, ainsi, en revêtant une forme verbale facile à mémoriser, que s'exprimeront et se fixeront les mythes. Cette activité littéraire, qui prolongeait et modifiait une tradition très ancienne de poésie orale, occupa dans la vie sociale et spirituelle de la Grèce une place centrale. A travers les mythes, le monde des dieux fut rendu présent aux hommes et, à mesure que les récits étaient inlassablement reformulés, les dieux prirent une forme de plus en plus familière. Au point qu'un problème inévitable se pose à l'historien des religions : si la

⁷⁷ Paris, Seuil, 1990.

poésie prit en charge l'ensemble des affirmations qu'un Grec se croyait fondé à soutenir sur les êtres divins, faut-il considérer les mythes comme des documents d'ordre religieux ou ne leur accorder qu'une valeur purement littéraire ? Pour Alexandre Krappe, un tel embarras ne saurait reposer que sur l'erreur qui consiste à croire a priori que les mythes relèvent forcément à l'origine d'une sorte de production "collective" (*La genèse des mythes*, 1938⁷⁸).

L'interprétation romantique des mythes voyait volontiers en eux, en effet, l'expression d'une "imagination collective". C'est ainsi qu'au XIX^e siècle, on donnait pour origine à l'épopée chevaleresque du Moyen Age les "cantilènes", c'est-à-dire de brèves chansons nées sous le choc même des événements et transmises de génération en génération jusqu'à ce que des écrivains de profession les recueillent. Voir notamment C-C. Fauriel *Histoire de la Gaule méridionale sous la domination des conquérants germains* (1836⁷⁹) et Gaston Paris *La poésie au Moyen Age* (1895⁸⁰).

Les mythes, affirme Krappe, n'existent et ne se transmettent que si quelques poètes leur donnent une forme. La Pythie des Grecs, comme les Sibylles des Romains formulaient des oracles le plus souvent incompréhensibles, qu'expliquaient des personnages autorisés à leurs côtés. L'artiste, lui, remodelera le récit mythologique : il remplacera le particulier par le général, il établira un ordre logique pour l'intrigue, qu'il simplifiera par ailleurs. Pour la dévotion populaire, en d'autres termes, les dieux ne sont jamais des êtres bien définis, même dans leurs qualités morales (sauf les plus générales, comme la sagesse, la bonté, la puissance), de sorte qu'ils resteraient enveloppés d'un voile épais sans le travail des poètes – sans les mythes.

Et non des prêtres, souligne Krappe. Le clergé s'oppose le plus souvent à l'idolâtrie. Les sociétés où les mythologies se sont le plus richement développés - l'hellénique, la scandinave, la polynésienne - n'ont pratiquement pas connu de clergé professionnel.

Mythes et dogmes.

Les mythes, selon Krappe, sont des productions esthétiques avant d'être des croyances. Le mythe ne représente donc nullement un article de foi. On n'est pas tenu d'y croire comme à un dogme. Ce n'est qu'un essai pour expliquer les phénomènes du monde visible par les mêmes motifs qui déterminent les actions humaines.

⁷⁸ Paris, Payot, 1938.

⁷⁹ Paris, Paulin, 1836.

⁸⁰ 2 volumes, Paris, Hachette, 1895.

Un autre historien de la religiosité grecque, Victor Bérard s'est attaché à ce titre à prévenir la confusion des mythes et des dogmes (*De l'origine des cultes arcadiens*, 1894⁸¹). Les Grecs, selon lui, accordaient certes une grande importance aux rites. Le non respect de ceux-ci aurait été considéré comme une impiété. Mais chacun presque pouvait avoir son explication personnelle de ces rites. Pour une même pratique attestée, il nous est souvent resté cinq ou six légendes. La religion grecque fut avant tout un ensemble de pratiques visant à consacrer les divinités. Dans les sanctuaires grecs, on ne rencontre aucun symbole de la foi, note Bérard. Les Grecs eurent d'abord des rituels, sans avoir de catéchisme. Les mythes n'expliquent donc en rien les croyances. Ils ne sont pas la source mais le produit des rites et des pratiques. On invente des légendes pour rendre compte de telle chose qui nous frappe ou qu'on comprend à peine. Ensuite, on y accordera plus ou moins foi.

Une spécialiste de la religion grecque note en ce sens que la floraison de l'imagerie mythologique correspondit à une dégradation de la conscience religieuse ; tenant pour règle générale que dans les superstitions populaires, l'activité fabulatrice augmente à mesure que la conviction diminue. "On justifie une pratique par un récit à partir du moment où l'esprit est assez libéré pour s'interroger sur elle et s'aviser qu'elle a besoin d'une explication. Dès lors, on peut entrevoir le jour où la pratique elle-même aura disparu tandis qu'on se souviendra encore de l'anecdote" (Marie Delcourt *Légende et Cultes de Héros en Grèce*, 1942, p. 4⁸²).

Le mythe, ainsi, apparaît quand l'effet immédiat et magique des rites n'est plus clairement senti ; quand les rites suscitent un besoin d'explication. Le sentiment religieux d'un peuple, souligne M. Delcourt, se mesure exactement et finement à la qualité des explications qu'il juge nécessaires et suffisantes (p. 12). Et ce besoin, chez les Grecs, amena les mythes à s'intéresser de plus en plus à l'individualité des personnages qu'ils mettaient en scène. Bien des peuples ont raconté le combat victorieux d'un héros contre un dragon, celle d'un jeune homme qui, trouvant la réponse à une énigme, épouse la princesse et devient roi, ou encore s'unit avec sa mère malgré les avertissements d'un oracle. Mais seuls les Grecs firent de ce genre d'événement la trame de l'histoire d'un unique personnage comme Oedipe, déplaçant ainsi l'intérêt du thème mythique à l'homme qui en est le support. A tel point, juge M. Delcourt, qu'on trouve plus de folklore brut dans les contes de Grimm que chez les Grecs.

Victor Bérard défend le projet d'une "mythologie iconologique", selon laquelle il convient de rechercher non pas dans les images - comme si elles n'étaient qu'autant de

⁸¹ Paris, Thorin & Fils, 1894.

symboles - la traduction ou l'expression d'un mythe mais *dans le mythe la traduction de l'impression suscitée par l'image* - puisque le mythe naît de la recherche d'une explication. Dans le mythe, nous l'avons dit, le fond coure après la forme, de sorte que le mythe ne rend pas compte des croyances mais aide au contraire à les formuler, à les préciser. Pour Bérard, pratiquement tout l'Olympe était peuplé de dieux empruntés par les Grecs à d'autres peuples, notamment sémites (les Phéniciens). Les Grecs adoptèrent ainsi des formules absconses sans trop en creuser le sens. Bientôt, il fallu trouver une explication à ces invocations.

Ces idées empruntent à celles de Friedrich Max Müller (voir ci-après).

Ainsi les Grecs, selon Bérard, chassèrent-ils l'inhumain - et le divin - des rites sémitiques. Ce fut la mythologie. Le mythe a simplement donné aux hommes la possibilité de parler des dieux. Avec lui le monde est devenu langage. Les mythes ont permis d'aller au delà des dieux investissant les rituels ; de se servir d'eux pour exprimer des idées générales comme le Bien et le Mal. "La différence entre l'historien et le poète, écrivait Aristote, ne vient pas du fait que l'un s'exprime en vers ou l'autre en prose (on pourrait mettre l'oeuvre d'Hérodote en vers, et elle n'en serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose) ; mais elle vient de ce fait que l'un dit ce qui a eu lieu, l'autre ce à quoi l'on peut s'attendre. Voilà pourquoi la poésie est une chose plus philosophique et plus noble que l'histoire : la poésie dit plutôt le général, l'histoire le particulier" (*Poétique*, 1451b 5-10⁸³).

Il faudrait se demander si les grandes religions monothéistes auraient été possibles sans l'écrit ; c'est-à-dire sans la généralisation, l'abstraction du discours qu'il autorise. Les dieux et les démons existaient. Les mythes, sans doute, ont permis de concevoir Dieu et le Diable. Les mythes n'ont donc pas tant de vérité propre qu'ils n'ont une raison en eux-mêmes, que pourra s'attacher à saisir une science des mythes.

⁸² Paris, PUF, 1942.

⁸³ trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1990.

III - LA SCIENCE DES MYTHES

1. 12. 10.

Le mythe est dans l'euphorie d'une parole à travers laquelle le monde se dit et qui ne rencontre d'autres contraintes que sémantiques et formelles. Le mythe, dès lors, n'est à personne. Dans sa constitution, il relève du langage lui-même et non de la subjectivité. Que l'on croie aux mythes ou non, de même, est assez indifférent. Les mythes rapportent ce qui doit être, c'est-à-dire ce qui est dans l'absolu. Ils n'ont pas à être crus car ils ne se donnent pas pour réels. Ils disent la réalité, comme si en eux le langage n'était pas tant de l'homme que de l'être.

C'est pourquoi les mythes doivent être pris au sens propre. Si le mythe est le discours de l'absolu et s'il est essentiellement une parole qui fait l'économie de la réflexion sur elle-même, l'absolu, loin d'être lointain, est ce qu'il y a de plus immédiat et, loin d'être insondable, tient à une parole qui se déborde en quelque sorte elle-même.

Dès lors, une science des mythes est possible et les trois réflexions présentées ci-après en marquent autant d'étapes majeures.

A) Fontenelle entend considérer les mythes pour eux-mêmes, sans y rechercher de vérité cachée mais en tentant d'y déchiffrer les procédés de l'esprit humain. B) Lévi-Strauss veut établir que les mythes n'ont de sens qu'en eux-mêmes ; ils font sens dans leur agencement. C) Schelling avait justement voulu développer une étude des mythes au sens propre.

A) Fontenelle

DE L'ORIGINE DES FABLES (1724⁸⁴)

1. 12. 11.

Du plaisir pris aux fables.

Apparemment, il n'y a rien de bien nouveau dans la critique que Fontenelle mène des fables et qui se borne, semble-t-il, à formuler à leur encontre l'éternel reproche d'anthropomorphisme qui écorne la dignité du divin ("à mesure que les hommes sont devenus plus parfaits, les dieux le sont également devenus davantage"). Cependant, ajoute Fontenelle, les fables ne seraient rien encore sans le plaisir que les hommes prennent à se tromper eux-mêmes en les rapportant. Quand nous racontons quelque chose de surprenant, notre imagination s'échauffe sur son objet et se porte d'elle-même à l'agrandir et à y ajouter ce qui lui manque pour le rendre tout à fait merveilleux. On est flatté des sentiments de surprise et d'admiration que l'on cause, parce qu'il semble qu'il en revient quelque chose à notre vanité. De là, comment s'étonner que d'événements réels il ne restera rien du peu de vrai qui y était d'abord après un siècle ou deux ? Au fur et à mesure, le cheval de Troie aura caché neuf guerriers, puis cinquante, cent, trois mille...

Le mythe a pour fonction d'être rapporté. En ce sens, il n'est rien sans l'avantage qu'il permet de prendre sur son auditoire. Tout dans les fables s'explique donc, selon Fontenelle, par la rencontre de petits travers innocents (le goût du merveilleux, la vanité) et le respect du passé, capable de conserver à jamais n'importe quelle sottise. Pour le reste, le fond des fables ne tient souvent qu'à une méprise, un quiproquo sémantique. Les fables des Phéniciens et des Egyptiens passèrent chez les Grecs. Leurs langues étaient pleines d'équivoques et voilà une source merveilleuse de méprise. Le même mot phénicien qui veut dire "parlant" désigne également le gouvernail des navires. Les Grecs, dans l'histoire du navire Argo, parlèrent d'un gouvernail qui parle.

Ces idées de Fontenelle seront reprises, nous l'avons vu, par Victor Bérard. Mais il faut surtout les rapprocher de celles de Friedrich Max Müller (*Nouvelles leçons sur la science du langage*, 1863⁸⁵) et de son école de Mythologie comparée. On peut juger exagérée ou impropre une telle approche, qui fut de fait largement critiquée⁸⁶ et tomba assez rapidement en

⁸⁴ Paris, Alcan, 1932.

⁸⁵ trad. fr. en 2 volumes, Paris, Durand & Pedone Lauriel, 1868.

⁸⁶ Voir par exemple A. Lang *Modern Mythology*, London, Longmans, Green & Co, 1897.

discrédit⁸⁷. Elle n'en eut pas moins pour mérite de souligner cette avance du sens par rapport au contenu du mythe, qui fait que ce dernier paraît toujours en dire plus qu'il ne dit effectivement. Elle aura souligné que *le mythe est avant tout langage*.

Mythe et langage.

Friedrich Max Müller. La paronymie.

Friedrich Max Müller parle de "mythologie" dans "tous les cas où le langage usurpe une puissance indépendante et réagit sur l'esprit au lieu d'être la simple expression des conceptions de l'esprit". C'est ainsi que, selon lui, la mythologie investit de toute part le langage ; les langues occidentales dérivant, chacune indépendamment, à partir d'une même souche indo-européenne, au gré de multiples altérations phonétiques dans lesquelles intervient une sorte d'étymologie populaire qui, selon la tendance naturelle à croire que tout mot signifie quelque chose, transforme par homonymie les termes pour les rendre intelligibles⁸⁸. C'est là ce que Ferdinand de Saussure nommera "l'étymologie populaire" qui spontanément explique un mot embarrassant en le rattachant à un autre mieux connu. C'est ainsi que le sens de *souffreteux* en français est rattaché à *souffrir* alors que le terme vient de l'ancien français *soufrait*, qui signifiait "privation". C'est ainsi, encore, que l'on écrit un *legs*, parce qu'on a entendu dans l'ancien *lais*, qui voulait dire "laisser", le substantif de *léguer* (*Cours de linguistique générale*, posthume 1916, III, chap. VI⁸⁹). Pour Max Müller, cette transformation même relève déjà pleinement du mythe : l'allemand, ainsi, invite à voir dans *Sündfluth* ("déluge") une inondation punissant un péché, de *Sünde* (péché) et *Fluth* (inondation). En fait, *Sündfluth* n'est que la dérivation homonymique de *sinfluot* ("la grande inondation"). Il ne semble pas, de même, que la mythologie grecque ait eu à l'origine un dieu du temps. Cette fonction n'aurait été que tardivement conférée à Kronos par "contamination" du terme homophone *chronos*.

On a caricaturé la pensée de Max Müller en disant que pour lui les mythes naissent de jeux de mots. Mais le mythe naît plus proprement pour Max Müller quand le langage cesse de se comprendre lui-même et se met en peine de trouver l'explicitation des termes mêmes qu'il emploie. C'est là une phase inévitable dans le développement du langage et ainsi, loin d'avoir un sens éminemment religieux, les mythes représentent sans doute ce dont les religions ont le plus à souffrir, puisqu'ils perturbent leur message, le surchargent d'histoires et d'explications d'abord naïves mais dont on aura bientôt perdu le sens à leur tour (*Essais sur la mythologie comparée*, 1873, chap. III⁹⁰).

⁸⁷ Mais elle est toujours poursuivie aujourd'hui, voir J. Scheid & J. Svenbro *La tortue et la lyre*, Paris, CNRS Ed., 2014.

⁸⁸ L'hypothèse que le latin, le sanskrit, le grec, le celtique et le gotique (la plus ancienne langue germanique à avoir été écrite) ont une origine commune et forment une même famille indo-européenne, fut émise en 1786 par William Jones.

⁸⁹ Paris, Payot, 1949.

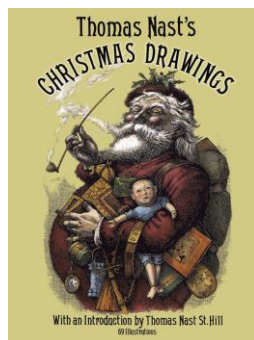
⁹⁰ in *Mythologie comparée*, trad. fr. Paris, Bouquins R. Laffont, 2002.

Seules la linguistique et l'étymologie permettent donc de remonter à l'origine des mythes, selon Max Müller, car la mythologie est née d'une sorte de déficience du langage : sa *paronymie*, génératrice d'ambiguïté ; tandis que manquaient les termes techniques propres à exprimer les causes et les principes généraux de la nature, ce qui contraignit à désigner ceux-ci par des noms d'allure personnelle : au lieu de la foudre, principe physique, le bras de Zeus lança des éclairs. Les forces de la nature devinrent ainsi des divinités. Les rapports logiques durent de même être rendus par des images matérielles : la causalité par l'engendrement sexuel, par exemple. Tout ceci contribua à former des mythes, lesquels sont ainsi comme un produit inconscient du langage - lequel parle toujours plus qu'il ne dit - dont les hommes sont toujours les dupes.

Saint Nicolas, le Père Noël.

A ceci, cependant, on peut bien sûr objecter que les mythes ne sont pas des objets purement linguistiques. Ils peuvent être traduits en d'autres langues comme en d'autres supports (images, mimes, etc.)⁹¹. Toutefois, si le propre du mythe, comme nous l'avons dit, est qu'en lui la forme, le signifiant, précède le signifié, la signification, l'image est susceptible d'une semblable dérive. Un exemple célèbre est celui de saint Erasme le navigateur, que l'on représentait avec un paquet de cordages. Mais peintres et sculpteurs travaillaient gauchement et le peuple, qui ne pouvait lire les légendes, crut que le saint tenait à la main ses propres entrailles, d'où se forma la légende de son supplice par étripement.

Selon la légende, saint Nicolas, évêque de Myre sous l'empereur Constantin, sauva trois princes injustement condamnés. Mais, à partir du XII^e siècle, la légende voulut qu'il ait sauvé trois enfants du saloir d'un boucher. Et cela, semble-t-il, parce que les miniaturistes de l'époque, faute de place ou pour souligner la grandeur du saint, auraient rapetissé les princes et réduit la tour où ils avaient été enfermés à la grandeur d'une cuve. A travers un conte de Clement C. Moore, en 1821, le même saint Nicolas deviendra le Père Noël aux USA, volant dans les airs et distribuant des cadeaux. Son costume rouge lui sera donné par l'illustrateur Thomas Nast (qui dessina par ailleurs l'Oncle Sam) en 1860.



Son costume actuel lui sera donné en 1931 dans une publicité pour Coca Cola et c'est ainsi que notre Père Noël arrivera en Europe avec le Plan Marshall.

⁹¹ Voir A. Dundes *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki, Academia scientarum

*

Importance de l'imaginaire pour la pensée.

Les mythes participent des constructions mentales qui accompagnent le langage, de ces espaces mentaux que nous inventons au fil du discours, comme les nomme Gilles Fauconnier et dont l'étude, selon lui, invite à rompre avec deux thèses importantes de la linguistique et de la philosophie du langage : 1) la complexité logique des phénomènes de sens ne vient pas d'une complexité structurale cachée des expressions de la langue mais plutôt d'une sous-détermination des constructions mentales correspondantes ; 2) le domaine de la sémantique n'est pas directement celui de la référence et des conditions de vérité mais celui de la structuration des espaces mentaux (*Espaces mentaux. Aspects de la construction du sens dans les langues naturelles*, 1984⁹²). Le mythe n'est pas seulement langage. Il est la pensée même.

Le langage et le mythe partagent en tous cas une même forme de pensée, la pensée métaphorique. Tous deux manifestent l'auto-déploiement de l'esprit. Ils forment ainsi *le milieu par lequel doit passer la pensée avant de se trouver elle-même. L'homme ne s'ouvre à la réalité que dans la mesure où il se fonde avec le monde dans un milieu imaginaire*, commente Ernst Cassirer (*Langage et mythe. A propos des noms de dieux*, 1953⁹³). La fonction du mythe, à ce titre, est de créer, comme l'art, un univers de sens. Il existe aujourd'hui une mythologie, comme au temps d'Homère, conclut Cassirer. Mais nous ne la remarquons pas parce que nous vivons dans son ombre. Et c'est ainsi que, selon Cassirer, les grands totalitarismes du XX^e siècle ont été portés par la résurgence de modes de pensée mythiques (*Le mythe de l'Etat*, 1946⁹⁴).

Du bon usage des fables.

Notre philosophie, déclare Fontenelle, n'a point d'autre principe que celle des premiers siècles. Nous expliquons les choses qui nous sont inconnues par celles que nous avons sous les yeux. Nous transportons à la physique les idées que l'expérience nous fournit. Dès lors, comment imaginer que sous les fables sont cachés les secrets de la physique et de la morale ? Il n'y faut chercher rien d'autre que l'histoire des erreurs de l'esprit humain ! s'écrie Fontenelle. Pourtant, on ne peut ôter toute vérité au mythe. L'imagination a le droit d'inventer des choses pareilles à celles que nous connaissons et d'en interroger les conséquences plus avant qu'il ne nous est en réalité permis. Bien sûr, cela peut avoir pour effet d'étendre une sottise à l'infini. Cependant, quand les historiens font des portraits et donnent des motifs aux faits, nous avons

Fennica, 1964.

⁹² Paris, Minuit, 1984.

⁹³ trad. fr. Paris, Ed. de Minuit, 1973.

⁹⁴ trad. fr. Paris, Gallimard, 2020.

beau savoir qu'ils sont devinés et qu'il est presque impossible qu'ils soient devinés de façon tout à fait juste, note Fontenelle, leur vraisemblance nous les fait regarder comme autre chose que de simples fables.

De plus, on ne peut retirer aux fables leur agrément. Dans la peinture et la poésie, nous continuons à nous repaître de la représentation de ces fables, même si nous n'y accordons plus foi. C'est que l'imagination et la raison n'ont finalement guère de commerce ensemble. Les choses dont la raison est pleinement détrompée ne perdent rien de leur agrément. Les fables, ainsi, ne relèvent pas a priori de la croyance. Normalement, sans une liberté trop grande de l'imagination et sans le respect absurde de la tradition, les hommes ne sont pas si fous pour enfanter de telles rêveries, y ajouter foi et être fort longtemps à s'en désabuser, écrit Fontenelle. Le risque est pourtant toujours de s'y laisser prendre, insiste Fontenelle, qui prend acte des premiers pas du comparatisme culturel.

Naissance du comparatisme culturel.

L'un des tout premiers essais de comparatisme culturel en matière de religions fut celui du Hollandais Balthazar Bekker (*Du Monde enchanté ou Examen des communs sentiments touchant les esprits, leur nature, leur pouvoir, leur administration et leurs opérations*, 1691⁹⁵), bientôt suivi par d'autres : René-Joseph Tournemire *Projet d'un ouvrage sur l'origine des fables*, 1702⁹⁶ ; La Créquinière *Conformité des coutumes des Indiens orientaux avec celles des Juifs et des autres peuples de l'Antiquité*, 1704⁹⁷, etc.

Dans cette veine, l'ouvrage qui fut peut-être le plus lu est celui de Joseph-François Lafitau *Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (1724⁹⁸). Lafitau affirmait que le fondement de la religion des sauvages d'Amérique est le même que celui des barbares qui occupèrent la Grèce et qui servit de fondement à toute la mythologie païenne⁹⁹. La supposition d'une communauté primitive des différents peuples pour expliquer le parallélisme de leurs contes sera encore faite tout au long du XIX^e siècle, ainsi chez Theodor Benfey (*Panschatantra*, 1859¹⁰⁰) ou Rudolf Schubert (*Herodots Darstellung der Cyrussage*, 1890¹⁰¹). Elle est encore patente chez un Georges Dumézil (voir ci-après).

⁹⁵ trad. fr. en 4 volumes, Amsterdam, 1694.

⁹⁶ *Mémoires de Trevoux*, novembre-décembre 1702 et février 1703.

⁹⁷ Bruxelles, G. de Backer, 1704.

⁹⁸ éd. abrégée Paris, Maspéro/La Découverte, 1983.

⁹⁹ Voir P. Vidal-Naquet *Le cru, l'enfant grec et le cuit* in *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, Maspéro, 1981.

¹⁰⁰ 2 volumes, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1859.

¹⁰¹ Nous n'avons pu consulter cette référence.

Après d'autres, Fontenelle note une conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs. Mais il ne la rapporte pas pour autant à une origine commune de ces peuples. On peut seulement croire, souligne-t-il, que les Américains auraient fini par penser aussi raisonnablement que les Grecs si on leur en avait laissé le loisir... Réciproquement, tous les hommes se ressemblent si fort qu'il n'y a point de peuple dont les sottises ne doivent nous faire trembler ! Les mythes, malgré leur frivolité et leur apparente absurdité, nous dévoilent quelque chose des ressorts profonds et constants de l'esprit humain.

Dans l'étude des mythes, Claude Lévi-Strauss verra lui-aussi la possibilité de dresser "un inventaire des enceintes mentales" de l'homme (*Le cru et le cuit*, 1964). C'est dans le domaine de la mythologie, là où l'esprit semble le plus libre de s'abandonner à sa spontanéité créatrice, écrit Lévi-Strauss, qu'il est intéressant de vérifier s'il obéit à des lois. Si, dans ce domaine, l'esprit est enchaîné et déterminé dans toutes ses opérations, *a fortiori*, il doit l'être partout.

* *

B) Claude Lévi-Strauss

1. 12. 12.

MYTHOLOGIQUES :

- I. *LE CRU ET LE CUIT*, 1964¹⁰²
- II. *DU MIEL AUX CENDRES*, 1966¹⁰³
- III. *L'ORIGINE DES MANIERES DE TABLE*, 1968¹⁰⁴
- IV. *L'HOMME NU*, 1971¹⁰⁵

Mythes et musique.

Les mythes, selon Lévi-Strauss, forment, comme la musique, un langage à la fois intelligible et intraduisible - sauf à tomber dans le verbiage de la critique. Comme la musique, les mythes sont un langage dénué d'un sens littéral que l'auditeur se sent pourtant irrésistiblement poussé à leur prêter.

¹⁰² Paris, Plon, 1964.

¹⁰³ Paris, Plon, 1966.

¹⁰⁴ Paris, Plon, 1968.

¹⁰⁵ Paris, Plon, 1971.

En analysant les mythes sud-américains, Lévi-Strauss n'entend donc pas tant dégager "ce qu'il y a" dans les mythes, quel est leur sens exact, que le système des axiomes et postulats sur lequel ils sont construits. Il s'agit pour lui, en d'autres termes, de mettre à jour les structures générales sur lesquelles sont bâtis les mythes et par là-même, peut-être, nous le verrons, le mode universel selon lequel s'organisent pour l'esprit humain les données de l'expérience sensible. L'analyse des mythes de Claude Lévi-Strauss est structurale : pour lui, les transformations qu'un mythe subit d'une société à l'autre obéissent à des lois mentales indépendantes de ces sociétés. De sorte que l'élaboration des mythes se comprend moins dans le sens qu'ils prennent au sein de telle ou telle culture que dans les écarts interculturels. Ce sont ces derniers, en effet, qui dévoilent le mieux le fonctionnement de l'esprit, à la source des mythes¹⁰⁶.

Lévi-Strauss part d'un mythe Bororo (Brésil central), qu'il rapproche ensuite des mythes d'autres sociétés voisines, puis plus lointaines, en tenant compte des liens historiques et géographiques avérés ou postulés entre elles. Au total, c'est l'ébauche d'une syntaxe de la mythologie sud-américaine dans son ensemble qui est proposée. Au départ, chaque mythe se donne comme une chaîne d'éléments signifiants dont le message d'ensemble semble devoir être déchiffré par référence à des « ensembles paradigmatiques » (croyances, coutumes, etc.) qu'il faut rechercher au moyen d'investigations ethnographiques au cœur de chaque société. Mais à mesure que l'étude s'élargit, le contexte même de chaque mythe paraît de plus en plus résider, même sans aucun rapport direct avéré, en d'autres mythes ; au point que les mythes dans leur ensemble paraissent constituer un seul groupe de transformation. Ils paraissent être autant de jeux de variantes logiques fondés sur des relations d'opposition, de transformation et d'inversion signifiantes. Les structures s'engendrent à partir d'autres structures. Même transmis à travers des filiations historiques, les mythes renferment en eux-mêmes les règles formelles de leur élaboration. *Le fait de la structure est premier.*

Cette approche ne s'est pas durablement imposée et l'on est revenu aux études généalogiques des mythes, qui tentent d'en suivre les contenus en fonction des migrations humaines¹⁰⁷. La démarche ne paraît pas contradictoire avec une approche structurale, d'ailleurs développée (invocation « d'archétypes ») mais la synthèse des deux resterait à développer.

¹⁰⁶ Voir G. Salmon *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris, PUF, 2013.

¹⁰⁷ Voir par exemple J. d'Huy & J-L. Le Quellec « Les mythes ont aussi un arbre généalogique » *La Recherche* n°517, novembre 2016, pp. 72-76.

Le boitement d'un personnage est associé au changement des saisons dans de très nombreux mythes d'époques et d'origine très diverses. Seule une explication structurale paraît dès lors être à même de rendre compte de cette récurrence et non une genèse historique invérifiable et qui devrait d'ailleurs remonter à une origine commune si lointaine, si primordiale, qu'elle reviendrait elle-même à rendre compte des choses par un facteur structural : la nature humaine. Les travaux de Georges Dumézil prennent à ce titre le contre-pied exact de la démarche de Lévi-Strauss, quoique les deux auteurs, parlant tous deux de "structures" et mettant aussi peu l'un que l'autre d'empressement et de commodité à être facilement compris aient souvent été rapprochés.

Georges Dumézil.

L'objet des travaux de G. Dumézil est la mythologie comparée des peuples indo-européens. Sont ainsi mis à jour des parallèles indéniables entre les personnages épiques des Ossètes - des descendants des Scythes - et des Celtes. Le Narte Batraz et le Roi Arthur, par exemple, ne peuvent mourir l'un comme l'autre que si leur épée est jetée à la mer (*Romans de Scythie et d'alentour*, 1978¹⁰⁸). Des histoires qui paraissent avoir un fonds historique, comme celle des Horaces et des Curiaces, ou celle de Mucius Scaevola, ce romain qui n'hésita pas à se brûler la main devant le roi étrusque Porsenna qu'il avait manqué assassiner, de telles histoires se retrouvent ailleurs, en Scandinavie, en Irlande. Plus tard, G. Dumézil mènera d'ailleurs des rapprochements entre les mythologies scandinaves, ossètes et indiennes (*Loki*, 1986¹⁰⁹). Or, selon lui, seule une communauté de peuplement originelle peut rendre compte de telles ressemblances. Tous ces peuples, en d'autres termes, ont dû appartenir à un même fonds culturel indo-européen.

Les mythes ne se laissent donc pas comprendre, selon l'approche de G. Dumézil, si on les coupe de la vie des hommes qui les racontent. Ce ne sont pas de pures inventions dramatiques ou lyriques sans rapport avec l'organisation sociale. Leur rôle manifeste, tout au contraire, est de justifier celle-ci, d'en exprimer à travers des images les grandes idées, même s'ils ont une carrière littéraire propre. Même lorsque les mythes deviennent épopées, c'est-à-dire relèvent d'une création littéraire mûrement réfléchie, ils ne répondent pas moins à un besoin qui dépasse la littérature. Jugeant qu'aucun peuple indo-européen n'a produit d'œuvres aussi considérables en matière épique, Dumézil en veut pour preuve le *Mahabharata* indien, ainsi que les discours sur la fondation de Rome produits au cours du IV^e siècle av. JC ou l'épopée des héros Nartes des Ossètes. Or, ce que ces textes dévoilent, selon Dumézil, c'est que leur mythologie respective s'articule autour de trois fonctions : celle des prêtres, de la souveraineté juridico-magique, celle des guerriers et celle de la

¹⁰⁸ Paris, Gallimard, 1978.

¹⁰⁹ Paris, Gallimard, 1986.

production alimentaire (*Mythe et épopée*, 1968, I¹¹⁰. Voir aussi *Idées romaines*, 1969, Autour des trois fonctions¹¹¹ ; ainsi que *Mythe et épopée II*, 1971¹¹², qui s'intéresse également à l'Iran). Et Dumézil d'insister sur le fait que l'organisation selon ces trois fonctions souligne en regard la non historicité manifeste de la tradition annalistique romaine - ainsi dans le récit du siège du Capitole par les Gaulois (*Mythe et épopée III*, 1973¹¹³).

Les mythes indo-européens, selon Dumézil, ne font jamais que mettre en scène trois fonctions qui sont, selon ses propres termes, trois besoins que tout groupe humain doit satisfaire : l'administration du sacré, la défense et la nourriture. De sorte qu'on ne voit pas très bien ni pourquoi on se limite à eux, ni en quoi ils ne seraient propres qu'aux seuls peuples indo-européens - ce qui, effectivement, est loin d'être le cas, a-t-on souligné¹¹⁴. De fait, on a pu trouver bien d'autres occurrences à cette tripartition, de l'Ancien Testament jusqu'aux traditions mythologiques japonaises¹¹⁵. De plus, Dumézil reconnaît que cette idéologie tripartite ne s'est pas toujours accompagnée d'une tripartition réelle des fonctions sociales et peut n'avoir représentée qu'un idéal, le simple moyen de rendre compte des principales fonctions qui interviennent dans la vie des hommes.

Ainsi, au total, l'oeuvre de Georges Dumézil, d'une érudition éblouissante, est également d'un vague impressionnant, dans la mesure où l'on ne sait finalement trop si ce qui est commun aux peuples indo-européens sont ces trois fonctions elles-mêmes ou bien les modalités de leur distinction ou de leur entrelacement. On ne voit guère ce qui en elles répond à un fonds culturel particulier ou suit la logique plus générale de la pensée mythique.

*

1. 12. 13.

L'analyse structurale des mythes.

Pour Claude Lévi-Strauss, l'analyse structurale des mythes n'est pas une mythologie comparée tentant d'établir une commune filiation historique entre eux. Elle s'organise autour du découpage des mythes en unités constitutives (mythèmes), correspondant aux séquences essentielles du récit que l'on regroupe ensuite par classes d'homologies sous différentes rubriques (technique, cosmologique, sociologique, etc.) qui sont autant de champs sémantiques.

¹¹⁰ Paris, Gallimard, 1986.

¹¹¹ Paris, Gallimard, 1969.

¹¹² Paris, Gallimard, 1971.

¹¹³ Paris, Gallimard, 1973.

¹¹⁴ Voir C. Renfrew *L'énigme indo-européenne*, 1987, trad. fr. Paris, Flammarion, 1990.

¹¹⁵ Voir A. Hoshida "Japanese mythology and the indo-european trifunctional system" *Diogène*, 98, 1977, pp. 93-116. Sur ce point, voir C. Renfrew *L'énigme indo-européenne* (1987, trad. fr. Paris, Flammarion, 1990, p. 302 et sq.) & P. Smith et D. Sperber « Mythologiques de Dumézil » *Annales* n° 3-4, mai-août 1971, pp. 559-586.

On arrive ainsi à distinguer par exemple un "triangle culinaire" : le cru, pôle non marqué ; le cuit, transformation culturelle du cru dont la médiation est l'air ; le pourri, transformation naturelle dont la médiation est l'eau. La cuisson comporte elle-même deux modalités : le bouilli à l'eau, cuit du dedans ; le rôti à l'air, cuit du dehors.

Les mythes ont une "structure feuilletée", écrit encore Lévi-Strauss (*Anthropologie structurale*, 1958, La structure des mythes¹¹⁶). C'est-à-dire qu'un mythe est supporté par une matrice de significations selon l'ordre de son déroulement *diachronique* et selon les correspondances *synchroniques* de ses éléments. A quel ultime signifié renvoient toutes ces significations qui semblent se signifier l'une l'autre ? Les mythes signifient seulement l'esprit qui les élabore au moyen du monde, répond Lévi-Strauss. La pensée mythique contemple, au delà des images du monde naturel qu'elle mobilise, un univers de concepts dont elle définit librement les rapports ; non pas en référence à la réalité extérieure mais selon "l'architecture de l'esprit" (*Du miel aux cendres*).

L'esprit, travaillant inconsciemment sur la matière mythique ne dispose que de procédures mentales d'un certain type - le mythe relève d'un bricolage intellectuel (*La pensée sauvage*, 1962, p. 26 et sq.). Sous peine de détruire l'armature logique qui supporte les mythes, il ne peut leur apporter que des changements discrets (contradiction, inversion, symétrie), chaque changement discontinu imposant la réorganisation de l'ensemble (*L'homme nu*). La pensée mythique n'accepte la nature qu'à condition de pouvoir la répéter. Elle n'en retient que les propriétés formelles qui peuvent servir de métaphore - et cela va à rebours du préjugé selon lequel la pensée primitive serait incapable d'abstraction. L'emphase, l'exagération, l'hyperbole sont ainsi essentielles au mythe. Elles permettent d'appauvrir, pour mieux s'emparer d'elle, la matière dont usent les mythes en ne soulignant, comme en une caricature, qu'une seule de ses apparences. L'emphase signifie la signification, écrit Lévi-Strauss (*Le cru et le cuit*). Véritables machines à sens, les mythes permettent aux hommes de composer avec l'histoire tout autant qu'avec la nature. Ils définissent un état d'équilibre temporel au sein duquel viennent s'amortir les secousses des événements (*L'homme nu*). Les mythes donnent un ordre au monde.

La pensée mythique procède notamment, de ce point de vue, de la prise de conscience de certaines oppositions naturelles (Vie/Mort par exemple) et elle tend à leur médiation progressive. Deux termes entre lesquels le passage semble impossible seront d'abord

¹¹⁶ Paris, Agora Plon, 1974.

remplacés au gré des mythes par deux termes équivalents qui en admettent un autre comme intermédiaire. Après quoi, l'un des deux termes et le terme intermédiaire sont remplacés par une nouvelle triade, etc.

Ainsi :

Vie	->	Agriculture	->	Herbivores
				Charognards
		Chasse	->	Prédateurs

Mort -> Guerre

Les charognards sont comme les prédateurs : ils consomment de la nourriture animale mais, comme les herbivores, ils ne la tuent pas. Ils définissent donc un groupe intermédiaire, comme la chasse entre l'agriculture et la guerre (*La structure des mythes*, p. 258-260).

Au total, écrira plus tard Lévi-Strauss dans *La potière jalouse* (1985, chap. XIII¹¹⁷), tout mythe pose un problème et le traite en montrant qu'il est analogue à d'autres ou bien il traite simultanément plusieurs problèmes en montrant qu'ils sont analogues entre eux. En ceci, les mythes n'expriment aucune vérité extérieure à eux. Au contraire, *les objets du monde ne tirent leur sens que des structures significantes que la pensée mythique est à même de leur prêter. Tel est ainsi proprement l'objet du mythe que d'apaiser l'inquiétude intellectuelle ou l'angoisse existentielle en montrant que ce qui dérange l'ordre du monde n'est finalement que la manifestation d'une structure d'ordre mieux apparente dans d'autres aspects du réel et qui ne heurte pas au même degré.*

Pour autant, l'élaboration des mythes demeure largement inconsciente. Elle est comparable au langage en cela, sauf que sont élaborées en l'occurrence des histoires douées de signification – nous sommes d'ailleurs aussi incapables d'expliquer précisément la formation des mythes que celle des langues. Les mythes se pensent en quelque sorte au moyen des hommes et à leur insu. Ils se pensent entre eux. Cela signifie qu'ils reposent en dernière analyse sur des structures, sur un schématisme (voir 2. 1. 26.), que les hommes utilisent mais qu'ils n'élaborent pas consciemment - mais cela ne signifie pas que leurs images particulières seraient puisées comme en une surconscience, ainsi qu'on peut être tenté de le comprendre¹¹⁸. Ces images et les significations qui leur sont attachées naissent au fil de la parole mythique,

¹¹⁷ Paris, Plon, 1985.

¹¹⁸ Voir par exemple C. Ginzburg *Freud, l'homme aux loups et les loups-garous* in *Mythes, emblèmes, traces*, 1986, trad. fr. Paris, Flammarion, 1989.

loin que celle-ci ne fasse que les mettre en récit. Encore une fois, les mythes n'ont pas de signification extérieure à eux qu'ils transcriraient simplement.

Chaque mythe emploie toujours plusieurs codes et les combine - de sorte qu'il est toujours vain de vouloir déchiffrer les mythes au moyen d'un code unique, comme s'il fallait s'efforcer de retrouver leur sens premier ou fondamental (*La potière jalouse*, p. 245). Chaque code est une sorte de grille de déchiffrement appliquée sur un donné empirique, c'est-à-dire qu'il extrait d'un domaine d'expérience particulier des propriétés symboliques latentes pouvant être comparées à celles d'autres domaines. Une finalité inconsciente guide ces choix au sens où ceux-ci ne sont jamais purement arbitraires mais s'enracinent dans un héritage culturel de significations. Le choix initial des mythèmes - la matière première des mythes - est ainsi aussi contingent et par-là inexplicable que celui des phonèmes entrant dans la composition d'une langue.

*

Débat avec Paul Ricœur.

L'analyse structurale de Claude Lévi-Strauss se refuse à expliquer les mythes par des contenus (psychologiques, sociologiques, etc.) que les mythes ne feraient qu'exprimer et qui existeraient déjà tout constitués en dehors d'eux. "Le structuralisme authentique cherche avant tout à saisir les propriétés intrinsèques de certains types d'ordre" (*L'homme nu*). Ces propriétés n'expriment rien qui leur soit extérieur sinon l'organisation cérébrale de l'homme.

L'anthropologue Adolf Bastian suggérait déjà que les ressemblances des rites, mythes et pensées entre les différentes civilisations ne peuvent avoir d'autre source que la structure universelle de l'esprit humain (*Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*, 2 volumes, Berlin, Weidmann, 1895). Mais on peut se demander alors pourquoi certains types de mythes sont ignorés dans certaines parties du monde. Il y a là en fait une confusion entre la logique des mythes et leur généalogie. Que les mythes évoluent portés par une logique propre ne signifie pas qu'ils ne puissent se transmettre d'une société à l'autre, au contraire et l'on peut parfaitement admettre avec Anna Birgitta Rooth que le conte de Cendrillon, ainsi, soit né il y a 4 000 ans au Moyen-Orient, où il concernait d'abord une vache et ne prit sa forme actuelle qu'il y a 1 000 ans en Scandinavie (*The Cinderella circle*, 1951¹¹⁹). Nous l'avons souligné, les explications généalogiques et structurales ne sont pas

¹¹⁹ Lund, ss éd., 1951.

contradictaires. Les mythes ont sans doute accompagnés les grandes migrations humaines¹²⁰. Mais leur généalogie ne permet pas de comprendre leur organisation.

Les mythes, en d'autres termes, ne sont ni des proverbes, ni des contes. Ils ne disent rien, au sens où ils ne sont pas faits pour illustrer un sens ou rapporter seulement quelque histoire. De sorte qu'à ceux qui seraient tentés de renvoyer à la richesse vécue, au sens des mythes, faisant valoir a contrario que les structures sémantiques que l'analyse structurale met au jour n'appartiennent pas tant à la pensée mythique en elle-même qu'à la pensée du mythologue, Lévi-Strauss répond : "derrière le reproche mensonger d'avoir appauvri les mythes se cache un mysticisme larvé, nourri du vain espoir qu'un sens caché derrière le sens se révèle, pour justifier toutes sortes d'aspirations confuses et nostalgiques qui n'osent pas s'exprimer. Les mythes ne nous disent rien qui nous instruisent sur l'ordre du monde, la nature du réel, l'origine de l'homme ou sa destinée" (*L'homme nu*).

Lévi-Strauss vise-t-il Paul Ricœur ? Dans un débat de la revue *Esprit*¹²¹ qui les avait tous les deux réunis quelques années auparavant, Ricœur opposait la démarche scientifique, objectivante du structuralisme à la pensée méditante d'une herméneutique visant à appréhender en lui-même le sens des mythes et des symboles. L'analyse structurale, selon Ricœur, laisse en effet de côté un résidu de sens qui ouvre à de nouvelles interprétations et non à de simples variantes. Le mythe d'Oedipe, ainsi, est repris par Sophocle au titre d'une première sollicitation de sens et en vue d'une méditation plus profonde sur la connaissance de soi, le savoir tragique, etc. L'interprétation et les variantes du mythe ne correspondent pas seulement à une régulation structurale synchronique. Elles dévoilent une richesse de sens qui n'apparaît que peu à peu dans la diachronie. Ricœur souligne ainsi l'importance du temps historique, du mûrissement de la compréhension, en regard de l'analyse structurale intemporelle (il suggère que cette dernière ne s'applique adéquatement qu'aux sociétés traditionnelles figées, "totémiques" ; tandis que les religions monothéistes ne se laissent comprendre que selon le déploiement *historique* de leur vérité).

A la limite, écrit Ricœur, l'interprétation devrait aboutir à cette logique des contenus dont Hegel rêvait et non à une simple logique des syntaxes, propre à une sorte de "kantisme sans sujet transcendantal" - expression que Lévi-Strauss reprendra d'ailleurs à son compte au début du *Cru et du cuit*.

¹²⁰ Voir J. d'Huy & J-L. Le Quellec *Comment reconstruire la préhistoire des mythes ? Applications d'outils phylogénétiques à une tradition orale* in P. Charbonnat, M. Ben Hamed & G. Lecoindre (dir) *Apparenter la pensée ?*, Paris, Ed. matériologiques, 2014.

¹²¹ « Structure et herméneutique » *Esprit* n° 322, novembre 1963, pp. 596-627 et les réponses de C. Lévi-Strauss. Voir également P. Ricœur *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, Structure et herméneutique, IV.

Ricœur voulait montrer que les mythes, même s'ils paraissent naïfs, ont un sens qui peut encore nous concerner. Et, dans le second volume de sa *Philosophie de la volonté (Finitude et culpabilité, 1960¹²²)*, Ricœur va jusqu'à écrire qu'il y a dans la précompréhension de l'homme par lui-même une richesse de sens qui ne peut être égalée par la réflexion et qui oblige à une exégèse des symboles fondamentaux (p. 43). Ceux-ci, en effet, ne peuvent être simplement traduits dans le langage philosophique, ce qui les appauvrirait à n'être que de simples allégories. Il s'agit donc, pour Ricœur, de risquer une interprétation créatrice de sens des symboles. Il faut parier, écrit-il, que le symbole donne à penser et que sa compréhension pour nous pousser à croire (Conclusion).

Pour une telle herméneutique, le sens d'un mythe ne peut simplement être conçu. Ricœur ne présente pas ainsi les mythes comme l'expression d'une sorte de pensée encore naïve ou limitée dans ses possibilités d'expression conceptuelle. Les mythes ont un sens propre, profond et leur destin est donc d'être compris. Mais cette compréhension ne peut se faire sans eux. Leur sens n'est pas au-delà d'eux, susceptible d'être transposé dans un autre discours ou modernisé – Ricœur répond aussi bien à Bultmann (voir ci-dessus). Pour être pleinement appréhendé, un mythe doit être revécu. Il réclame donc un sujet et l'accord intuitif de deux consciences.

Lévi-Strauss répond qu'à ses yeux les symboles et les mythes n'offrent jamais une signification intrinsèque. Leur sens ne peut être que "de position", il s'explique à travers le sens d'autres mythes, ou alors il n'est connoté que d'une façon propre à telle ou telle société particulière, au sein de laquelle il faudrait être né pour le comprendre vraiment. Il n'y a pas "d'intériorité générale" du sens que l'on puisse appliquer aux mythes, écrit Lévi-Strauss. Ceux-ci n'en ont d'ailleurs pas besoin. Rechercher la vérité des mythes - ce qu'ils veulent dire - c'est proprement manquer la créativité mythique. Le mythe n'est rien comme contenu. Il n'a d'importance que comme structure. *Le mythe n'est qu'un prétexte au sens et ce sens est avant tout dans le caractère différentiel qu'il apporte à un schéma mythique de base.* Ce qui fait sens dans ces histoires que les hommes aiment inlassablement se raconter, ce n'est jamais tant l'histoire elle-même, dont les ressorts principaux peuvent être fort pauvres, que tous les développements, toutes les précisions qui viennent s'y greffer.

¹²² Paris, Seuil, 2009.

Parce que les mythes peuvent avoir un sens riche, Ricœur veut qu'ils contiennent effectivement ce sens et juge que nous devons donc apprendre à « écouter » les mythes, à les comprendre. A quoi Lévi-Strauss répond que les mythes ont pour fonction de créer du sens – non pas un mais des sens, que nous leur prêteront d'autant plus volontiers qu'ils sont plus suggestifs. Les mythes ne nous font donc pas découvrir une vérité incluse en eux. Ils nous permettent de penser.

En ceci, Lévi-Strauss suit les principes de la linguistique structurale développés par Ferdinand de Saussure (*Cours de linguistique générale*, posthume 1916¹²³). Comme les mots, selon Saussure, les éléments qui composent les mythes (images, symboles, ...), selon Lévi-Strauss, n'ont pas de valeur en eux-mêmes mais tirent leur force et leur sens des rapports que les mythes tissent entre eux. Un mythe n'est donc pas la version d'une pensée qui existerait au delà de lui. Il n'est pas l'expression d'une vérité qui le précéderait. Il est la pensée qui s'élabore, à travers l'agencement de différents éléments. De sorte que chaque mythe et chaque nouvelle version d'un nouveau mythe découvre par rapprochement un sens nouveau à de vieux éléments. De même, pour Saussure, la langue n'est pas un simple moyen d'expression pour la pensée. Elle est la pensée qui se donne ordre et sens. De sorte que l'analyse des mythes, comme celle de la langue, doit surtout être conduite au plan synchronique, structural, saisissant les règles d'agencement et non de manière diachronique, en tenant de rapporter les mythes à quelques paroles ou événements originaires dont ils garderaient la trace. Saussure rejetait également l'explication des langues par l'étymologie et la recherche de racines premières.

La compréhension des mythes.

Si je ne me comprends pas mieux en comprenant les mythes, puis-je encore parler de sens ? demande Ricœur. "Si le sens n'est pas un segment de la compréhension de soi, je ne sais pas ce que c'est". Le sens, répond alors Lévi-Strauss, résulte toujours d'une combinaison d'éléments qui ne sont pas par eux-mêmes signifiants. Il n'y a pas de sens du sens. Pas de sens derrière le sens premier des mythes qui serait accessible à tous et unifierait leur compréhension. Claude Lévi-Strauss ne tente donc pas d'élaborer une science des mythes qui procéderait à leur compréhension et à leur classement général.

Et les remarques de M. Dérienne, qui le visaient directement, tombent ainsi (voir ci-dessus 1. 12. 4.).

¹²³ Paris, Payot, 1949.

*Le sens n'est jamais un phénomène premier. C'est une saveur spécifique perçue par une conscience quand elle goûte une combinaison d'éléments dont aucun, pris en particulier, n'offrirait une saveur comparable. La compréhension d'un mythe, de ce point de vue, est comparable à celle de n'importe quelle phrase. Son interprétation est légitime. Mais elle doit savoir qu'elle n'est qu'une variante du mythe. Elle crée du sens. Elle ne le déchiffre pas, comme si celui-ci existait en soi. Puisque le mythe n'a pas à transmettre une vérité qui serait indépendante de lui, toute interprétation d'un mythe doit savoir qu'elle prend rang parmi ses variantes. Un mythe est l'ensemble de toutes ses versions. On ne sort pas de la pensée mythique tant qu'on en reste à la recherche d'un sens, surtout d'un sens premier, fondamental, dont l'énonciation serait proprement l'objet du mythe. C'est ainsi que dans *La potière jalouse* (chap. XIV), Lévi-Strauss n'hésite pas à ranger parmi les variantes du mythe d'Oedipe l'explication qu'en donne la psychanalyse. Si l'on n'explique rien du mythe que par le mythe, il n'y a pas de terme à l'analyse mythique ; pas d'unité secrète qu'on puisse saisir à la fin du travail de décomposition. Dans leurs renvois de sens, les mythes sont interminables. C'est assez souligner qu'au fond ils n'ont pas de sens.*

*

Toute la difficulté de ces analyses tient ainsi à leur richesse même. Les mythes, tels que Lévi-Strauss les présente, n'ont de cesse que d'ouvrir sur une théorie générale de la signification qui semble largement déborder la pensée mythique - ou qui invite, aussi bien, à considérer que doivent être rapportés à celle-ci de nombreux aspects de la pensée réfléchie et connaissante. Cette dimension n'a toutefois pas été poursuivie comme telle par Lévi-Strauss, qui n'en a fourni que quelques illustrations, comme dans le cas de la psychanalyse. De ces analyses, retenons surtout qu'*on ne sort pas de la pensée mythique tant qu'on recherche une vérité en soi, c'est-à-dire tant que la vérité est inscrite sous le registre de la découverte, c'est-à-dire encore tant qu'elle est envisagée indépendamment de son élaboration et des structures de son énonciation. Le propre de la pensée mythique est d'attendre que l'absolu parle et délivre sa signification - elle est mythique avant tout en ce qu'elle ne se rend pas compte qu'elle parle à sa place.* La mythologie, dès lors, ne trouve de nécessité qu'à l'intérieur d'elle-même. Il faut, selon la volonté de Schelling, la laisser "s'expliquer elle-même".

* *

C) Schelling

1. 12. 14.

PHILOSOPHIE DE LA MYTHOLOGIE (publiée en 1857)

La *Philosophie de la mythologie* rassemble des leçons professées de 1826 à 1846. Elle est traduite en français en deux ouvrages : *Le monothéisme* (1992¹²⁴) présente les leçons 1 à 6. La suite apparaît dans la *Philosophie de la mythologie* (1994¹²⁵). La publication de ces leçons valut à Schelling un procès qui l'amena à démissionner de l'enseignement.

Schelling veut considérer le mythe comme un phénomène "réel" ; aussi nécessaire et universel que la nature. L'unique présupposé de la *Philosophie de la mythologie* sera donc d'attribuer aux mythes une nécessité objective. C'est-à-dire de ne rien admettre par avance sinon que les mythes, loin d'être de simples fables, ont un contenu et des significations nécessaires - au sens où, comme l'exprime un auteur, "les systèmes mythiques en apparence pour nous les plus inhumains, ceux par exemple des Mexicains avec leurs rituels de sacrifice, ou ceux des tribus cannibales d'Afrique ou d'Océanie, devaient néanmoins préserver une possibilité d'existence et comme un secret de vie, que nos investigations rétrospectives teintées d'humanitarisme ne nous permettent pas toujours de retrouver"¹²⁶.

Les analyses particulières que développe Schelling n'ont généralement pas été retenues par la science moderne des mythes. On a notamment fait remarquer que Schelling reste trop limité à l'horizon de la mythologie grecque ; à laquelle il tente de donner une portée universelle.

Pour lui, la mythologie est, en effet, un procès dont le terme est la philosophie grecque. En regard, certains peuples lui paraissent avoir été amythologiques (les Chinois) ou pré-mythologiques (les Perses). Les analyses de Schelling semblent enfin inspirées par certains choix partisans (contre Creuzer, voir ci-après), comme la dépréciation de l'orphisme et de la mythologie égyptienne.

Tautégorie.

Mais l'intérêt de la *Philosophie de la mythologie* est surtout dans sa démarche ; dans cette volonté de prendre les mythes tels qu'ils se donnent, sans leur supposer un sens caché. Schelling récuse l'interprétation allégorique et tente de développer au contraire une *logique du*

¹²⁴ trad. fr. Paris, Vrin, 1992.

¹²⁵ trad. fr. Grenoble, J. Millon, 1994.

signifiant. Au modèle d'interprétation allégorique, Schelling oppose une démarche *tautégorique*, selon laquelle les représentations mythologiques ne signifient qu'elles-mêmes.

Déjà, dans un essai de 1793, Schelling écrivait que tout mythe est à comprendre au sens propre, récusant ainsi toute interprétation allégorique (*Sur les mythes, les légendes historiques et les philosophèmes de la plus haute Antiquité*)¹²⁷. Par la suite, Schelling s'opposera particulièrement à Friedrich Creuzer, lequel avait tenté de démontrer que la mythologie grecque avait été composée par des prêtres ayant été formés en Orient et qui se proposaient d'élever les races encore semi-barbares de la Grèce à une civilisation plus haute et à une connaissance plus pure - monothéiste - de la divinité (*Les religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques*, 1810-1843¹²⁸). Selon Creuzer, l'étude des mythes devait ainsi s'attacher à refaire la synthèse des significations dispersées dans les symboles, pour retrouver la mystérieuse et profonde sagesse que les prêtres y avaient déposée.

La force impérieuse des représentations mythiques.

Tandis que l'allégorie glisse de l'image au sens et déchiffre les mythes comme autant de signes ou de symboles, Schelling refuse de séparer l'image du sens. La vérité des mythes n'est pas dans ce qu'ils signifient. Ils doivent être compris par eux-mêmes, à partir de principes qui leur sont propres et qui ne peuvent être découverts que dans le procès mythologique lui-même¹²⁹. Il s'agit donc de reconquérir le monde mythique par la pensée en s'efforçant de reconstituer son historicité véritable (ce que Lévi-Strauss, nous l'avons vu, estimera inaccessible). *Car les mythes sont des événements historiques*. Ils n'existent que pour la conscience mais non pas seulement au titre de simples représentations. Même absurdes, les fables s'imposent par la terreur qu'elles inspirent et dès lors que des attendus mythologiques sont capables de conduire dans les faits à l'émasculatation sacrée ou à la prostitution rituelle, ils doivent être considérés à l'instar d'une force objective ; vécue par la conscience comme une obligation¹³⁰.

Pour Schelling, c'est donc parce qu'il est achevé que le procès mythologique peut être compris. Tant qu'il se déroule, la conscience est envoûtée, aliénée. Néanmoins, pour découvrir, même a posteriori, la cause génétique inscrite dans le développement des mythes

¹²⁶ Voir G. Gusdorf *Mythe et métaphysique*, Paris, Flammarion, 1953, p. 20.

¹²⁷ Voir P. David Schelling. *De l'absolu à l'histoire*, Paris, PUF, 1998, p. 95.

¹²⁸ *Symbolik und Mythologie der alten Völker* traduit et refondu en français : G. F. Creuzer & J-D.Guigniaut *Les religions de l'Antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques*, 10 volumes, Paris, Treuttel & Wurtz, 1825-1852.

¹²⁹ Voir X. Tilliette *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 volumes, Paris, Vrin, 1992, II, chap. 21 ; ainsi que du même auteur *L'absolu et la philosophie. Essais sur Schelling*, Paris, PUF, 1987, XI.

¹³⁰ Voir V. Jankélévitch *L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*, Paris, Alcan, 1933, p. 273 et sq.

lui-même, il faut renier ses idées propres et se livrer à l'objet. "C'est la mythologie qui nous a installé dans la perspective à partir de laquelle nous la considérons", écrit Schelling pour son propre compte. On ne tentera donc pas d'expliquer la mythologie mais "de la faire s'expliquer elle-même". Car elle enferme sa propre histoire et n'a pas besoin de présupposés hors d'elle. La démarche de Schelling est finalement toute simple, qui consiste à se demander pourquoi, à tel moment de leur histoire, les Grecs ont bâti un mythe comme celui d'Œdipe. La *Philosophie de la mythologie* veut retracer l'odyssée de la conscience.

Comme Lévi-Strauss, Schelling adopte une analyse structurale des mythes. Il estime que ceux-ci sont créateurs et non simple porteurs de sens. Comme Ricoeur, Schelling reconnaît que ce sens est inséparable d'eux et ne peut qu'être saisi en eux. Mais, comme pour Bultmann, ce sens est néanmoins pour nous d'un autre âge de la conscience.

*

La mythologie comme histoire de la conscience.

Parce qu'il a lieu dans la conscience, le mythe est subjectif. Mais la conscience n'a aucune emprise sur lui et le mythe s'impose à elle d'un mouvement tout objectif. Dans le mythe, la conscience est en proie à une puissance incompréhensible à ses propres yeux. Loin de les élaborer tous deux consciemment, délibérément, l'esprit pense et se développe *dans* les mythes, comme dans le langage. Schelling souligne ainsi que les représentations mythologiques sont les produits involontaires d'une conscience mise hors d'elle-même, inconsciente. Les actions que rapportent les mythes ne peuvent pas même être considérés comme symboliques ; cela suppose encore trop d'intentionnalité. Elles sont "inspirées" et la tentation sera inévitable dès lors de croire qu'elles renferment quelque vérité « sacrée ».

Tout le procès mythologique, selon Schelling, est une histoire de la conscience fondée sur une dualité première, fondamentale, en l'homme : la possibilité d'être maître de lui-même, c'est-à-dire la capacité à se vouloir, à se reprendre et à se refaire ; la possibilité d'être autre qui est en lui. La conscience de soi comme d'un autre. Toute la mythologie coure vers la découverte de cette possibilité proprement humaine d'être en voulant ce qu'on est, c'est-à-dire vers la découverte de la *liberté*.

Cette dualité insurpassable s'inscrit mythiquement - s'exprime immédiatement en d'autres termes - sous les deux registres différents du masculin et du féminin que l'on retrouvera constamment s'affrontant dans la succession des puissances mythiques. L'explication des mythes par les mythes, à laquelle entend procéder Schelling, se doit d'être elle-même mythologique.

La mythologie est connaturelle à la conscience originelle que l'homme prend de lui-même. Elle est le monde tel qu'il se découvre à la conscience originelle. Elle n'en est que l'expression. Le premier mythe est celui de la chute ainsi ; c'est-à-dire de la découverte de soi dans la facticité contingente, la fatalité d'être tel que l'on est en regard de la possibilité pressentie d'être autrement. Tout le procès mythologique ne sera que la progression par étapes déterminées vers le soulagement de cette tension originelle ; c'est-à-dire vers la découverte par la conscience de soi de sa propre nature et réalité dans la philosophie grecque.

"C'est l'étonnement et l'admiration qui conduisirent les hommes à la philosophie... C'est être philosophe que d'aimer les fables, qui cherchent à expliquer les choses, puisque la fable ou le mythe ne se composent que d'éléments merveilleux et surprenants", disait Aristote (*Métaphysique*, sd, 982b¹³¹).

La mythologie est le discours d'une conscience qui cesse lentement d'être aveuglée sur elle-même. Les civilisations égyptiennes, indiennes, grecques représentent autant d'étapes autonomes de cette histoire des progrès de la conscience. Mais entre elles, selon Schelling, il n'y a pas de transition. Chacune a repris de manière indépendante le procès mythologique et l'a poussé à sa façon. La catabole est la figure fondamentale de la succession graduée des mythologies¹³². La récollection de ces efforts permet néanmoins de suivre un parcours ordonné. L'homme de la mythologie n'est pas libre. "Tout ce qui est tranché paraît libre" mais lui, il oscille entre deux principes qui décident de lui et lui semblent extérieurs. Il est à la fois A et B ; A qui a B en soi comme possibilité de n'être pas A. B est matière, fatalité. En regard de A, la conscience pure, B est le monde de la multiplicité. C'est le destin qui enchaîne les hommes et les dieux. Pour la conscience mythique, il se vit comme polythéisme (lequel succède selon Schelling et la vision commune de son temps à un monothéisme originel, voir 1. 14. 3.), comme éclatement de la conscience.

Les religions astrales, ainsi, n'ont pas vu dans les étoiles autant de dieux mais ont perçu les dieux rivés, comme les étoiles, à une course sans fin. La nature n'a pas été divinisée. Elle a servi à formuler la conscience du divin. B s'autonomise dans la vie limitée, définie, concrète ; peuplée de dieux corporels hétérogènes - des divinités féminines pour la plupart. Cela correspond à une émasculatation du Dieu primitif, que reproduisaient les prêtres sur eux-mêmes avec une fureur sacrée. La conscience ne fait qu'un avec les dieux. A réapparaît sous la

¹³¹ trad. fr. en 2 volumes Paris, Vrin, 1986.

¹³² Voir X. Tilliette *La mythologie comprise*, Napoli, Bibliopolis, 1984, pp. 84-85.

forme d'un dieu unique spirituel, hors du monde. Ce qui apparaît d'abord comme une corruption de l'ordre établi. Les âges où un dieu spirituel entre en rivalité avec les puissances matérielles sont des âges de superstition, correspondant à l'état d'une conscience indécise qui craint de perdre ses dieux coutumiers. Héraclès, ainsi, sera mi-homme mi-Dieu et ceci pour ne pas offenser les dieux. Mais il lutte contre les puissances des ténèbres aniconiques, souvent féminines (l'Hydre, etc.) qui occupent le monde et menacent la liberté humaine.

Dès lors que les dieux prendront une forme toute humaine, comme chez Homère, le procès mythologique touchera à sa fin : les dieux aveugles, les puissances terrifiantes seront vaincues. Hésiode, à ce titre, représente pour Schelling le dernier mythographe et le premier philosophe. Avec lui, la mythologie se réfléchit elle-même. La conscience ne comprend ainsi qu'à la fin du procès mythologique ce qui la travaillait et ce qu'elle rejetait comme une menace : sa propre liberté.

Et la conscience ne sera véritablement libre que si elle nie la nécessité de son propre fondement, écrit un auteur. La sortie hors de soi, l'extase mythologique, est aliénation pour l'homme qui n'a pas reconnu qu'il n'a pas en lui-même son propre fondement. La raison découvre ainsi son essence dans la négation de son autosuffisance¹³³.

*

Schelling ne cesse de souligner les "résistances" que la conscience oppose à son propre avènement. Si la mythologie ne représente que la façon dont la conscience se déchiffre elle-même et apprend à se connaître, *c'est-à-dire à se déterminer*, cela engage profondément son comportement religieux. La liberté est d'abord vécue dans l'angoisse de la vengeance des dieux anciens. Elle est éprouvée comme une faute devant être lavée par des sacrifices offerts aux dieux. Les Phéniciens, ainsi, immolaient leurs premiers-nés (voir 1. 7. 11.). A travers l'apparition d'un dieu spirituel et hors du monde, la liberté déroge à l'ordre du monde. L'ensemble du procès mythologique permet de constater que cette confusion n'est que le signe d'une élévation supérieure. Pourtant, l'apparition de nouveaux dieux suscite immédiatement le trouble et l'émoi et semble lâcher les brides à la folie. C'est tout d'abord ainsi que Dionysos apparut. La liberté commence toujours par avoir peur d'elle-même et les dieux se révèlent d'abord comme autant de démons.

¹³³ Voir M-C. Challiol-Gillet *Schelling. Une philosophie de l'extase*, Paris, PUF, 1998, III^e partie, chap. 2, p. 310.