

# MARCEL DETIENNE

## L'invention de la mythologie



*tel* gallimard

Marcel Detienne

L'invention  
de la mythologie

Gallimard

## IL ÉTAIT UNE FOIS

On nous a si fort accoutumés pendant notre jeune âge aux récits et aux analyses de la mythologie que, quand nous sommes en état de raisonner, nous ne nous avisons plus de les trouver aussi étonnants qu'ils sont. Mais si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, ainsi que Fontenelle l'écrivait en 1724<sup>1</sup>, il ne se peut qu'on ne soit surpris de voir en quelle étrange production nous avons entrepris de connaître le fonctionnement de l'esprit humain. Aujourd'hui comme autrefois, chacun croit savoir qu'il n'est aucun peuple dont l'histoire ne commence par des fables ou avec la mythologie. Fontenelle, aussi bien informé que prudent, ajoutait : « hormis le peuple élu, chez qui un soin particulier de la providence a conservé la vérité »<sup>2</sup>. Et l'on sait combien la question de la mythologie se noue dans la tête de quelques penseurs du XIX<sup>e</sup> siècle avec celle du polythéisme dont Israël nous aurait affranchis, certes, mais sans pour autant nous délivrer de la peine de « démythologiser », hier encore, le Nouveau Testament.

Vingt ans après la vague structuraliste, il n'est pas impertinent de s'interroger sur la mythologie en général. D'abord, pour avoir cru, en bonne et amicale compagnie, que, sur ce territoire, une réflexion théorique neuve allait nous permettre d'écrire une vraie grammaire du langage mythique, après quelques années de pratiques et de formes d'analyse inédites. Ensuite, parce qu'un lecteur de grec pense avec naïveté que la mythologie, le mot et la chose, relève plus ou moins de sa curiosité, sinon de sa compétence.

Le mythe a pour nous l'autorité d'un fait naturel. Et en matière de mythologie, chacun se sent plus ou moins chez soi, sans être contraint de choisir entre des histoires fascinantes ou merveilleuses et des façons de penser qui ne sont pas nécessairement les nôtres. Qu'importe au lecteur de mythes que le Père Lafitau, en 1724, y dénonce des « idées charnelles » ? En quoi se sentirait-il concerné par le jugement d'un jésuite relisant Plutarque au milieu des Hurons, sinon peut-être que tout ce divin poétique et fabuleux nous a donné tant d'agrément, de plaisir voluptueux, confessait Lévy-Bruhl en 1935, que nous l'avons laissé, au milieu de si vives Lumières, exercer sur nous pour ainsi dire tout son ancien empire, nous qui sommes vieux de quatre ou cinq siècles de mémoire et familiers de si vastes bibliothèques imaginaires ? En fait, l'animal symbolique ou l'homme

imaginant qui se cherche et se reconnaît dans les recueils de mythes, indigènes ou exotiques, n'est jamais étranger aux interprétations, tantôt intuitives, tantôt sophistiquées, qu'évoquent à son oreille des collecteurs sans prétention ou des mythologues réputés savants.

Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle ce qui relevait alors du domaine de la fable, héros et dieux d'Ovide, chemine avec un discours de type herméneutique, des idées sur l'origine des fables, des manières d'expliquer les tracés du Panthéon ou pourquoi les Grecs de Plutarque et d'Homère se racontaient de semblables histoires. La mythologie, quelle voix y entendre ? Quelle pensée y découvrir ? Est-ce un langage, le premier langage, celui d'une humanité dans l'enfance ? La naïveté de l'ignorance ou la parole originelle ? Le chant de la terre ou la tragédie de la Nature ? Le discours de sociétés primitives ou archaïques sur elles-mêmes ? Est-ce le phénomène religieux supérieur, celui qui donne aux autres efficacité et signification et dont les garants, au pays indo-européen de Dumézil, sont de graves administrateurs de la mémoire et de la pensée collectives ? Ou bien, une philosophie de nourrice, selon le mot de Tylor, Père fondateur de l'anthropologie ? Y a-t-il une pensée mythique où toutes les formes de la culture sont comme vêtues et enveloppées de quelque figure issue du mythe ? Ce type de pensée universelle comme l'esprit humain engendre-t-il indéfiniment de nouveaux récits selon des règles de transformation, dénombrables et sans défaut ? Serait-ce la terre natale où la pensée philosophique prend conscience d'elle-même à mesure qu'elle réussit à s'en abstraire et à devenir conceptuelle ? Exige-t-elle une foi robuste ? Est-elle sauvage ou cultivée ? Ou l'un et l'autre ? Décrit-elle le surnaturel ? Vient-elle légitimer ? Est-elle inconsciente, obligatoire, fondamentale sous l'apparence trompeuse du plaisir qu'elle dispense sans compter ? Une ignorance mimant la profondeur ou l'essentiel qui s'ignore ?

En pareille affaire, peut-être fallait-il choisir entre deux voies : ou bien penser la mythologie à coups de marteau, ou bien travailler en théoricien de l'« esprit humain », hors l'histoire et les généalogies abandonnées aux amateurs d'héraldique. Le parcours ici tracé, à chacun de le juger parmi d'autres possibles ou nécessaires. Au départ, un léger trouble : Claude Lévi-Strauss fondait l'entreprise des *Mythologiques*, une genèse de la pensée, sur l'évidence qu'un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur dans le monde entier ; et, dans le même temps, Georges Dumézil, publiant à l'aube de sa troisième vie *Mythe et épopée*, avouait qu'il n'avait encore jamais compris la différence entre un conte et un mythe. De quoi inciter un lecteur de « mythes » grecs à repenser la mythologie<sup>3</sup> plutôt que de continuer à la

raconter en jouissant de la complicité, ancienne et toujours reconduite, entre les Grecs et nous, les insulaires de l'Occident et de sa culture. D'où vient ce savoir si flou que le même mot, celui de mythologie, désigne à la fois les pratiques narratives, les récits connus de tous, et les discours interprétatifs qui en parlent sur le mode et avec le ton d'une science depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle ? Pour quelles raisons parler de la mythologie est-ce toujours, plus ou moins explicitement, parler grec ou depuis la Grèce ?

Il ne s'agissait pas de réécrire l'*Origine des fables*, deux siècles et demi après Fontenelle, mais de mener une enquête sous la forme d'une histoire généalogique qui va des Grecs à Lévi-Strauss, et, réciproquement, de Lévi-Strauss aux Grecs. C'était, d'abord, déconstruire la forme conceptuelle d'un savoir en apparence immédiat et légitime, en repérant les étranges procédures mises en œuvre de Xénophane, le philosophe des commencements, à Fr.-Max Müller, inventeur de la mythologie comparée, et de l'historien Thucydide à l'anthropologue Tylor, également si confiants en leur nouveau savoir. Ensuite, c'était, en se demandant si la mythologie grecque est plus fiable que celle de nos savants, de découvrir que sa figure hétérogène, dessinée par des gestes d'exclusion, par des attitudes de scandale, depuis les premiers penseurs de la Grèce archaïque jusqu'aux héritiers des mythologues modernes, s'inventait lentement, diversement, entre les chemins de la mémoire et les tracés de l'écriture. Une archéologie du « mythe » invitait à conclure que la mythologie, incontestablement, cela existe, au moins depuis que Platon l'invente à sa manière ; mais sans pour autant qu'elle dispose d'un territoire autonome ou désigne une forme de pensée universelle dont l'essence pure attendrait son philosophe. Autres avancées : que le « mythe » est un genre introuvable, en Grèce et ailleurs ; que la Science des mythes de Cassirer et de Lévi-Strauss est impuissante à définir son « objet », et pour de bonnes raisons. N'avons-nous pas vécu, hier, l'illusion extrême que l'analyse structurale des mythes commence avec les Grecs pensant leur propre « mythologie » sur le mode de l'interprétation conceptuelle, ou encore que la « pensée mythique » en sa maturité accède, ici et là, à une logique des formes, en se dépassant elle-même ?

À coup sûr, il n'est pas question de prendre le deuil de tant d'histoires inoubliables, moins encore de priver qui que ce soit du droit de trouver sa mythologie où bon lui semble. C'est sur la légitimité d'une « science des mythes » que nous nous sommes interrogé, autant que sur notre imaginaire et son inventivité entre les Grecs et nous, dans une histoire promise à un devenir dérisoire. « Plus je deviens solitaire, disait Aristote, plus j'aime les

histoires, les *mythes*<sup>4</sup> ». Aveu d'un soir qu'il serait pédant de reprocher au théoricien de la *Poétique*, si étranger à ce que nous appelons la mythologie qu'il réservait le mot « mythe » à l'intrigue bien faite, à l'histoire bien nouée par son inventeur. Mais quel beau sujet de conversation pour un soir entre Fontenelle, l'académicien perpétuel en robe de chambre, et Aristote, enfin vieux poupon s'abandonnant au bavardage. Je préfère évoquer un autre Aristote, le visionnaire convaincu que les civilisations ont été sans nombre, que, dans la nuit du Temps, des commencements en ont oublié d'autres, que toutes les inventions ont été trouvées une infinité de fois<sup>5</sup> et que, de tant de cheminements effacés, subsistent seuls, fossiles ou vestiges, quelques proverbes, souvenirs d'anciennes sagesse, venus jusqu'à nous grâce à leur brièveté et leur justesse<sup>6</sup>. Pensées minérales où l'œil écoute une rumeur sans âge ; pierres de mémoire, plus précieuses en « mythologie » que les fantaisies d'Hermès, la geste d'Asdiwal ou la mort de Ryangombe.

Sans doute pour « sauver » une certaine idée de la mythologie, ai-je trop souvent évoqué, de manière implicite, l'égale inventivité de la mémoire et de l'oubli. Les brumes d'un voyage en terre méconnue n'excusent pas le manque de rigueur. L'oubli et la mémoire ont-ils vraiment vécu en parfaite union, aussi naturellement que Philémon et Baucis ? Est-ce seulement aujourd'hui qu'est devenue si vive, si présente, « la lutte de la mémoire et de l'oubli »<sup>7</sup>, depuis que sont multipliées les sociétés où les historiens sont enfin devenus des fonctionnaires et des bureaucrates officiels, et où le combat contre le pouvoir, le vrai, le totalitaire, fait se dresser, dans la nuit, des femmes et des hommes, répétant contre tout espoir les paroles de leurs morts privés d'écriture, de la plus matérielle, ou les vers fugitifs mais inoubliables encore des poètes interdits et assassinés ?

Il n'y a pas de paradis ni pour la mémoire ni pour l'oubli. Rien que le travail de l'une et de l'autre, et des modes de travail qui ont une histoire. Une histoire à faire.

---

<sup>1</sup> FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. J.R. Carré, Paris, 1932, 11.

<sup>2</sup> FONTENELLE, *op. cit.*, 33.

<sup>3</sup> Des conversations avec Dan Sperber m'ont aidé dans ce projet, même s'il est resté très factuel.

<sup>4</sup> ARISTOTE, fr. 668 éd. Rose. Je n'aurais pas fait attention à ce mot sans Michel DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*. I. *Arts de faire*, Paris, 1980, 167.

<sup>5</sup> ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 8, 1074 b 10-12 ; *Du ciel*, I, 3, 270 b 19-20 ; *Météorologiques*, I, 3, 339 b 27 ; *Politique*, VII, 9, 1329 b 25.

6 ARISTOTE, *De la philosophie*, fr. 13 Rose ; 8 Walzer. Sur la collecte de proverbes dans l'activité encyclopédique d'Aristote et de son école, cf. K. RUPPRECHT, *s.v.* « Paroimiographoi », *Realencyclopädie des classischen Altertumswissenschaft*, XVIII, 4 (1949), col. 1736-1738 ; R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la » Politique »*, Paris, 1960, 141-144.

7 Dont parle Milan KUNDERA, *Le Livre du rire et de l'oubli*, trad. franç. F. Kéral, Paris, 1979, 10.

# I

## *Frontières équivoques*

Rien de plus familier que la mythologie, et l'on convient, ici et là, sans difficulté, qu'« un mythe est perçu comme mythe par tout *lecteur*, dans le monde entier »<sup>1</sup>. D'ailleurs, la même figure est de service depuis le traité de Panckoucke, intitulé *Les Études convenables aux Demoiselles* (à Lille, en 1749) jusqu'aux *Mythologiques* de Lévi-Strauss (1964-1971). Et le prolongement en-*ique*, introduit par l'analyse structurale pour évoquer le surgissement de la logique dans l'ancienne mythologie, vient seulement accuser le double registre sémantique que nous percevons d'emblée en parlant de « mythologie ». D'une part, c'est un ensemble d'énoncés discursifs, de pratiques narratives, ou encore, comme on dit, de récits et d'histoires – ces histoires qu'il convient aux Demoiselles de connaître, et qu'en effet tout le monde connaît au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais en même temps la mythologie se donne comme un discours *sur* les mythes, un savoir qui entend parler des mythes en général, de leur origine, de leur nature, de leur essence ; un savoir qui prétend se transformer en science, aujourd'hui comme naguère, par les procédures d'usage : structurer certains de ses objets, systématiser différentes énonciations du savoir dont elle investit la place, formaliser concepts et stratégies. De manière intuitive, la mythologie est pour nous un lieu sémantique qui fait s'entrecroiser deux discours dont le second parle du premier et relève de l'interprétation. Qu'est-ce qui fait que ce qu'on appelle le mythe est habité ou possédé par un besoin de parler, par un désir de savoir, par une volonté de chercher le sens, la raison du discours tenu par lui-même ? De quels lointains surgit cette figure d'une introspection naïve ? Comment s'instaure le savoir qui veut parler des mythes et qui, depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, entend fonder une science des mythes « enfin considérés en eux-mêmes » ? Les mêmes questions, on peut les poser autrement. Qu'est-ce qui fait parler la mythologie-science ? Et d'où parle-t-elle ? Comment, à travers quelles pratiques, ce savoir a-t-il délimité son territoire ? À la suite de quels partages a-t-il pris forme ?

Comme point de départ pour ce parcours, prenons un état où le savoir mythologique se veut science des mythes, et se fixe dans un ordre

institutionnel : quand des enseignements publics commencent à s'appeler « science des mythes » ou « mythologie comparée »<sup>2</sup>. Autrement dit, quand le savoir s'assied et prend une chaise, quand il commence, comme dit Molière, à prêcher en chaise, ou en chaire de vérité – le meuble désignant le savoir comme de la science. Entre 1850 et 1890, l'Europe se couvre de chaires : d'Histoire des Religions, de Science des Mythes, de Mythologie comparée. D'Oxford à Berlin, et de Londres à Paris, sur les mêmes chaises, on tient les mêmes propos. De Frédéric-Max Müller (1823-1900) à Andrew Lang (1844-1912), et d'Edward Burnett Tylor (1832-1917) à Paul Decharme (1839-1905) et Adalbert Kuhn (1812-1882). Tous sont explicites sur les raisons qui les poussent à tenir pendant une quarantaine d'années un discours scientifique sur les mythes. Leur porte-parole, Andrew Lang, énonce d'une voix ferme la tâche assignée à la nouvelle discipline. « La difficulté de la mythologie (comme “science”) est d'expliquer les points suivants, parmi d'autres éléments en apparence irrationnels contenus dans les mythes : les histoires *sauvages et absurdes* sur le commencement des choses, l'origine des hommes, du soleil, des étoiles, des animaux, de la mort et du monde en général ; les aventures *infâmes et ridicules* des dieux ; pourquoi des êtres divins sont regardés comme incestueux, adultères, meurtriers, voleurs, cruels, cannibales ; pourquoi ils prennent des formes d'animaux ; les mythes de métamorphose en plantes, animaux et étoiles ; les histoires *repoussantes* du royaume des morts : les descentes des dieux au séjour des morts et leur retour de ces lieux<sup>3</sup> ». Voilà le gibier de la science des mythes : des histoires sauvages et absurdes ; des aventures infâmes et ridicules ; des incestes, des adultères, des meurtres, des vols, des actes de cruauté, des pratiques de cannibalisme, des histoires repoussantes. De manière plus lapidaire, Fr.-Max Müller ne dit pas autre chose : le travail réservé à la mythologie comparée – discipline qui relève à ses yeux de la Science du Langage – est d'expliquer l'élément *stupide, sauvage et absurde* dans la mythologie. En 1884, Paul Decharme confirme que l'objet de la science des mythes, ce sont bien des fables monstrueuses, répugnantes et immorales<sup>4</sup>. Ce qui mobilise les nouveaux mythologues, ce n'est plus, semble-t-il, la mythologie, mais « des imaginations d'une singulière extravagance ou d'une révoltante immoralité ». De quoi s'agit-il ? D'où viennent ces fables répugnantes ? De quels continents, de quels voyages lointains surgissent tant d'horreurs ? Pour qu'il y ait si grand émoi, pour que tous déclarent en même temps que ces récits sont tellement choquants et embarrassants, il faut quelque raison, un motif, sinon un prétexte. Or la

raison toujours avancée est, à nos yeux, si étrange qu'un détour par la science du mythe dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle paraît aujourd'hui relever de la curiosité érudite, sinon même témoigner d'une étrange attirance pour le grotesque et pour l'obscène. En effet, ce qui fait parler la science des mythes, c'est qu'on aperçoit soudainement que la mythologie des Grecs est remplie d'histoires indécentes, qu'elle tient des propos incongrus, qu'elle parle un langage insensé. Scandale que, dans ses leçons d'Oxford, le professeur Müller dénonce avec vigueur : « Les poètes de la Grèce ont une aversion instinctive pour tout ce qui est excessif ou monstrueux. Or, les Grecs attribuent à leurs dieux des choses qui feraient frissonner le plus sauvage des Peaux-Rouges... Dans les tribus les plus arriérées de l'Afrique et de l'Amérique, nous avons peine à trouver rien de plus hideux ni de plus révoltant<sup>5</sup>. »

Qu'est-ce qui fait frissonner le Peau-Rouge de Fr.-Max Müller ? Ce sont les aventures infâmes de dieux adultères, incestueux, meurtriers, cruels et cannibales : Déméter, vidant goulûment son assiette garnie de Pélops, le jour où Tantale a invité les dieux ; Cronos, ce fourbe, gobant ses nouveaux-nés vagissants, l'un après l'autre ; Ouranos, le père châtré par son fils, dans un grand éclaboussement de sang et de sperme. Mais il y a aussi, non moins hideux et révoltant : Dionysos découpé et passé à la broche, Zeus prenant la forme d'un taureau, etc. Tout un vocabulaire raconte le scandaleux. Un vocabulaire victorien qui commence par le choquant et l'embarrassant, dérive vers l'extravagant et le ridicule, puis bascule de l'absurde dans l'infâme, le sauvage, le hideux, le révoltant.

La nouvelle mythologie se présente d'emblée comme une science du scandaleux. Mais pour qu'il y ait un état de scandale où se trouve prise la science de Müller et de Tylor – tous deux bien décidés à parler des mythes en eux-mêmes – , il faut que quelque séisme ait plus ou moins profondément bouleversé le paysage familier de la mythologie classique. Des récits d'une mythologie connue depuis toujours pourraient-ils ainsi provoquer brutalement un scandale ?

La référence obsessive au sauvage, à l'Iroquois caché sous l'écorce du Grec, semble situer le lieu de l'ébranlement dans la confrontation entre les Sociétés anciennes et les Peuples de la Nature. D'autant que la nouvelle science se dit « mythologie comparée ». Et que, lorsqu'elle se donne une histoire, elle choisit comme précurseurs de son audace et de sa propre démarche les deux esprits qui, par des cheminements séparés, ont entrepris, dans le même temps, de montrer « une étonnante conformité entre les

fables des Américains et celles des Grecs »<sup>6</sup>. L'essai de Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, paraît en 1724, la même année que l'opuscule de Fontenelle, *De l'origine des fables*. Quand Lafitau s'embarque pour rejoindre les missions des jésuites dans la Nouvelle-France, les Amériques sont déjà peuplées de Grecs d'Homère et de Romains portant la toge : physiquement et moralement, les sauvages américains sont des contemporains de Plutarque<sup>7</sup>. Ils sont beaux comme des dieux et les voyageurs du XVIII<sup>e</sup> siècle ne se lassent pas d'admirer en eux « stature de corps, proportions des membres, et physionomie de grandeur et de noblesse », faisant appel comme Yves d'Évreux, mémorialiste de Maragnon, à Cratès le Philosophe qui appelle le corps un « Royaume solitaire »<sup>8</sup>. Mais à ce privilège de nature, les Sauvages joignent les vertus de Sparte : courage, tempérance, libéralité, justice. L'originalité de Lafitau est d'étendre la comparaison au plan « intellectuel », en montrant l'étrange « conformité » des mœurs et des coutumes entre les Sauvages de l'Amérique et les Anciens<sup>9</sup> : dans les pratiques d'abstinence, les modes de l'initiation, les gestes du sacrifice, la forme des cabanes, l'institution des Vestales. Autant de figures qui désignent un « assemblage de devoirs » et une « religion civile » où les pratiques cultuelles sont lues comme un service public et comme un office utile à la Société<sup>10</sup>. Sur le grand corps coutumier qui s'étend de l'Ancien au Nouveau Monde sont inscrits les stigmates de la Religion Sainte dans son origine adamique : les hiéroglyphes, les symboles et les emblèmes, figures mystérieuses qui ont mission de dispenser un enseignement dans le secret des initiations et des mystères<sup>11</sup>.

Dans ce projet de découvrir, par-delà le christianisme et la Bible, une Religion de la première Gentilité<sup>12</sup> qui fonde la « conformité » entre Grecs et Sauvages, les fables et la mythologie racontent la décadence ; elles montrent les ravages de la corruption. La mythologie prolifère avec l'ignorance, elle s'enfle avec les passions, elle apparaît quand le culte se désagrège, et lorsque la Religion s'enténébre. C'est la figure de l'altération. Et les fables grossières des Grecs, Lafitau les assimile aux idées charnelles et non moins grossières qui gangrènent la religion des Sauvages<sup>13</sup> et défont le bel « assemblage de devoirs »<sup>14</sup>. Davantage, le jésuite retient contre les Grecs qui ont porté les Sciences et les Arts à la plus haute perfection d'avoir gâté la Religion « par une multitude infinie de fables très ridicules et très insipides »<sup>15</sup>, malgré toutes leurs lumières et toutes leurs philosophies.

Qu'elles viennent des Iroquois ou des Anciens Grecs, les fables ne sont jamais que des excroissances, un corps étranger, une saleté externe ; elles appellent la même condamnation morale. Mais leur « conformité » ne provoque aucun scandale<sup>16</sup>. Lafitau promène avec une égale indifférence les Lacédémoniens dans les villages iroquois et les Hurons dans l'Athènes de Cécrops ou de Plutarque, sans vouloir aucunement ensauvager les Grecs ni helléniser les Sauvages américains<sup>17</sup>.

Pas davantage d'émoi chez Fontenelle, qui d'ailleurs en sait long sur les « sottises grecques ou romaines »<sup>18</sup>. Car si la Raison feint l'épouvante en se retournant vers les premiers hommes, si crédules puisque toute l'ancienne histoire n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités, elle ne doute pas un seul instant que la barbarie, même excessive, est un état d'ignorance et que le barbare est celui qui ne parle pas encore la langue de la Raison<sup>19</sup>. Ni démence, ni fantastique, rien que d'ordinaire : pour expliquer le cours des choses et ainsi se livrer à une activité philosophique – la seule possible en « ces siècles grossiers » –, les hommes recourent aux histoires, ils inventent les fables. Mais plus on est ignorant, plus on voit de prodiges. Aussi la philosophie de ce temps a-t-elle surtout aidé à la naissance du fabuleux. Qu'elle soit d'ici ou d'ailleurs – chez les Cafres, le Lapons, les Grecs et les Iroquois, « sous les zones glaciales comme sous la torride »<sup>20</sup> –, la fable n'est qu'un effet de l'ignorance, mais d'une ignorance curieuse de rendre compte des phénomènes et du monde. Ignorance soigneusement répartie entre tous les peuples, sans exception, ce dont Fontenelle s'empresse de tirer les conclusions : « Puisque les Grecs, avec tout leur esprit, lorsqu'ils étaient encore un peuple nouveau, ne pensèrent point plus raisonnablement que les barbares de l'Amérique qui étaient selon toutes les apparences un peuple assez nouveau, lorsqu'ils furent découverts par les Espagnols, il y a sujet de croire que les Américains seraient venus, à la fin, à penser aussi raisonnablement que les Grecs si on leur en avait laissé le loisir<sup>21</sup> ». Il n'y a pas plus de « miracle » grec qu'il n'y a de vraies lumières dans leur philosophie d'où vient, comme dit Lafitau, « une espèce d'Athéisme pratiqué »<sup>22</sup>.

À l'inverse de Lafitau qui met la Religion à l'origine, Fontenelle tient que la nature du fabuleux est de « se tourner en religion », du moins chez la plupart des peuples. À quoi s'ajoute que, chez les Grecs, en particulier, les fables « se tournèrent pour ainsi dire en *agrément* »<sup>23</sup>. Pour expliquer la séduction exercée par les figures de la fable ancienne sur la civilité et sur les

arts plastiques, dans son siècle entier, Fontenelle fait appel au plaisir. Plaisir de l'œil et de l'oreille, mais plus encore de l'imagination<sup>24</sup>. Car c'est elle qui nous incite à voir et à écouter encore des histoires « dont la raison est pleinement détrompée »<sup>25</sup>. À mesure que la narration suit sa trajectoire naturelle, l'erreur se pare de merveilleux : depuis les premiers hommes racontant à leurs enfants – en qui se redouble le premier âge de l'espèce humaine – des récits souvent faux en eux-mêmes, et déjà travaillés par l'exagération<sup>26</sup>, jusqu'aux histoires embellies de faux merveilleux par les soins de conteurs entraînés à ne dire que le plus agréable<sup>27</sup>.

Ouvrages de l'imagination, et du tour le plus commun parmi les hommes, dont la poésie et la peinture s'accommodèrent d'autant mieux qu'en les mettant en œuvre elles donnaient à notre propre imagination le spectacle de son activité, avec le plaisir extrême de se tromper elle-même en contemplant son image au miroir des beaux-arts<sup>28</sup>. Avec l'*agrément*, Fontenelle désigne à coup sûr un trait culturel de sa société habitée par une certaine idée du bonheur<sup>29</sup>. Mais qui l'est doublement quand il trouve à s'appliquer dans ces anciennes fictions dont la connaissance est indispensable « pour qui veut entendre le sujet de bien des tableaux et lire sans obstacle les plus beaux ouvrages de littérature »<sup>30</sup>. Disséminée parmi les décors de la vie policée, dans les salons et sur les trumeaux, la fable est, au XVIII<sup>e</sup> siècle, une condition de lisibilité du monde culturel en son entier<sup>31</sup>. Elle n'a donc ni lieu propre, ni profil qui la distingue en soi. Aucune mythologie comparée ne peut naître du projet d'étudier l'esprit humain « dans une de ses plus étranges productions »<sup>32</sup>. La comparaison avorte qui annonçait « une conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs ». Étant donné que « la même ignorance a produit à peu près les mêmes effets chez tous les peuples »<sup>33</sup>, il n'est nul besoin d'interpréter la fable ou la mythologie. Ce qui tient lieu d'interprétation, c'est l'origine qui révèle la nature erronée de la fable, et sa vanité, infantile, pour Fontenelle<sup>34</sup>, comme elle est, pour Lafitau, perverse.

Fontenelle et Lafitau, deux parcours, que l'anthropologie naissante du XIX<sup>e</sup> siècle n'a pas retenus par hasard, mais qui, tous deux, décident de l'exclusion de la mythologie, reconnue par la Raison coupable d'erreur et d'ignorance. Et s'il est vrai que la fable raconte la sauvagerie dans des récits grossiers mais ridicules, absurdes mais insipides, rien de ce sauvage n'altère la Raison, qui simule la crainte sans se laisser inquiéter. Cette sauvagerie-là entraîne le silence de l'interprétation. Elle ne fait pas parler dans la mesure

où elle-même reste muette. Là où les Grecs et les Iroquois, vus depuis l'Anthropologie de Tylor, semblaient tenir un même discours *sauvage* et *absurde*, il n'y a place pour aucun scandale, non plus que pour aucun savoir mythologique.

Pour que la mythologie devienne parole, pour que cette voix se fasse entendre en soi et dans ses harmoniques, et non plus à travers un ordre culturel ou dans la basse-fosse d'une éthique, mêlant la civilité et la religion, il fallait que s'ouvrît un espace réservé au langage et que se découvrit un nouvel horizon linguistique. La « mythologie comparée » de Fr.– Max Müller se déploie à l'intérieur d'une *Science du langage*, et quand l'Anthropologie de Tylor se propose de montrer l'existence d'une mythologie *naturelle* dans les races inférieures, c'est à partir d'une analyse des formes originelles du langage parlé par l'humanité la plus ancienne. Une série d'inventions et de découvertes transforment le statut du langage dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>35</sup>. La publication des *Védas* qui fonde la philologie du sanskrit ; les premiers travaux sur les *Gâthâs* et l'*Avesta* ; en 1816, la grammaire comparée de Franz Bopp : autant d'innovations qui font de la langue un objet organique, relevant d'une science naturelle. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, apparaît une phonétique qui ne se voue plus à la recherche des premières valeurs expressives, mais se fait analyse des sons, de leur rapport et de leur transformation possible les uns dans les autres<sup>36</sup>. Au lieu d'être un discours, constitué par une série de mots, chacun enfermant dans son épaisseur une signification dont la seule définition possible est verticale et renvoie à ce que Michel Foucault nomme l'« avant-Babel », la langue devient un système de sonorités, « un ensemble de sons affranchis des lettres qui peuvent les transcrire »<sup>37</sup>. La flexion découverte donne au langage son architecture interne : sons, syllabes et racines sont autant d'éléments formels dont les modifications sont réglées par les lois d'une phonétique. Science naturelle grâce à laquelle le naturaliste, quand il s'appelle A. Schleicher, peut étudier avec Darwin la lutte pour l'existence des langues dispersées dans le monde<sup>38</sup>, lutte d'où sort, triomphant et comme impatient d'autres victoires, l'indo-européen que Klaproth, dès 1823, avait mobilisé au service du nationalisme en le rebaptisant indo-germanique<sup>39</sup>. Parallèlement aux transformations qu'entraînent les nouvelles disciplines – philologie et grammaire comparée –, se fait jour une idée du langage comme parole venue du peuple, dont la mouvance sonore dénonce une activité constante qui semble inséparable du mouvement d'une histoire à faire de manière incessante<sup>40</sup>. Parole du Peuple et de la Nation

dont la mythologie ne peut être que la voix oubliée ou perdue. À la fois parole et chant, un langage primitif se met à parler aux origines de l'humanité ou de la nation ; il ne connaît ni le mensonge ni l'abstraction ; et ne l'habite que la fidélité expressive dont il tire l'énergie et la grandeur faisant défaut aux langues déjà civilisées<sup>41</sup>.

C'est dans ce nouvel espace sonore que la mythologie de l'Antiquité devient soudainement un langage incongru et insensé où le peuple ancien qui passait pour avoir atteint les dernières limites de la civilisation semble tenir un discours plus possédé par la sauvagerie que celui des Peuples de la Nature. La rencontre du Grec et de l'Iroquois n'a plus lieu dans la même histoire depuis que le romantisme allemand et la philosophie hégélienne ont reconnu à la Grèce le privilège de terre natale. Celle de l'homme cultivé d'Europe, comme dit Hegel<sup>42</sup>. Terre première de nos commencements, où naît une nouvelle humanité, marquée par ce que Husserl appellera, dans la même tradition, la connaissance *théorétique*, fondée sur la vérité idéale qui devient valeur absolue<sup>43</sup>. À l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle, le Grec n'a plus droit à l'erreur ni aux sottises : né de la terre où surgit la conscience de soi, où se forme l'univers spirituel qui est encore le nôtre (et Husserl parlera ainsi un siècle après Hegel), l'homme grec est porteur de la Raison. Dès lors que l'on se met à soupçonner que le garant de la rationalité nouvelle parle dans sa mythologie le langage typique d'un « esprit frappé temporairement de démence », le scandale éclate. On est dans un état de scandale. À la voix étrange et hallucinée qui sourd de la mythologie, nouvellement inscrite dans le langage, répond l'interprétation qui s'écrit sur le mode d'une science.

Entre la science qui parle et le scandale qui la fait parler, l'écart semble si court et l'interprétation suit de si près ce qu'elle dénonce et pourchasse que le scandaleux paraît inséparable de l'énoncé produit par une science si motivée. Ainsi, quand Tylor et Lang affirment que la difficulté de la mythologie-science est d'expliquer comment tant de récits mythiques contiennent des éléments *en apparence* irrationnels<sup>44</sup>, le travail de la science est déjà engagé : l'apparence vient au secours de la réalité, et la raison savante est déjà occupée à un discours de salut public. Mais la science connaît plus d'une stratégie. Deux grands partis dominent les discussions théoriques ouvertes pendant toute la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle : l'*École de Mythologie comparée* autour de Fr.– Max Müller, et l'*École anthropologique* fondée par Tylor à partir de sa *Civilisation primitive*<sup>45</sup>. Toutes deux s'accordent sur l'urgence à rendre compte d'une parole si folle : leur seule

divergence tient à la manière de justifier la présence de propos déments dans le discours du mythe.

Pour Fr.-Max Müller, contemporain de la découverte de la grammaire comparée, l'explication ne peut être que linguistique ; il faut la trouver dans le système de la langue et dans son histoire<sup>46</sup>. C'est ce qu'entend montrer *La Science du langage*<sup>47</sup>, en établissant une stratigraphie de la parole humaine et en distinguant trois phases : thématique, dialectale, mythopoéïque. La première période voit la formation d'une grammaire primitive ; elle contient déjà le germe de toutes les formes des langues touraniennes aussi bien que des langues aryennes et sémitiques. C'est alors que sont forgés les termes exprimant les idées les plus nécessaires. Au cours de la seconde période où se différencient les deux familles de langues – sémitique et aryenne –, le système grammatical reçoit, une fois pour toutes, ses traits spécifiques. La séparation inévitable des dialectes et des langues ouvre un troisième âge où il n'y a ni lois ni coutumes, mais où s'ébauchent les premiers rudiments de la religion et de la poésie. C'est l'âge *mythopoéïque*. Nom qui pourrait faire croire que l'homme se met à fabuler et qu'il fabrique des mythes comme il a précédemment forgé les termes fondamentaux du langage. Rien n'est plus éloigné de la pensée de Fr.-Max Müller pour qui le discours mythique est un produit inconscient du langage dont l'homme est toujours la dupe et n'est jamais le producteur. En effet, de même que les grandes structures grammaticales se forment silencieusement dans les abysses végétales de la langue, les premiers mythes apparaissent comme des bulles crevant la surface des mots et des phrases qui jaillissent de la bouche de l'humanité originelle. À l'aube de son histoire, l'être humain avait la faculté de prononcer des mots où s'exprimait directement une part de la substance des objets perçus par les sens. Les choses éveillaient en lui des sons qui se matérialisaient en *racines*, et engendraient les *types phonétiques* à partir desquels s'est constitué le corps du langage. La Genèse avait à nouveau raison : « Toute la terre n'avait qu'un seul langage et un seul parler<sup>48</sup>. » Mais l'esprit humain n'a pas longtemps gardé le privilège de « donner une expression articulée aux conceptions de sa raison ». Dès que l'humanité cesse de « résonner » devant le monde, la maladie s'insinue dans le langage. Le voilà victime des illusions produites par les mots.

Aussi longtemps que l'humanité reste sensible à la signification première des mots, des termes comme « nuit, jour, matin, soir » sont conçus comme des êtres puissants, pourvus d'une volonté, marqués d'un caractère sexuel, sans pour autant que soit perdu de vue le caractère *physique* des phénomènes

de la nature désignés par ces mots. Mais une fois que s'altère le sens primitif des noms donnés à des êtres puissants par le langage qui les créait spontanément, les personnages mythiques font leur apparition : les noms des forces de la nature se transforment en noms propres. « Zeus fait tomber la pluie » surgit de l'expression « le ciel pleut ». La langue a perdu sa transparence : le sens étymologique de « Zeus » : « ciel lumineux », s'est obscurci. Oubli fatal. Les hommes ne savent plus que le langage, avec ses « verbes substantifs », avec son foisonnement d'images, parle plus qu'il ne dit, et qu'il est lourd d'un « surplus de signification ». Dès que le locuteur ne sait plus qu'il doit retrancher un excès de sens, il est la dupe des mots qu'il prononce. L'humanité devient la proie des illusions d'un langage au sein duquel prolifère le discours étrange et déconcertant des mythes.

À son tour, *La Science du langage* vient nous détromper : « La mythologie, ce fléau de l'Antiquité, est, en réalité, une maladie du langage<sup>49</sup> ». Abusés, autant que l'humanité du troisième âge perdant le contrôle du langage, nous nous en sommes laissé conter. C'est par ignorance des mécanismes linguistiques que la mythologie des peuples les plus raisonnables nous semblait envahie d'« imaginations d'une singulière extravagance et d'une révoltante immoralité »<sup>50</sup>. Pour la linguistique des Lumières, la mythologie n'est jamais gratuite ; elle ne peut pas être la fabulation naïve d'une humanité dans l'enfance. C'est, au contraire, une nécessité inhérente au langage, cette forme extérieure de la pensée. Très précisément, la mythologie est « l'ombre obscure que le langage jette sur la pensée », à un moment de sa genèse<sup>51</sup>. Il revient à la science linguistique d'éclairer ce lieu de ténèbres où nos illusions sur le mythe redoublent les fantômes et les fictions produits par les premiers locuteurs. En voulant découvrir l'illusoire dont procède la mythologie, objet de son savoir, le mythologue Müller avoue clairement sa position : celle d'où l'on désigne le monde de l'apparence, une « manière de fiction » faisant contraste avec la réalité des choses<sup>52</sup>. Une génération convaincue entreprit de découvrir derrière l'écran des noms et des personnifications mythiques les formes du spectacle de la nature qui avaient impressionné l'humanité la plus ancienne.

La mythologie, dira Stéphane Mallarmé vers 1880, raconte la « Tragédie de la Nature »<sup>53</sup> ; elle est « le recueil des on-dit par lesquels les hommes d'autrefois se contèrent tout ce qu'ils voyaient ou entendaient... »<sup>54</sup> ; c'est un ensemble de récits dont beaucoup ont été « dénaturés » et dont certains devinrent même « choquants »<sup>55</sup>. Ainsi – explique Mallarmé dans la

*Nouvelle Mythologie*, traité scolaire destiné à la jeunesse studieuse<sup>56</sup> –, « les hommes ayant dit du Soleil au temps de la sécheresse qu'il tuait les fruits de la Terre qui était sa fiancée, les Grecs racontèrent que Tantale, roi d'Orient, tua et fit cuire son propre enfant »<sup>57</sup>. Comme il ne semblait pas douteux que les métaphores du langage renvoyaient aux phénomènes naturels, le bon mythologue devait, avant toute connaissance linguistique, faire preuve, comme le recommande Paul Decharme, d'un sentiment profond de la nature »<sup>58</sup>. Et c'est bien en fonction de leur tempérament que les exégètes de la nouvelle école ont réagi. Deux familles d'esprit se sont reconnues, avec deux formes de sensibilité différentes. Pour les premiers, conduits par Fr.-Max Müller, c'était le spectacle du soleil et de la lumière qui avait donné naissance au langage et aux mythes. « Les premiers sujets d'entretien, les premiers thèmes poétiques de l'humanité, durent être la naissance de l'astre, toujours saluée de nouveaux cris de joie, ses combats contre l'obscurité, son union avec les nuées, son pouvoir le plus souvent salutaire, mais quelquefois accablant et mortel, sa disparition sous l'horizon qui ressemblait à une fin précoce<sup>59</sup>. » Pour les autres, entraînés par Ad. Kuhn, ce n'étaient pas les phénomènes réguliers de la nature, mais, au contraire, ses fureurs, ses convulsions, ses perturbations, qui avaient imprimé leur marque dans le langage des premiers hommes. Devenus très vite indifférents aux mouvements journaliers des corps célestes, les premiers spectateurs de la nature ont dû sentir surtout « la présence divine dans l'apparition inattendue et toujours merveilleuse des orages, de la foudre et des tempêtes »<sup>60</sup>.

À cette interprétation linguistique également acceptée par les partisans du Soleil et par les amis de l'Orage, l'École anthropologique objectera, de manière pertinente, qu'un système explicatif, conçu pour rendre compte du discours mythique en entier, n'est plus en état de justifier les détails *stupides*, *absurdes* et *sauvages* dont la présence scandaleuse avait été dénoncée d'un commun accord<sup>61</sup>. Le modèle linguistique de Müller péchait par excès de puissance. À coup sûr, la médecine était trop forte. Et l'opération relevait d'une thérapie trop brutale puisque toute la mythologie disparaissait en même temps que s'évanouissaient les brumes des mots et les nuées des phrases. C'est pourquoi l'entreprise rivale que Lang va mener dans la foulée de Tylor vise d'abord à rendre compte de la seule part irrationnelle de la mythologie. En décidant que les mythes n'étaient qu'une maladie du langage, l'École de Mythologie comparée semblait avoir oublié que « les Australiens, les Boschimans, les Peaux-Rouges et les races inférieures de

l'Amérique du Sud », comme dit Lang<sup>62</sup>, continuaient de raconter dans les savanes et dans les forêts les mêmes histoires sauvages que personne ne pouvait songer à expliquer comme le résultat singulier de quelques phrases mal comprises. Le présent devait éclairer le passé, non l'inverse. Et Lafitau avait raison contre le siècle qui n'avait pu l'entendre.

La stratégie de Tylor mobilise la comparaison, mais au niveau des civilisations, de la primitive aux plus évoluées, et sans accorder au langage d'autre privilège que d'être un produit originel de l'humanité. La parole est née dans l'espèce humaine à l'état sauvage : des actions sont nommées d'après les sons : les noms des animaux sont donnés suivant les cris ; plus tard, les mots sont modifiés pour adapter le son au sens. Toutes procédures qui se ramènent à des expédients pratiques, à la portée d'un enfant de cinq ans. Toutes les langues, au commencement, sont soumises au même art intellectuel : une « philosophie de nourrices »<sup>63</sup>. Et la mythologie ? Elle est alors dans sa fleur. « Une langue de cette nature n'est en réalité que le reflet d'un monde mythique<sup>64</sup> ». La mythologie est partout, elle imprègne la grammaire, elle envahit la langue par la métaphore, elle se répand dans la syntaxe. Toutefois sa croissance est limitée ; elle n'a qu'un temps ; elle est d'un âge, celui de l'enfance. Tylor dénonce l'idée fausse du pouvoir créateur presque sans bornes de la faculté imaginative de l'homme<sup>65</sup>. Le mythe, dans ses organes et dans ses premiers développements, appartient à l'état primordial de l'esprit humain qui est semblable à l'état de l'enfant<sup>66</sup>. Et dans ce développement, limité aux premiers temps de l'humanité, deux phénomènes jouent un rôle déterminant : l'attribution d'une vie réelle à la nature entière, et l'influence tyrannique que le langage exerce à l'origine sur l'esprit humain. Pour examiner les procédés par lesquels les premiers hommes arrivent à fabriquer des mythes, Tylor n'a nul besoin de faire le détour par la grammaire comparée ni par les Indo-Européens. L'enfance de l'humanité, la nôtre, est là, sous nos yeux : dans les Amériques, sur le continent africain, partout où ont surgi des peuples sauvages. Car les Sauvages d'aujourd'hui sont encore « dans une période de création mythique »<sup>67</sup>.

Découverte qui doit transformer radicalement la mythologie et en faire une science, enfin. Aujourd'hui, les fictions qui semblaient avoir une origine toute spontanée trouvent leur *cause*. L'interprétation cesse d'être une fantaisie nouvelle qui vient s'ajouter à cette chose malléable et inconstante, appelée fable ou mythe. La Science peut désormais désigner les *vrais* mythes, les trier de la chronique, les reconnaître dans le tissu des récits et du savoir

historique. Étant donné que le mythe est un produit naturel et régulier de l'esprit humain réagissant à certains faits, dans la mesure compatible avec l'état intellectuel du peuple qui l'a imaginé, les vrais historiens, déclare Tylor, doivent traiter le mythe « comme une excroissance » qu'il convient de retrancher de l'histoire véritable. Avec des précautions, toutefois : « dès qu'ils reconnaissent que cette excroissance ne supporte pas l'épreuve des faits et qu'ils peuvent en même temps l'expliquer clairement comme mythe »<sup>68</sup>.

En découvrant que l'esprit humain « mythologise » dans certaines conditions, qu'une certaine éducation conduit à un certain genre d'idées, et que les hordes sauvages parlent encore la langue première du mythe, Tylor est sûr d'avoir trouvé le moyen d'expliquer les récits choquants et embarrassants de la Grèce. En effet, une fois confrontées avec la vraie mythologie des Sauvages, les données absurdes de la fable grecque dépouillent leur étrangeté. L'inceste, le cannibalisme et le parricide emplissent les récits des Peaux-Rouges ; et le vol, l'adultère et les cruautés abominables fleurissent dans les mythologies de l'Afrique et de l'Océanie. Ce sont les produits grossiers, certes, de l'esprit humain primitif qui peuvent, aujourd'hui, s'expliquer par un état de la société et de l'intelligence humaine où des faits qui nous paraissent déraisonnables, extraordinaires, sont alors acceptés comme des événements normaux et des évidences immédiates. Dans les civilisations les plus avancées, les mythes ont fini par se fossiliser, prendre la forme de la superstition. Et ce sont ces *survivances* qui ont tantôt été prises pour de l'histoire, tantôt été rejetées comme d'absurdes mensonges.

Le doute n'est plus permis : ici et là, la mythologie parle un même langage. La sauvagerie, qui éclate avec violence sous les Tropiques au milieu des Peuples de la Nature, est dans le monde des Grecs empreinte de retenue et de discrétion, policée par la conquête d'une haute civilisation. En conséquence, tout ce qui, dans la mythologie des peuples civilisés, peut nous choquer n'est, en réalité, que vestige d'un état de pensée assumé naguère par l'humanité tout entière et dont les primitifs contemporains nous montrent l'emprise, en même temps que la cohérence<sup>69</sup>.

Dans les deux stratégies rivales, chez Tylor comme dans l'École de la Mythologie solaire, les motivations, souvent bavardes, ne sont pas séparées des procédures qui donnent forme à ce que Lang appelle l'« objet de la mythologie scientifique »<sup>70</sup>, c'est-à-dire des propos déments, des paroles sauvages, des discours absurdes. En s'affirmant comme une science du

scandaleux, la nouvelle Mythologie se livre à un certain nombre de gestes dont la dynamique est tracée par l'idée de scandale. Terme de l'Écriture sainte – rappelle Voltaire dans le *Dictionnaire philosophique* – qui désigne une grave indécence ; on l'applique principalement aux gens d'Église. Le mot est imprégné d'une forte odeur ecclésiastique, et il évoque plusieurs images. D'abord, la pierre de scandale qui pourrait faire tomber les gens. Et Pascal n'a pas oublié la « machine » cachée dans le grec *skándalon* : trébuchet d'un piège où se trouve placé l'appât. C'est le scandale-objet, que l'on serait tenté de distinguer du scandale-sujet, au sens d'éclat fâcheux que provoque une affaire de mauvais exemple. Faire un scandale et faire scandale. Mais l'Écriture annule la distinction sujet-objet, par l'anathème : l'œil, le pied, la main qui nous scandalisent, nous devons les arracher et les couper. Un corps se mutile : le sujet charnel retranche l'objet du scandale pour les autres, et, nécessairement, pour lui-même. Car il y a trois termes à distinguer, mais non à séparer : celui qui dénonce ou énonce avec éclat ; les autres, victimes du mauvais exemple ; et la situation, les mots, le geste ou le membre, tout ce qui localise le scandaleux. Exemple, de Pascal encore : un religieux surpris dans un mauvais lieu avec son habit de religion. Ou un Grec qui dit des choses horribles et absurdes. Mais le lieu du scandale, son espace propre, est constitué par un double mouvement : répulsion, attirance. On montre du doigt, on s'indigne, on fait un éclat, pour écarter, pour mettre à distance de soi et des autres – de soi sous le regard des autres – cela même par quoi on est en danger d'être attiré, séduit ou piégé. Comme un « lien double » dont l'hiéroglyphe dessinerait une main qui tranche l'autre.

En se proposant comme objet l'infâme, le monstrueux, le repoussant, et ce qui la fait frissonner d'horreur, la nouvelle Mythologie donne le spectacle de ce double mouvement où ce qui la repousse est aussi ce qui l'attire. Signe que son discours fabrique le scandaleux, en le parlant, en l'aménageant, en lui imposant des limites. Car il y a dans la nouvelle Science une série de gestes de partage, dont le relevé est essentiel pour voir comment la mythologie est circonscrite, et jusqu'où s'étend son empire.

L'école de Fr.-Max Müller a recours à une procédure expéditive. Dénonçant la mythologie comme le fléau de l'Antiquité, elle prend des mesures draconiennes. Tout ce qui semble contaminé par la maladie d'un langage usurpateur est condamné, retranché de la pensée, reconnu comme illusoire, et renvoyé au néant. Les peuples les plus raisonnables sont lavés du soupçon d'avoir imaginé tant d'histoires indécentes et immorales. Mais, du coup, les Grecs ou les Aryens, dépouillés de leur mythologie, sont en grand

danger de perdre leurs divinités et jusqu'aux rudiments de la religion. Il faut d'urgence opérer un nouveau partage : entre la mythologie et la religion. Les dieux des Grecs et des Aryens sont un produit immédiat de l'intelligence : l'homme raisonnable les découvre naturellement, au contraire des mythes qui lui sont imposés par le langage, contre sa volonté. Il ne faut pas confondre l'appréhension de Zeus comme dieu absolu et les histoires immorales qui circulent sur son compte. D'autant moins que la religion, dont le signe minimal est la connaissance du dieu, est un bien qui certifie la rationalité de l'espèce humaine. Dans l'Introduction de la *Mythologie de la Grèce antique*, Decharme fait soigneusement le départ entre le sentiment religieux « qui n'a jamais manqué à la Grèce », et la mythologie « qui souvent rabaisse et déshonore la divinité »<sup>71</sup>. Il faut y prendre garde : « Quand les Grecs cessent de parler la langue mythologique, leur conception de la divinité ne diffère pas essentiellement de la nôtre<sup>72</sup>. » Et les accusations d'immoralité que l'on fait peser quelquefois sur la religion des Grecs ne peuvent s'expliquer que par un malentendu ou par un défaut d'information. N'est-il pas évident que la mythologie n'est pas la religion, et que, par ailleurs, des « produits irréfléchis et involontaires de l'imagination humaine n'ont, par eux-mêmes et en raison de leur origine, aucun caractère moral »<sup>73</sup> ? Nul exégète – protestant ou catholique – ne peut alors faire l'économie de ce partage qui est imposé par le système englobant du christianisme, d'où vient directement la question même de la « religion »<sup>74</sup>.

Ces présupposés sont mis au jour, et en pleine clarté, par un savant religieux, appelé à se prononcer, au début du siècle suivant, sur quelques théories que ne pouvait méconnaître ni l'exégète de la Bible, ni l'historien des sociétés sémitiques. Pour M.-J. Lagrange, fondateur de l'École biblique de Jérusalem, c'est l'exigence morale qui définit l'ordre de la Religion<sup>75</sup>. Pas plus qu'un autre membre de l'espèce humaine, le Sauvage, même s'il est le terme d'une évolution manquée, ne peut adorer pour eux-mêmes des objets naturels. L'intelligence la plus primitive est capable de se donner une « notion raisonnable de la divinité ». Ne suffit-il pas d'avoir l'idée de « faire des choses » pour conjecturer un grand faiseur de choses ? Et du coup s'instaure un « devoir faire » : le pouvoir supérieur envers qui l'être humain éprouve sa dépendance exige de lui certains actes, en lui ouvrant la possibilité d'être en relation avec les puissances surhumaines. Dieu n'est qu'« un type d'abstraction spontanée qui découle de la nature de l'homme »<sup>76</sup>. Ce monothéisme latent a éclaté plus ou moins spontanément, et sans doute partout. Si d'aucuns l'ont méconnu, en se laissant séduire par

la théorie animiste qui postule le développement de la notion d'esprit, c'est faute d'avoir cherché les « meilleures croyances » dans les mystères auxquels les étrangers sont rarement admis<sup>77</sup>. Mais à vouloir pointer du côté des mystères les preuves d'une religion de la première Gentilité – comme disait, deux siècles plus tôt, le Père Lafitau, lui-même fort attentif aux enseignements secrets –, l'auteur des *Études sur les religions sémitiques* prenait un double risque. D'abord, d'assumer une thèse largement indémontrable ; ensuite, d'ouvrir une polémique qui allait se déployer autour du mystère chrétien confronté aux mystères païens, de manière si vive que, pendant un quart de siècle, la ruche des historiens a bourdonné de l'activité suscitée par une figure aujourd'hui complètement effacée, celle des Religions dites à mystères. Cependant, du point de vue de l'ordre moral, le bénéfique était certain : le sauvage, doté de facultés rationnelles, « possède une notion plus voisine du monothéisme, plus salutaire à la moralité et à l'ordre social que la brillante mythologie grecque »<sup>78</sup>. Pour départager la religion et les mythes, il n'est besoin que d'un critère, au tranchant sûr : le sens moral. « Là où on enseigne l'existence d'un grand être, juste et bon, qui a tout fait, qui ne meurt »<sup>79</sup>, le doute n'est pas permis : commence le domaine de la religion. Au contraire, quand la raison est choquée, quand le sens moral est scandalisé, il s'agit de mythologie. Alors que les religions, même fausses, ont toujours été l'asile « des aspirations les plus élevées », la mythologie surgit d'un ailleurs, habité par l'esprit de curiosité, coupable des premiers besoins d'explication. La religion s'épanouit dans l'hommage aux êtres surnaturels, tandis que la mythologie commence avec l'intention de déchiffrer les mystères : « elle veut percer le voile », tirer les puissances surhumaines de l'inconnaissable et expliquer le monde<sup>80</sup>. Autres mystères que ceux où se dérobent « les meilleures croyances », réservées à la patience des historiens qui savent s'en montrer curieux, comme il convient. Cette fois, en lointain écho à la Genèse, c'est au péché de curiosité qu'il faut imputer le dénuement du « véritable sentiment religieux »<sup>81</sup> et l'invention des histoires absurdes et obscènes dont témoigne la production mythologique.

D'avantage – parce que dans un projet plus ambitieux et systématique –, le même modèle chrétien informe l'enquête sur « L'origine de l'idée de Dieu », ouverte par un missionnaire autrichien, Wilhelm Schmidt, de la Société du Verbe divin et fondateur de la revue *Anthrôpos*<sup>82</sup>. Dans le maquis des Peuples de la Nature que veut quadriller la méthode d'histoire culturelle de Graebner, l'analyse, forte de ses critères technologiques et institutionnels, entreprend de repérer les civilisations « les plus primitives » : Tasmaniens

d'Australie, Pygmoïdes d'Asie, Négrilles des forêts du centre de l'Afrique subéquatoriale, Eskimos du renne à l'ouest de la baie d'Hudson. Refuges de l'Histoire où survivent intacts des sociétés au stade de la cueillette simple et lestées de l'outillage le plus sommaire, mais qui se révèlent, dans le dénuement matériel, les témoins privilégiés des sentiments religieux de la toute première humanité. Elles adorent ou vénèrent, plus ou moins distinctement, un Être Suprême, le Grand Dieu : éternel, omniscient, créateur du ciel et de la terre, et d'une moralité irréprochable<sup>83</sup>. Emporté par l'euphorie que lui procurait de volume en volume la démonstration d'un monothéisme originel, le R.P. Schmidt n'a pu s'empêcher de faire à plusieurs reprises l'éloge de l'Être Suprême qui a joué un rôle essentiel dans l'histoire de l'humanité et dans le devenir de la civilisation. N'est-ce pas Lui qui a assuré à l'humanité primitive « la capacité de travailler, le ferme espoir de s'assujettir le monde... et la généreuse ambition d'atteindre des buts situés au-delà même et au-dessus du monde »<sup>84</sup> ? Qualités d'autant plus rares que la croyance originelle en un Grand Dieu unique est aussi précaire que le langage de la prime humanité dans la théorie de Fr.-Max Müller. Déjà le monothéisme est menacé, et de grands ravages lui sont promis par les inventions technologiques et par les innovations culturelles. Progrès du mal dont l'œuvre de W. Schmidt entreprend la description clinique. Les premiers symptômes de dégradation apparaissent avec la civilisation dite « de la petite culture à droit maternel », quand la femme se met à cultiver des plantes et que grandit l'ombre de la Terre-Mère. Une certaine féminisation altère la haute figure paternelle de l'Être Suprême, tandis que des rites répugnants comme le sacrifice du sang se substituent à la prière. Deuxième phase : les chasseurs totémistes à droit paternel introduisent la magie et le culte du Soleil, provoquant la déchéance du Grand Dieu unique, bientôt sénile et réduit à l'impuissance. Dans le vide creusé par sa disparition, prolifèrent les démons et les puissances des systèmes polythéistes. Et le discours mythologique commence<sup>85</sup>.

Pour W. Schmidt, la plus ancienne religion de l'*Urkultur* est pure de tout récit mythique. L'idée de Dieu implique seulement une pensée logique, et la découverte de l'Être Suprême ne relève que de l'activité intellectuelle. Dès qu'un monothéisme présente des signes de mythologie, c'est la preuve indiscutable que des cultures plus récentes l'ont contaminé et déjà dégradé. La conception d'un grand Dieu unique où réside l'essence de la Religion est fondamentalement « amythique » : pur créateur du ciel et de la terre, mais indifférent au devenir de l'humanité, l'Être Suprême n'a à connaître ni les

événements, ni les motivations. *Hors récit*, il se tient à l'écart des actions, il est étranger aux turbulences du faire. Et si sévère est la distance qu'un disciple zélé de W. Schmidt, l'ethnologue Adolphe E. Jensen, dénonce, à l'intérieur du monothéisme chrétien, comme une figure mythologique aberrante, la mésaventure du Fils de Dieu mis à mort et crucifié<sup>86</sup>. Position paradoxale pour une théorie si dévote en son inspiration, mais qui assume à l'extrême la logique d'un partage entre la rationalité naturelle de la Religion et la mythologie porteuse de l'irrationnel qui entraîne le déclin du sentiment religieux authentique en divinisant « l'immoral et l'antisocial »<sup>87</sup>.

La Science des mythes entraîne un art de la taille, parfois de la découpe. Chacun y montre plus ou moins d'habileté. Lang commence par faire deux parts : une, avec les mythes des peuples civilisés, l'autre, avec le reste. La première portion est à son tour coupée en deux morceaux : l'un, rationnel, et l'autre, irrationnel. La coupure est nette : « Les mythes rationnels sont ceux qui représentent les dieux comme des êtres doués de beauté et de sagesse. » Exemple : l'Artémis de l'*Odyssée*, qui prend son plaisir à la chasse des sangliers tandis que folâtraient avec elle les sauvages Dryades, est une « représentation mythique parfaitement rationnelle d'un être divin ». C'est une idée pleine de beauté et de naturel. Elle ne demande pas d'explication. Mais l'Artémis d'Arcadie, métamorphosée en ourse, ou celle de Braurôn, pour qui les jeunes filles dansaient une *danse de l'ours*, est « un être dont on sent que le mythe n'est point naturel et a besoin d'explication »<sup>88</sup>. C'est de la seconde Artémis que s'empare la mythologie-science : elle n'est point naturelle, on le sent ; elle est même indécente ; à coup sûr, absurde et sauvage. Quant à l'autre, elle n'a pas besoin d'explication, il lui suffit d'appartenir à la Religion qui est naturelle.

L'irrationnel – qui est donc tout le mythologique –, l'Anthropologie de Tylor et de Lang ne veut, au départ, ni l'exclure, ni en montrer le caractère illusoire. Elle entend établir seulement que le non-rationnel inscrit dans la mythologie des sociétés anciennes les plus civilisées est la figure, fugitive et provisoire, d'une raison autre, encore grossière et fort sauvage, puisque le cannibalisme, la magie, les cruautés les plus abominables y paraissent tout naturels<sup>89</sup>. Un état sauvage de la pensée, mais si bien ajusté à la rudesse des premiers âges que, tout en restant convaincue de son caractère *immonde*, l'École anthropologique sera amenée à reconnaître dans la mythologie, partagée par les Peuples de la Nature, une manière de satisfaire une forme rudimentaire de curiosité scientifique. Au point que Lang sera progressivement entraîné, pour sauver et pour justifier cette autre rationalité

des commencements, à lui donner le seul fondement pensable : l'idée de dieu, qui viendra effacer le spiritualisme de Tylor et substituer à l'hypothèse animiste la théorie d'*un grand dieu*, créateur et d'une haute moralité, qui allait faire une si brillante carrière dans l'œuvre du Père W. Schmidt, de la Société du Verbe divin<sup>90</sup>.

Mais c'est sans doute Tylor qui a le plus soigneusement jalonné le parcours de la science des mythes à travers les gestes qui la fondent. « Il existe une sorte de frontière intellectuelle en deçà de laquelle il faut être pour sympathiser avec le mythe, et au-delà de laquelle il faut être pour l'étudier. Nous avons l'heureuse fortune de vivre près de cette frontière et de la pouvoir passer et repasser à volonté<sup>91</sup>. » L'anthropologue est un homme des frontières : entre les sauvages et les civilisés, entre l'enfance de l'humanité et son âge adulte, entre nous et nos ancêtres. Mais ce familier des frontières n'est ni un rôdeur<sup>92</sup>, ni un simple passeur. La limite est son domaine, et il en a dessiné le paysage du jour où, comme pour d'autres à l'écoute dans le monde, le scandale de paroles obscènes a éveillé en lui l'écho de ces imaginations grossières et repoussantes, conçues par l'homme primitif. Avant Tylor, il y avait déjà une vaste zone frontière entre les nations les plus avancées et les races inférieures. Aussi large que la distance souhaitée par les Civilisés entre eux et les Sauvages. Et Tylor vient la réduire, en assignant comme origine à la mythologie survivant dans les civilisations supérieures la réserve où « des millions de sauvages et de barbares... continuent à produire, sous leurs grossières formes archaïques, les représentations mythiques que se faisait de la nature l'homme primitif »<sup>93</sup>. Cette frontière peut ainsi se franchir plus rapidement : si nous ne pouvons plus *sentir* le mythe à la manière de nos ancêtres, nous pouvons du moins l'*analyser*<sup>94</sup>. Ce qui implique des aller et retour continuels. Il y a même – Tylor l'indique furtivement – un chemin détourné, le raccourci : l'enfance. « Dans l'enfance, nous sommes à la lisière du pays des mythes<sup>95</sup>. » Mais plus on est proche du pays des mythes, mieux on peut également le surveiller, en garder la frontière. Car Tylor, fils de Quakers, est investi d'une mission, sous le signe de l'évolutionnisme : « L'ethnographie... a des devoirs graves, quelquefois même pénibles ; il lui faut, en effet, exposer au grand jour ce que la grossière civilisation de l'Antiquité a fait *passer* dans nos sociétés sous forme de superstitions déplorables, et vouer ces superstitions à une destruction certaine. Cette œuvre, si elle est moins agréable, n'en est pas moins indispensable au bien-être de l'humanité<sup>96</sup>. » L'ethnographie a une

fonction de surveillance pour laquelle une frontière est le meilleur observatoire. Elle permet de contrôler les infiltrations, de reconnaître ce qui est passé d'un camp dans l'autre, et de le dénoncer pour le détruire à coup sûr. Devoir grave où l'anthropologue assume une véritable police des mœurs, dans un esprit de réformation. « La science de la civilisation... est essentiellement la science des réformateurs<sup>97</sup>. » C'est la dernière phrase du livre de Tylor, et c'est aussi un mot d'ordre. Toute une entreprise de salut public, fondée sur la découverte qu'« il ne semble pas y avoir... de pensée humaine assez primitive pour qu'elle ait cessé d'influencer nos propres pensées, ni assez antique pour avoir rompu tout lien avec la vie moderne »<sup>98</sup>. Reconnaître le sauvage en nous, mais afin d'extirper une chose étrangère, de retrancher une excroissance. Car il y va du mieux-être de l'humanité et du corps social. La mythologie qui se donne pour objet le scandaleux se fonde nécessairement sur une procédure d'exclusion. L'œil qui nous scandalise, nous devons l'arracher : n'est-ce pas écrit ?

Exclure : geste fondamental et ambigu, dont l'importance n'a pas échappé à Tylor qui en déplore, d'ailleurs, les effets. Très souvent – fait-il observer –, dans les livres sur les tribus sauvages, on trouve « *Religion, voir mythologie* ». Il en résulte que « dans la plus grande partie du monde civilisé, et dans la plupart des grandes religions historiques, on regarde comme histoire sacrée tout ce qui appartient à la religion ou à la secte dont on fait partie, tandis que ceux qui appartiennent à une autre religion ou à une autre secte considèrent ces récits comme de pures légendes »<sup>99</sup>. La lucidité dont fait preuve Tylor tient à deux raisons, complémentaires. De ses contemporains, il est le plus convaincu que la mythologie est constituée par des imaginations régulières dont la production, soumise à des lois et limitée dans le temps, est fonction d'un état intellectuel que les peuples civilisés ont laissé définitivement derrière eux. En même temps, son Dieu intérieur, affranchi de toute théologie systématique par les soins des Quakers, est un pur sujet moral dont l'avènement lui semble aller de pair avec un état de civilisation, supérieur à la croyance en une multitude d'êtres spirituels, familiers des races inférieures<sup>100</sup>. Position qui permet à Tylor, jusque dans l'esprit de réformation, de comprendre la mythologie du dedans, et de récuser les partages sectaires auxquels procèdent obstinément les dévôts d'un Dieu catholique et romain quand ce ne sont pas les théologiens de l'Église presbytérienne.

Indécent, grossier, infâme, abominable, absurde : le vocabulaire du scandale n'est pas gratuit, il convoque tous les fantômes de l'altérité. Les

Primitifs, les races inférieures, les Peuples de la Nature, le langage des origines, la Sauvagerie, l'enfance, la démence : autant de terres d'exil, de mondes retranchés, de figures de l'exclusion. En même temps, à chacun de ces partages, la mythologie se déplace, elle change de forme et de contenu ; elle est l'incroyable que la religion place en face de soi ; l'irrationnel que la raison se donne ; le sauvage comme envers du civilisé ; elle est l'absent, le révolu, ou la démence oubliée.

Tout au long du discours que tient la nouvelle science, la mythologie est traitée de deux manières. Tantôt comme un reste, tantôt ainsi qu'une totalité, mais pour les autres. Alors que, dans nos sociétés, la mythologie n'est plus que le discours de la rareté, dans le pays des origines, elle recouvre toute chose d'un langage premier dont elle est inséparable. Mais dans le même temps sa nature privative, en la reléguant dans une province de non-être, semble la condamner à n'avoir d'apparences qu'autant que lui en prête un discours si emporté, si motivé par le scandaleux. Et dans la double perspective que découvre cette science ambiguë, des questions surgissent, les nôtres. Dont la plus pressante, et à coup sûr celle que d'aussi étranges commencements incitent à poser avec le plus d'acuité, est de se demander si la mythologie comme objet, avec son double registre sémantique, ne s'est pas tout entière constituée par un effet de scandale. En somme, la question de confiance : la mythologie des Grecs, figure de référence obligée, est-elle plus fiable que la mythologie-savoir sur les mythes brutalement exhibée par les hommes du XIX<sup>e</sup> siècle ?

Alors s'ouvre un autre champ d'enquête : les récits, les fables, le grand fleuve de la tradition où d'aucuns tentent de séparer les eaux qui s'y mêlent, tantôt en filtrant les plus pures, tantôt en remontant vers les sources perdues. D'évidence, toutes ces histoires, scandaleuses ou non, constituent un grand paysage culturel, largement autonome, peuplé de paroles anciennes, habité par des voix qui se répondent, par des récits qui se font écho à travers les continents et d'un millénaire à l'autre. Une culture de la parole, livrée assurément à l'interprétation des lettrés, mais dont nul ne voudrait douter qu'elle a plus à faire avec l'oreille et la mémoire qu'avec la lettre et l'écriture. Et si les mythologues du XIX<sup>e</sup> siècle sont conduits à s'adresser d'abord à des lecteurs, leurs analyses et leurs théories reconnaissent sans hésiter que le pays des mythes, s'il existe, est situé quelque part aux confins du monde de la mémoire et de l'oubli.

- 1 Cl. LÉVI-SRAUSS, *Antropologie structurale*, Paris, 1958, 232 (je souligne le mot « lecteur »).
- 2 Trois ouvrages de références : H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*<sup>2</sup>, Paris, I et II, 1925 ; Jan DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Fribourg et Munich, 1961 ; B. FELDMANN et Robert D. RICHARDSON, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1800*, Indiana University Press, 1972.
- 3 A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 55-56.
- 4 P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, VII-XXXVII. Même problématique dans M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, 34.
- 5 Fr.-Max MÜLLER, *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, trad. G. Harris et G. Perrot, II, Paris, 1868, 115, cité par A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 20-21, à qui revient, semble-t-il, la dernière phrase, au moins dans sa lettre.
- 6 Ce sont les mots de FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. critique de J.R. Carré, Paris, 1932, 30-31. A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, 1887, II (*Appendix A*), 321 : « Les disciples de Tylor (E.B.), Mannhardt, Gaidoz et les autres n'ont pas l'air de se douter qu'ils ne font que rééditer les opinions du neveu de Corneille. »
- 7 Repères dans DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 3 vol., 1895 ; G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1934 ; M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 215-248 (« Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry »).
- 8 Yves D'ÉVREUX, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnon ès années 1613 et 1614*, à Paris, chez François Huby, 1615, 105-106. Les recherches de Michel de Certeau (« Récits de voyage anciens, XVI<sup>e</sup>/XVIII<sup>e</sup> s. Archéologie du discours ethnographique », *Semiotica*, VII, 1973, 4, 373) découvrent aujourd'hui « le sauvage, corps de jouissance » comme un des produits de ce type de discours.
- 9 J.-Fr. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. Cf. en dernier lieu les analyses de G. TISSOT, « Joseph-François Lafitau : figures anthropologiques », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, IV, 2, 1974/1975, 93-107 ; et sa thèse *Image et origine : Fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau*, Ottawa, 1978 (à paraître).
- 10 M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 188-196.
- 11 M.-V. DAVID, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1965.
- 12 J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, 8-9.
- 13 J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, 154-157.
- 14 J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, 138.
- 15 J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, 157.
- 16 Tout au plus, l'affliction que fait ressentir la dégénération d'une ancienne « Tradition sacrée », d'une « Religion sainte dans son origine, sainte avant qu'elle ait été corrompue » (J.-Fr. LAFITAU, I, 8).

[17](#) Le « modernisme » de Lafitau, affirmé par les folkloristes, les anthropologues et les historiens de l'Antiquité, depuis une cinquantaine d'années, de Van Gennepe à Brelich, se fonde sur plusieurs malentendus. Dont un des plus féconds est l'*initiation* : centrale dans les figures hiéroglyphiques et mystérieuses où le missionnaire décrypte les traces de la Religion ancienne et unanime, elle vient préfigurer la « catégorie » anthropologique des *rites de passage* et des *états liminaux*, exploitée par nos contemporains.

[18](#) Cf. ce qu'en dit J.R. Carré dans l'édition critique de FONTENELLE, *De l'origine des fables*, 1932, 81-82.

[19](#) Cf. J. R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932 ; F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge-Mass., 1959.

[20](#) FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J.R. Carré, 12 et 30 (commentaire, 84-91).

[21](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 31-32 (commentaire, 93-94).

[22](#) J.-Fr. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, II, 157.

[23](#) FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J.R. Carré, 34.

[24](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 34.

[25](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 35.

[26](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 13-14.

[27](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 20-22 : « les hommes ont, en quelque manière, pris plaisir à se tromper eux-mêmes (20) ; comme les histoires de faits véritables, mêlées de ces fausses imaginations, eurent beaucoup de cours, ... on ne raconta plus les faits un peu remarquables sans les revêtir des ornements que l'on avait reconnu qui étaient propres à plaire (22) ».

[28](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 34 : « Quand la poésie ou la peinture les (= les fables) ont mises en œuvre pour en donner le spectacle à notre imagination, elles ne font que lui rendre ses propres ouvrages. »

[29](#) Cf. R. MAUZI, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1950.

[30](#) PANCKOUCKE, *Les Études convenables aux Demoiselles*, Lille, 1749, II, 268-412. Dans sa préface (VIII et XIII), Panckoucke exige l'apprentissage de la mythologie, à côté de la poésie, de la rhétorique, de la géographie, de la chronologie et de l'histoire. Pour l'abbé BANIER, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris, 1738-1740, I-III, tout conspire à nous rappeler le souvenir de ces anciennes fictions, mais qui renferment, sous les ornements qui les accompagnent, une partie de l'histoire des premiers temps. La méthode est simple (I, 16-17) : lorsqu'une fable paraît historique, il suffit d'en écarter le surnaturel qui l'accompagne. « Un Poète qui a des événements à décrire ne les raconte pas simplement en historien, mais il y mêle des machines. »

[31](#) Cf. J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Critique*, n° 366, nov. 1977, 977.

[32](#) FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J.R. Carré, 11.

[33](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 32.

- [34](#) FONTENELLE, *op. cit.*, 39-40 : « Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain... Ce n'est pas une science de s'être rempli la tête de toutes les extravagances des Phéniciens et des Grecs ; mais c'en est une de savoir qui a conduit les Phéniciens et les Grecs à ces extravagances. »
- [35](#) R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, 1950, 171-204.
- [36](#) M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, Paris, 1965, 245-249 ; 292-313. Cf. R. H. ROBINS, *Brève Histoire de la linguistique. De Platon à Chomsky* (1967), Paris (trad. franç.), 1976, 137-205 ; M. DE CERTEAU, D. JULIA, J. REVEL, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*, Paris, 1975.
- [37](#) M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, 299. Cf. aussi G. GENETTE, *Mimologiques. Voyage en Cratylie*, Paris, 1976, 227-240.
- [38](#) A. SCHLEICHER, *Die darwinische Theorie und die Sprachwissenschaft*, Weimar, 1863.
- [39](#) Cf. R. SCHWAB, *La Renaissance orientale*, Paris, 1950, 198-202 (Le langage, arme de guerre. De Klaproth à Gobineau).
- [40](#) M. FOUCAULT, *Les Mots et les choses*, 303 : « Dans une langue, celui qui parle, et qui ne cesse de parler dans un murmure qu'on n'entend pas mais d'où vient pourtant tout l'éclat, c'est le peuple. »
- [41](#) Cf. J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Critique*, n° 366, nov. 1977, 993.
- [42](#) Cf. D. JANICAUD, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, 1975.
- [43](#) Cf. M. DETIENNE, « Au commencement était le corps des dieux », *Critique*, n° 378, nov. 1978, 1054-1055.
- [44](#) A. LANG, *La mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 55.
- [45](#) *La Civilisation primitive*<sup>2</sup> (1873), trad. franç. P. Brunet et Ed. Barbier, III, Paris, 1876.
- [46](#) Frédéric-Max MÜLLER, *Collected Works*, Londres, 1898 sq. (20 volumes). Cf. les analyses de H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*<sup>2</sup>, Paris, I et II, 1925 (Index : s.v. Muller, Fr.-Max).
- [47](#) *La Science du langage*<sup>3</sup>, trad. G. Harris et G. Perrot, Paris, 1876. « La théorie de Max Müller » fait l'objet d'un chapitre d'A. LANG, *La Mythologie*, 20-45.
- [48](#) *La Science du langage*<sup>3</sup>, 469.
- [49](#) *La Science du langage*<sup>3</sup>, 12.
- [50](#) P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, VII.
- [51](#) Fr.-Max MÜLLER, *Über die Philosophie der Mythologie*, réimprimé en appendice à Fr.-Max MÜLLER, *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft*, Strasbourg, 1874, 316, cité par E. CASSIRER, *Langage et mythe. À propos des noms des dieux* (1924), trad. franç. Ole Hansen-Love, Paris, 1973, 13-14.
- [52](#) Cf. E. CASSIRER, *op. cit.*, 13-14.
- [53](#) St. MALLARMÉ, *Les Dieux antiques. Nouvelle Mythologie d'après George W. Cox* (1880)<sup>10</sup>, Paris, 1952, 15.
- [54](#) St. MALLARMÉ, *op. cit.*, 4.
- [55](#) St. MALLARMÉ, *op. cit.*, 9.

- 56 Comme l'explique l'« avant-propos de l'éditeur de 1880 » (XI-XVI). L'ouvrage est dédié à Charles Seignobos, député de l'Ardèche : « Son ami de vieille date. Stéphane Mallarmé. »
- 57 St. MALLARMÉ, *op. cit.*, 9.
- 58 P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, XIX.
- 59 M. BRÉAL, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Paris, 1877, 163-164.
- 60 P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, XXI. Le contraste entre les deux tempéraments et les deux écoles rivales est analysé par Fr.-Max MÜLLER, *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, t. II, Paris, 1868, 248-249 ; 271-278.
- 61 A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 36-38.
- 62 A. LANG, *op. cit.*, 58.
- 63 E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive*<sup>2</sup> (1873), trad. franc. P. Brunet et Ed. Barbier, Paris, 1876, I (chap. v : Langage émotionnel et imitatif, 189-276), 274. Cf. R. R. MARETT, *Tylor*, New York, 1936.
- 64 E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 347.
- 65 E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 343.
- 66 E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 324-325.
- 67 E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 324.
- 68 E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, 574.
- 69 A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 56-226.
- 70 A. LANG, *La Mythologie*, 3 (« Objet de la mythologie scientifique »).
- 71 P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, VII.
- 72 P. DECHARME, *op. cit.*, VIII. En plein accord avec M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, 22, qui juge indispensable une séparation nette entre la religion et la mythologie. « Grave question – écrit St. MALLARMÉ, *Les Dieux antiques. Nouvelle Mythologie d'après George W. Cox* (1880)<sup>10</sup>, Paris, 1952, 13 –, la mythologie est-elle la *religion* des anciens ? Oui : en tant qu'une religion peut ne pas fournir certaines impressions religieuses et que seront obligés de puiser autre part ses adeptes, soit dans les maximes des poètes, des philosophes, ayant sur la vie l'influence morale et sacrée que n'a pas, en principe, la théogonie grecque. Il se formera, avec l'aide de la conscience humaine, de cette façon, deux courants idéals distincts : l'un, situé entre la religion et la fable, est le mythologique proprement dit ; un autre serait celui qu'aujourd'hui nous appellerions simplement le religieux. »
- 73 P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*<sup>3</sup>, Paris, 1884, XXXVII.
- 74 Dans *L'Étude comparée des religions*<sup>2</sup>, t. I, Paris, 275, H. PINARD DE LA BOULLAYE félicite K. Otfried Müller, l'helléniste, d'avoir vu « combien mythologie et religion sont choses distinctes ».
- 75 M.-J. LAGRANGE, *Étude sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, 2-40. Sur sa lecture du « sacrifice » et sa manière d'innocenter les Grecs de rites « charnels et dégoûtants », cf. M. DETIENNE, « Pratiques culinaires et esprit de sacrifice », dans M. DETIENNE, J.-P. VERNANT *et alii*, *La Cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979, 31.
- 76 M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 23 (« la religion doit tirer son origine d'idées simples, accessibles aux intelligences les plus primitives »).
- 77 M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 22.

- [78](#) M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 23.
- [79](#) M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 22.
- [80](#) M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 28-30.
- [81](#) 8t. M.-J. LAGRANGE, *op. cit.*, 36. Reste à expliquer, dans le champ sémitique, et le mythe babylonien, et son irrationnel : s'il vire à l'obscène (comme d'autres), ce sera parce que, dans cette culture, des « rites obscènes » passaient pour procurer la fécondité (40).
- [82](#) W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, I-VI, Münster-en-W., 1912-1935. De cette longue enquête, et de sa place dans les recherches de ses contemporains, l'auteur a donné, par la suite, un exposé synthétique : *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, 1931. Sa théorie triomphait à Rome, dans les universités catholiques, jusque vers les années soixante.
- [83](#) W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, 1931, 323-346.
- [84](#) W. SCHMIDT, *op. cit.*, 348.
- [85](#) W. SCHMIDT, *op. cit.*, 352-355.
- [86](#) A. E. JENSEN, *Mythes et cultes chez les peuples primitifs*, (1951), trad. M. Metzger et J. Goffinet, Paris, 1954, 118-120.
- [87](#) W. SCHMIDT, *op. cit.*, 355.
- [88](#) A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 3-5 (« Objet de la mythologie scientifique »).
- [89](#) A. LANG, *La Mythologie*, 55-226.
- [90](#) W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Paris, 1931, 219-234, a retracé l'évolution d'A. Lang, dans ses ouvrages parus entre 1901 et 1906 : *Magic and Religion*, Londres, 1901 ; *Myth, Ritual and Religion*<sup>2</sup>, Londres, 1901 ; *Custom and Myth*<sup>2</sup>, Londres, 1904.
- [91](#) E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive*<sup>2</sup> (1873), trad. franç. P. Brunet et Ed. Barbier, I, 363.
- [92](#) Comme l'historien d'aujourd'hui dont parle M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 91.
- [93](#) E. B. TYLOR, *La Civilisation primitive*<sup>2</sup> (1873), I, 363-364.
- [94](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 363.
- [95](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, I, 325.
- [96](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, 581. Nous soulignons le verbe « passer ».
- [97](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, 581.
- [98](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, 580.
- [99](#) E. B. TYLOR, *op. cit.*, II, 574.
- [100](#) Cf. les remarques de G. W. STOCKING Jr, *s.v.* Tylor (E.B.), dans *International Encyclopedia of Social Sciences*, 16, 1968, 170-177.

## II

### *Par la bouche et par l'oreille*

Depuis une quinzaine d'années, le dogme de la nature écrite de la culture grecque est sérieusement menacé. Les travaux d'E. Havelock<sup>1</sup>, prolongeant les enquêtes de M. Parry sur la production épique et sur les marques de l'oralité<sup>2</sup>, ont montré de manière décisive que l'épopée homérique ne pouvait plus être considérée comme le dernier îlot d'une ancienne culture orale, submergée dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle par une civilisation de l'écriture. Quand Platon, au commencement du IV<sup>e</sup> siècle, s'en prend dans *La République* à la poésie en général ainsi qu'à Homère, il met en cause non pas une œuvre figée par le livre ou un texte écrit pour des philologues mais le fondateur d'une *paideia*, d'un système culturel plus ou moins conçu comme une encyclopédie du savoir collectif, transmis par la bouche et par l'oreille, exécuté musicalement et mémorisé à l'aide de formules rythmées. Cette culture *poïétique* provoque dans l'âme ou dans l'esprit de ceux qui l'écoutent et la partagent des émotions et des sentiments vivement réprouvés par la philosophie des Idées<sup>3</sup>. En reprochant à la *paideia* homérique de favoriser une assimilation coupable entre le poète ou le récitant et les caractères ou les actions figurées par imitation, Platon dénonce explicitement le mode « aural »<sup>4</sup> d'une éducation dont il veut être dans la cité nouvelle le réformateur exigeant<sup>5</sup>. La « mythologie » d'Homère évoquée dans *Les Lois*<sup>6</sup> exerce avec ses mots et ses rythmes un effet incantatoire ; ses fictions parlées, charmeuses, pleines de séduction, produisent un vertige auditif ; elles s'insinuent, se déversent dans les oreilles, ces « entonnoirs » qui laissent couler dans l'âme « des harmonies suaves et molles »<sup>7</sup>.

C'est autour de l'épopée homérique et dans les manières dont les Modernes autant que les Anciens l'ont reçue que se condensent les ambiguïtés majeures d'une culture à mi-chemin entre l'oral et l'écrit. Car les débats des Modernes sur la tradition épique et sur son identité culturelle n'auraient pas emprunté le même cours si la place privilégiée, obstinément réservée à Homère par la philologie du XIX<sup>e</sup> siècle, n'avait trouvé un précédent dans la tradition aristocratique des Grecs anciens. Tradition de

lettrés dont la Grèce favorise un des commencements, quand les poèmes homériques s'y trouvent associés à la première alphabétisation ainsi qu'aux débuts du travail de l'interprétation<sup>8</sup>. L'épopée, d'évidence, est une province de la mémoire grecque dont l'empire s'étend depuis les généalogies linéaires jusqu'aux apologues verbeux à travers les proverbes, les éloges des vivants, les légendes, les louanges pour les morts, et les théogonies ou les contes merveilleux. Même en son autonomie, confiée à des conteurs spécialisés, dressés aux procédés mnémotechniques dans un milieu professionnel<sup>9</sup>, la narration épique ne cesse de faire référence à un fonds commun de récits et d'histoires<sup>10</sup> ; et si savant que se fasse le discours de l'épopée<sup>11</sup>, il en reste tributaire, continuant d'y prélever les éléments destinés à renforcer son efficace particulière. Dans le seul chant qui ouvre l'*Iliade*, affleurent à la surface, çà et là, la lutte contre les Centaures, la geste de Briarée, le plaisir des dieux chez les Éthiopiens sans reproche, et les infortunes d'Héphaïstos expulsé des hauteurs de l'Olympe<sup>12</sup>. Hasard de la transmission ou ruse de la réception, toujours est-il que d'un genre si activement cultivé dans la tradition parlée et sur plusieurs siècles ne subsistent que deux productions, aujourd'hui volontiers baptisées « œuvres »<sup>13</sup>. Pourtant, l'une comme l'autre ne racontent qu'une version d'une histoire connue de tous. Car l'*Iliade* est d'abord une manière de dire la colère d'Achille, de même que l'*Odyssée* est une façon de raconter, parmi d'autres, les tours et les retours d'Ulysse. Mais pour avoir été, un jour, figée par l'écriture et dès lors soustraite au devenir de la variation, l'épopée dite d'Homère, transformée pour une élite en monument littéraire<sup>14</sup>, fait obstacle de sa masse solitaire à toute reconnaissance prolongée du pays de la mémoire parlée. Et alors même qu'elle en découvre, dans son matériau formulaire et dans ses perspectives, les rythmes et les paysages anciens, désormais enclos dans l'orbe de ses chants.

Les illusions qu'engendre la tradition lettrée sont si vives qu'elles s'imposent à ceux-là mêmes des Modernes qui ont le plus œuvré à fonder l'appartenance de l'épopée à une tradition hors l'écriture. Deux exemples le montrent, et chacun à sa manière contribue à découvrir les obstacles qui interdisent d'accéder pleinement à la mémoire des Grecs. Dans *Le Monde d'Ulysse*, publié en 1954<sup>15</sup>, M.I. Finley, s'interrogeant sur la valeur du témoignage de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* relativement au « passé », est amené à réfléchir sur le rôle joué par les aèdes et par les spécialistes de la mémoire dans la culture d'une société qui, depuis la chute du monde mycénien, ne

connaît aucun système d'écriture avant la découverte, au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, de l'alphabet syro-phénicien. Pour rendre acceptable sa thèse que l'épopée homérique raconte une société réelle et bruisante d'activités entre le X<sup>e</sup> et le IX<sup>e</sup> siècle, mais encore immergée dans un monde dont la mythologie serait la seule pensée commune, Finley est contraint de définir le statut d'Homère en termes à la fois de contrôle et de cohérence. Conteur de mythes et de légendes, le poète de l'*Odyssée* et de l'*Iliade* se tient à la limite entre la pleine maturité de la mythologie – « activité sociale de haut niveau », mais produisant des récits qui ne cessent de se transformer<sup>16</sup> – et l'âge rigoureux de la critique, inauguré par Hérodote, héros fondateur de l'Histoire. Homère et son épopée représentent « le premier stade dans l'histoire du contrôle que la Grèce a imposé à ses mythes »<sup>17</sup>. Ainsi, quand les poèmes homériques parlent de la richesse, du travail, des structures sociales ou du système des valeurs, ils n'inventent ni ne fabulent. Le poète transmet « les matériaux de base qu'il avait reçus de la tradition avec une précision en apparence glacée »<sup>18</sup>. Profit évident pour l'historien qui s'inquiète, professionnellement<sup>19</sup>, de savoir si nous devons retrancher la guerre de Troie de l'histoire objective, bonne à enseigner, de l'Âge du Bronze<sup>20</sup> et, en revanche, accueillir le mode de relations sociales entre Ménélas et Télémaque dans notre savoir historique de la période dite « âge obscur ». Laquelle, comme son nom le suggère, a grande faim de « documents ». La réponse de Finley a la vertu d'être sans ambiguïté : l'*Odyssée* fournit « des documents bruts pour l'étude d'un monde réel fait d'hommes réels »<sup>21</sup>. Le reste est affaire de chronologie, à débattre avec les tenants de la vérité mycénienne et avec les modernistes impatients de déceler dans le récit épique les signes d'un monde contemporain du poète<sup>22</sup>. Et la foi de l'historien ne semble pas troublée par les divergences d'interprétation qui amènent les uns à découvrir dans le « catalogue des vaisseaux » une description méticuleuse de la Grèce mycénienne, tandis que d'autres, non moins historiens, reconnaissent dans la même énumération des navires et des contingents un décalque très précis des cités traversées au VII<sup>e</sup> siècle par les théores de Delphes, chargés d'annoncer les fêtes d'Apollon d'un bout à l'autre du monde grec<sup>23</sup>. L'essentiel, en l'occurrence, est qu'il n'y ait pas de confusion possible entre la fiction et l'histoire<sup>24</sup>. Si, d'aventure, le récit semble interférer avec des données mythiques, il suffit de le dépouiller de ces développements comme d'une écorce pour mettre à nu le réel de l'histoire<sup>25</sup>.

Il est vrai que l'analyse de Finley ne cache pas ses présupposés. Au contraire, elle prend plaisir à les énoncer. Par exemple, que le progrès de l'homme se mesure à la manière dont il contrôle ses mythes et à sa capacité à étendre le champ de son activité rationnelle<sup>26</sup>. Mais encore faut-il donner la preuve qu'Homère exerce effectivement une telle maîtrise. C'est ici qu'intervient l'argument de cohérence : « Le tableau du monde social que brosent les poèmes est, pour l'essentiel, cohérent<sup>27</sup> ». Homère fait ainsi contraste avec la pensée mythologique, abandonnée à la discordance : les mythes sont « désespérément contradictoires »<sup>28</sup>. Et d'autres<sup>29</sup>, avec ou sans Finley<sup>30</sup>, insistent sur l'égalité de cohérence des personnages de l'épopée d'un bout à l'autre de l'œuvre, faisant valoir l'appel à de très longues distances et l'absence totale de toute contradiction sérieuse. Autant d'éloges qui, depuis les critiques de convenance et d'inconvenance lancées par les savants alexandrins au III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, alternent avec les griefs de contradiction, de doublets, de différences de pensée et de style dont les chants dits de raccord ou de remplissage établissent le bien-fondé pour des nuées de philologues au labeur entre le XIX<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècles<sup>31</sup>.

Dans le silence de toute confrontation prolongée avec d'autres « documents »<sup>32</sup> qui permettraient d'établir les « réalités » de l'histoire désirée, la cohérence sert à garantir l'authenticité, elle est la seule pierre de touche du réel socio-historique. Aussi l'argument de cohérence a-t-il grand besoin d'être épaulé par celui de contrôle. Mais, cette fois, c'est au tour du censeur de se voir censuré. Non seulement Homère exerce un contrôle attentif sur les mythes en circulation, mais le voici soumis lui-même au contrôle d'un auditoire qui l'oblige à la vraisemblance<sup>33</sup>. C'était déjà la conviction des historiens du genre épique, comme Chadwick, qui en a façonné le modèle : des poètes au service d'une aristocratie guerrière ne peuvent renvoyer à cette société qu'une image d'elle-même en tout point fidèle<sup>34</sup>. Si le cours de la tradition prend sa source dans le monde mycénien<sup>35</sup>, à mesure que les récitations se relayaient, les palais ont disparu, ils se sont effondrés, la bureaucratie a été engloutie, et n'ont surnagé au fil du récit que des débris de l'ancienne « culture matérielle » des Seigneurs de Mycènes, telle la coupe fameuse du vieux Nestor<sup>36</sup>. Pour répondre à l'attente de son auditoire, en cette fin du VIII<sup>e</sup> siècle, l'aède homérique, voué à la performance, est contraint, selon Finley, de décrire avec une précision formelle l'institution du don et du contre-don qui serait au centre du système social de ce monde exemplaire des X<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles. Face à des

auditeurs très informés et toujours vigilants, Homère est sommé de contrôler lui-même son récit de si près que jamais, au moins de façon grave, il ne trahit son modèle sociologique. Et si d'aventure un anachronisme le tente, comme l'idée d'un monde ordonné par la justice divine, une vision familière aux esprits du VIII<sup>e</sup> siècle, Homère est suffisamment maître de son art pour glisser l'allusion au détour d'une comparaison, évitant ainsi toute contradiction sur le fond<sup>37</sup>.

Cohérence et contrôle se répondent selon un tracé circulaire. Mais le modèle conçu par Finley ne serait pas efficace, c'est-à-dire ne livrerait pas la réalité sociale désirée, si le poète homérique ne pouvait pas être identifié dans la tradition grecque comme l'auteur de la première percée de l'activité rationnelle. Héraut initial et décisif d'une raison qui, pour être elle-même, se doit de connaître déjà parfaitement l'art d'écrire, l'art de composer avec des signes d'écriture<sup>38</sup>. Et les débats qui se nouent autour d'Homère et de l'écrit racontent comment la maîtrise des signes graphiques apparaît ainsi qu'un complément naturel de la poussée de rationalité dont témoigne, avec plus ou moins d'évidence, la composition de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*. L'interprétation historique de la mémoire épique est prise au piège de sa fascination pour la cohérence, ce faux concept qui se borne à dire l'absence de disparate entre les parties d'une doctrine ou d'un ouvrage, sans autre répondant que son opposé, si chétif, l'incohérence, ce « presque synonyme de folie »<sup>39</sup>. Car toute cette argumentation, lancée sur les routes de la mémoire, ne cesse de revendiquer ses origines lettrées. Depuis les Romantiques<sup>40</sup>, la nécessaire cohérence interne est le premier postulat de l'interprétation qui doit la trouver sous peine d'être convaincue de cécité. Comme le sens unique et intentionnel, répété par la critique de Lanson, l'absence d'incohérence est l'attribut naturel d'une œuvre à statut « littéraire », et, par là, assujettie à la clôture d'un texte, depuis toujours écrit, même si, dans le mouvement de sa production, une dynamique de la mémoire y est reconnue et affirmée.

À l'inverse de Finley qui, pour trouver la réalité historique, ferme la mémoire homérique sur une rationalité consciente<sup>41</sup>, Havelock, dans son projet de 1963, *Introduction à Platon*, n'a jamais voulu faire de l'histoire avec de l'épopée, ni cherché à se convaincre que l'*Odyssée* raconte un récit suffisamment maîtrisé pour qu'une société transparente surgisse de dessous l'écume des errances d'Ulysse. Son Homère est le héros éponyme d'un vaste système culturel, oublieux et allégé du passé mais tout inondé du présent. Comme un grand fleuve étale entre les murailles de Mycènes et les premiers

tracés de la cité. Mais surgi en réponse à la diaspora ouverte par l'effondrement d'une civilisation palatiale ; né de la volonté des peuples de langue grecque de se donner une identité, en se racontant de manière inoubliable leurs coutumes et leurs traditions confluentes<sup>42</sup>. Qu'il prenne le détour de la colère d'Achille ou le masque du voyageur aux mille tours, le récit épique ne fait que dire et redire les valeurs et les pratiques essentielles<sup>43</sup> à une société qui abandonne à sa seule mémoire le soin de les chanter pour tous, mais en s'aidant des rythmes et des techniques formulaires confiés à ceux-là seuls qui savent en cultiver les richesses.

Pour Havelock, Homère n'est plus un genre littéraire parmi d'autres dans un héritage culturel. Toute la culture est ramassée dans l'épopée, elle est transmise par un système langagier qui met à la disposition de tous, sous une forme musicale et rythmée, les savoirs et les connaissances sans lesquels la collectivité serait à la fois dessaisie de ses croyances communes et privée de toute une part de sa compétence sociale et technique. Le grand mérite de Havelock est, en effet, de redécouvrir la force de la tradition dans une société dont la mémoire ne connaît aucun moyen de communication écrite<sup>44</sup>. Au cœur du savoir traditionnel, l'épopée homérique constitue l'encyclopédie des connaissances collectives. Non seulement Homère s'est prononcé sur les sujets les plus importants : la guerre, le commandement des armées, l'administration des États, l'éducation de l'homme, mais il est maître en tous les arts. Rituels détaillés, procédures juridiques, gestes et pratiques du sacrifice, modèles de vie familiale, relations avec les dieux et jusqu'aux instructions complètes sur la manière de construire un bateau : les milliers de vers de l'*Iliade* et de l'*Odyssée* sont remplis d'informations<sup>45</sup>. Homère assume une fonction didactique sans égale. Et Havelock en trouve la preuve dans Platon, jusque dans les premières années du IV<sup>e</sup> siècle, avec *La République* qui montre longuement, citations à l'appui, que les poètes et, surtout, le Poète ont la réputation méritée de « connaître tous les arts »<sup>46</sup>.

Mais l'interprétation de Havelock a son envers, et précisément dans le lieu même qui lui donne si libéralement ses garanties les meilleures : c'est Platon, c'est *La République* d'où il extrait ses exemples les plus convaincants, qui lui inspirent, sinon lui dictent entièrement, le modèle d'une « encyclopédie tribale », appelée Homère<sup>47</sup>. Si bien – et c'est le paradoxe de ce second parcours – que l'auteur de l'*Introduction à Platon*, en acceptant la lecture « platonicienne » de l'épopée qui prouve assurément combien une culture archaïque de type oral ou aural peut encore séduire les Grecs de la fin du V<sup>e</sup> siècle, se laisse entraîner à définir pour ainsi dire toute la tradition

mémoriale par le seul genre épique, et sous sa forme la plus savante<sup>48</sup>. L'« auralité » est reconnue, mais prisonnière, et seulement telle que la laisse voir une tradition deux fois lettrée : par deux siècles d'interprétation moderne autant que par le rôle de pédagogue assigné à Homère par les contemporains de *La République*. Il arrive parfois que l'Homère omniscient de Havelock ressemble comme un frère à celui de la philologie allemande : premier et éternel monument où s'est édifié l'esprit authentiquement grec<sup>49</sup>. Confinée dans l'épique devenu son langage primordial, la tradition est comme pétrifiée en paradigmes ; statufiée, elle offre en spectacle les modèles de comportements socialement acceptés. Mémoire retrouvée mais définitivement close. Comme si l'encyclopédie homérique une fois achevée, désormais chacun, entre le VII<sup>e</sup> siècle et l'âge de Platon, était irrésistiblement obligé de s'y reporter, pour l'essentiel et pour le reste, qu'il s'agisse de fabriquer un radeau ou de se conduire pieusement envers ses vieux parents.

L'ombre du livre jette comme un doute sur l'« encyclopédie tribale » exhumée par Havelock. D'autant plus injustement que nulle enquête plus que la sienne n'a mieux montré l'imposture d'un « miracle » de l'écriture au pays de Platon et d'Homère. Sans doute l'alphabet syro-phénicien fait-il son apparition vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère, et d'ailleurs aussi bien en Phrygie qu'à l'embouchure de l'Oronte<sup>50</sup>. Mais le fait nouveau et essentiel pour l'analyse de la culture grecque, c'est que la découverte d'une technique de l'écriture alphabétique n'a pas entraîné de changements immédiats. Ni cassure, ni rupture, qui commencerait par une faille dans la mémoire d'un récitant au milieu des généalogies saintes dont il est le dépositaire, et qui, en l'espace d'une génération, engloutirait à jamais les hommes du grand parler, les « Immémoriaux »<sup>51</sup>. Dans le poème ethnographique de Victor Segalen, dédié « aux Maoris des temps oubliés », c'est le même Térii, « celui qui avait oublié les mots », à cause des étrangers à la peau blême venus sur de grands bateaux, qui devient diacre et récite le Livre, dont il a appris les signes écrits dans l'école des missions protestantes. Une civilisation de la mémoire devient totalement amnésique sous l'effet du poison le plus violent : l'Écriture d'une religion sûre de la vérité enfermée dans un Livre, le sien.

La pénétration de l'écrit à Tahiti et dans les îles de la Société, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, se fait à l'antipode du cheminement de l'écriture alphabétique dans la Grèce archaïque. À Tahiti, l'invasion vient par la mer, et en trente ans la conquête est achevée<sup>52</sup>. Les premiers envoyés de la *London Missionary Society* débarquent en 1797, et, en 1830, Moerenhout raconte dans ses

*Voyages aux îles du grand Océan* qu'un ancien chantre sacré de Raiatea lui a révélé la cosmogonie polynésienne, mais « il ne pouvait la réciter que de suite et en déclamant... Si je l'arrêtais pour écrire, il ne savait plus rien, ne pouvait poursuivre, et il fallait recommencer »<sup>53</sup>. Pour anéantir aussi soudainement une civilisation si intimement habitée par la mémoire qu'écrire une langue y semblait ridicule et que les enfants n'y pouvaient apprendre à lire, car il leur suffisait d'écouter l'Évangile une fois pour le mémoriser aussitôt, il a fallu la puissance inouïe d'une entreprise coloniale moderne. Condensant dans les signes écrits la pression d'une civilisation marchande et l'impérialisme d'une religion du Livre, son alliée autant que son associée. À quoi est venue s'ajouter l'autorité du pouvoir politique<sup>54</sup>, du jour où les Anglais ont aidé le roi Pomaré I<sup>er</sup> à supplanter ses rivaux. Les missionnaires à la peau blême se présentent impudemment comme des civilisateurs. Or, « pour civiliser un peuple, il faut d'abord qu'il soit christianisé »<sup>55</sup>. L'agriculture, les arts mécaniques, le commerce, seront ensuite révélés aux sujets du roi Pomaré. Deux traits en l'occurrence expliquent le dynamisme de l'écrit. C'est d'abord une écriture solidaire du livre, et de deux manières qui sont cumulatives : écriture du Livre, du Nouveau Testament, dont la connaissance est rendue obligatoire pour accéder à la Vérité ; mais aussi écriture de l'imprimé, véhiculé par le livre-objet, sorti des presses de la Mission et placé au centre d'un système fondé sur l'école et sur l'apprentissage scolaire. C'est ensuite une écriture convertie sans retard à une économie de marché. Déjà Pomaré II, roi chrétien depuis 1812, s'était fait construire une maison où il se retirait pour écrire<sup>56</sup>. Le 13 mai 1819, il promulguait un premier code de lois écrites<sup>57</sup>. Et devenu l'émule et bientôt le rival de ses protégés qui éditaient avec leurs livres de piété des règlements pour le troc et pour le commerce avec les navires anglais, il entra en conflit avec les missionnaires parce qu'il entendait se réserver le monopole du commerce<sup>58</sup>. En 1824, le troisième Pomaré, couronné à l'âge de quatre ans avec une bible dans une main et un code de lois dans l'autre, est envoyé à la South Sea Academy afin d'y recevoir une « éducation anglaise systématique »<sup>59</sup>. Toute l'ancienne culture orale et ses formes nouvelles sont condamnées à la clandestinité par l'agression d'une culture du lire et de l'écrire, mobilisée par un pouvoir centralisé qui mène de pair les opérations commerciales et le salut des âmes, et dispose de l'arme redoutable qu'est l'imprimerie.

Le contraste avec l'exemple grec est radical. En premier lieu, dans l'ordre politique où l'invention de la cité et de son espace mental ne semble pas pouvoir être séparée de la maîtrise de l'instrument écrit<sup>60</sup>. Alors que l'écriture mycénienne, dite Linéaire B, cursive et souvent illisible<sup>61</sup>, sert d'aide-mémoire à de hauts fonctionnaires ou à des commis du palais dans leur travail administratif<sup>62</sup>, l'outil alphabétique, avec son petit nombre de signes, voyelles et consonnes strictement différenciées, bien ajustées à la prononciation, paraît avoir été forgé pour et par les premières démocraties<sup>63</sup>. Sa lisibilité autant que sa simplicité répondent parfaitement à l'exigence de publicité des nouveaux rapports sociaux. De fait, le geste fondamental des premiers législateurs est de mettre les lois par écrit<sup>64</sup>, non pas pour les transformer en codes confiés à des professionnels, mais pour les placer sous les yeux de tous les citoyens, au centre de l'espace civique. Les lois, dit Solon, je les écris (*gráphein*) également pour le bon et pour le méchant<sup>65</sup>. Elles sont visibles pour tous, et Plutarque ainsi que Pausanias ont encore pu voir au Prytanée des fragments de ces lois soloniennes, appelées « essieux », poutres de bois rectangulaires gravées sur leurs quatre faces montées sur des cadres verticaux et mobiles autour de leur axe<sup>66</sup>. Ainsi le pauvre et le riche peuvent en principe jouir d'une justice égale.

Sans doute beaucoup de ces monuments de l'écriture politique ont-ils disparu avec les matériaux périssables, comme le bois, les tablettes ou les peaux qui leur ont servi de support et peut-être faut-il se défier de notre documentation épigraphique dont les pierres apportent plus de textes privés que de textes publics<sup>67</sup> : parmi les quinze premiers documents du recueil d'inscriptions de Dittenberger – ouvrage « classique » au sens propre –, il n'y a que deux décrets et un seul traité entre deux cités ; le reste est composé de dédicaces, d'offrandes, de consécration de statues ou d'objets de valeur<sup>68</sup>. Mais si grande que l'on fasse la part de ce que le temps, l'usure et les outrages ont effacé, il reste que, dans les cités grecques, le pouvoir politique ne s'est jamais identifié avec l'écriture. À la différence de civilisations comme la Chine et la Mésopotamie où les signes graphiques, réservés à des spécialistes, constituent un instrument social de codification au service d'un pouvoir centralisé, la cité ne s'est jamais approprié l'instrument alphabétique ; elle n'a pas cherché à mettre la main sur un type de signe écrit qui semble pourtant le plus adéquat à son dessein politique. Discrétion d'autant plus remarquable que les premières démocraties

s'instituent avec la décision de rendre publiques par l'écriture les lois fondamentales de la cité.

Plusieurs données permettent de mesurer la distance entre l'écriture et le pouvoir. D'abord, et c'est décisif, la cité n'a ni institué ni imposé un système d'éducation scolaire. Les premières écoles, attestées aux environs de 490<sup>69</sup>, s'édifient en dehors de l'espace politique<sup>70</sup>. Lire et écrire relèvent de l'initiative privée, et l'alphabétisation est abandonnée aux citoyens qui en ont le désir et, sans doute, les moyens en plus des loisirs. Autre aspect d'une relative indifférence envers la chose écrite : c'est l'apparition tardive des dépôts d'archives<sup>71</sup>. Avant le IV<sup>e</sup> siècle, les cités ne jugent pas indispensable de rassembler en un seul lieu des pièces officielles comme les listes d'état civil, des phratries, des associations de caractère public. C'est seulement Aristote, dans la *Politique*, qui affirme l'importance d'un tel bâtiment pour la bonne administration de la cité<sup>72</sup>. Et quand l'usage s'imposera d'enregistrer officiellement les transactions multipliées par le développement de l'économie, les affaires publiques et les affaires privées se trouveront mêlées, confondues dans les documents confiés à la surveillance de l'épistate, le président des Prytanes. En outre, les documents – tablettes de bois peintes en blanc et stockées dans les jarres, ou contrats sur rouleaux de papyrus –, une fois confiés aux Archives, ne sont pas considérés comme les pièces depositaires de la seule authenticité<sup>73</sup>. La cité semble plus attentive à rendre publics sur la pierre et sur le métal les décrets et les décisions de l'assemblée qu'à enregistrer et à conserver les documents que nous appellerions les originaux. Il y a enfin le refus de recourir à l'écriture chez les hommes qui, comme dit Platon, « ont le plus de pouvoir dans la cité ». Car ils rougissent de mettre par écrit des discours, tout comme de laisser après eux des textes de leur main, par crainte des jugements de l'avenir et de peur d'être appelés sophistes<sup>74</sup>. L'orateur, celui qui s'avance pour parler dans l'*agora* à l'invitation du héraut, n'éprouve pas le besoin de recourir aux signes écrits : son seul outil est la parole. « Qui veut porter au milieu (*es méson*) un avis sage pour la cité<sup>75</sup> ? » C'est en prenant la parole que le citoyen agit sur les autres, que l'orateur oriente le choix de l'assemblée, que l'homme politique décide de l'action de la cité. Périclès sera le premier, dit-on, à prononcer un discours rédigé par écrit<sup>76</sup>, et bientôt Thucydide voudra trouver dans l'écriture d'une histoire politique les principes d'une action définitivement soustraite aux incertitudes de la conjoncture. Mais l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse*, outre qu'il est déjà un homme du IV<sup>e</sup> siècle, est

aussi du nombre de ceux qui se tiennent ou sont tenus à l'écart des affaires de la cité. La parole politique se méfie de l'écriture, qu'elle soit inscrite sur des tablettes ou scellée dans des rouleaux de papyrus. Dans *Les Suppliants* d'Eschyle, qui affirment avec force les vertus de la décision politique, Pélasgos, sans s'être livré à l'éloge des « lois écrites » devant lesquelles le pauvre et le riche ont le même droit<sup>77</sup>, marque la distance entre la décision de l'assemblée et un document écrit : les Argiens prennent sous leur protection Danaos et ses filles, venus en suppliants ; « c'est une décision sans appel », un « clou assez solidement planté pour que rien ne l'ébranle jamais » ; et « il ne s'agit point là de mots inscrits sur des tablettes, ni scellés dans des rouleaux de papyrus. Tu entends ici le clair langage d'une parole libre »<sup>78</sup>. Le vote décisive d'une assemblée ne peut se confondre avec les traces écrites<sup>79</sup> que lui donnent des greffiers encore insignifiants.

Que le pouvoir dans la cité ne passe nullement par l'écrit, les données statistiques de l'épigraphie le confirment. Les historiens modernes ont plus d'une fois observé que les décrets, les décisions transcrites de l'assemblée, commencent à affluer aux environs de 400 et que le flot ne cesse de monter jusqu'au III<sup>e</sup> siècle<sup>80</sup>. L'écriture a davantage servi, et très tôt, pour perpétuer le souvenir des noms ou pour constituer les premières listes de vainqueurs aux jeux Olympiques, à partir de 776, ou des éphores de Sparte, depuis 756<sup>81</sup>. Sans doute, de leur côté, les gens de commerce y ont-ils eu recours pour leur comptabilité à laquelle suffisent des matériaux légers et promis à une destruction rapide<sup>82</sup>. Mais même dans le secteur des affaires commerciales où les « écritures » semblent avoir le plus d'importance, c'est-à-dire dans les activités et dans les opérations de la banque, c'est encore au IV<sup>e</sup> siècle seulement qu'apparaissent les premiers « mémoires » (*hupomnēmata*) ou livres de banque (*grámmata*) avec les sorties et les rentrées, le nom du déposant, le montant et le nom du bénéficiaire du paiement<sup>83</sup>. Et, on l'a observé depuis longtemps, à la même époque les contrats écrits restent rares si ce n'est pour le prêt maritime<sup>84</sup>.

Dans le monde de la cité qui place le pouvoir « au centre », sans doute afin de mieux le garder du danger de la centralisation, l'écriture doit être plus visible que lue ; elle vient s'offrir au regard de tous, insigne de la publicité qui en est requise, sans que lui soit jamais demandé de relayer la parole pour être un instrument de communication à l'intérieur des rapports sociaux inventés par les premières démocraties<sup>85</sup>. La cité grecque s'accommode fort bien d'un état d'« alphabétisation restreinte ». Ce qui

touche au commerce comme aux activités artisanales demeure trop étranger à son système égalitaire pour avoir perturbé la circulation discrète des signes écrits. Et le premier indice que nous connaissions d'une commercialisation du livre, ce sont les coffres de papyrus couverts d'écriture que les Thraces illettrés recueillent sur les rivages du Pont-Euxin, quand font naufrage les navires envoyés vers les Grecs dans les colonies de la mer Noire. Xénophon le raconte dans *L'Anabase*, et l'événement se situe entre octobre 400 et mars 399<sup>86</sup>. C'est le temps où l'écrit, jusqu'alors parasitaire, cesse d'être une trace dispersée ou la simple transcription de paroles efficaces pour s'intégrer plus largement à la culture de la cité et commencer d'exercer une première souveraineté à la fois mentale et sociale.

Tout donne à penser qu'il n'y a pas eu au pays d'Homère une révolution de l'écriture, mais que l'usage des signes graphiques a cheminé lentement et par avancées inégales selon les domaines d'activité. Ce sont les nouveaux savoirs intellectuels, la philosophie, l'enquête historique, la recherche médicale, qui en ont tiré le meilleur parti<sup>87</sup>. Ils y trouvaient de quoi fonder une distance critique envers la tradition ainsi que le moyen d'autoriser l'accumulation des données, des observations ou des thèses opposées où s'inventent les projets sans rature d'une rationalité sûre d'elle-même. L'espace graphique favorise sans aucun doute les commencements de l'interprétation et la confrontation entre plusieurs versions d'un même récit<sup>88</sup>. Et il est certain que les listes d'ingrédients dans les pharmacopées, les protocoles enregistrant jour après jour les progrès de la maladie ou les effets de la cure, ont besoin d'être fixés par écrit afin que le médecin-théoricien puisse réfléchir sur le corps humain et, lui-même, rédiger les hypothèses soumises ensuite à la critique de ses confrères. Parallèlement, la prose écrite, disponible pour parler de l'être, de la nature, des principes et des éléments fondamentaux, trouve un premier accomplissement dans le petit livre à une drachme où Anaxagore, au temps de la jeunesse de Socrate, condense les arguments dont les flèches tirent droit au but pour chacun de ses lecteurs<sup>89</sup>. Encore faut-il modérer les conquêtes de l'écriture dans les provinces du monde grec en évoquant, avec la relative rareté du livre-objet et le petit nombre de lettrés, le mode de réception dominant des œuvres confiées à l'écriture<sup>90</sup>. Car un livre s'écoute, il se lit par l'audition plus que par les yeux. Les philosophes, les médecins, les historiens, tous se livrent à des récitations publiques<sup>91</sup>. Hérodote récite et raconte ses *Histoires* devant les Athéniens et tant d'autres ; Empédocle déclame ses poèmes philosophiques devant la Grèce assemblée entre les sanctuaires d'Olympie, tandis que les

auteurs d'écrits appelés hippocratiques développent devant des auditeurs, moins nombreux sans doute, ce que l'art médical peut ou ne peut pas dire de la nature de l'homme<sup>92</sup>. Pour les spectateurs d'Aristophane conviés à en rire, le livre tenu dans la main ou promis à une lecture « autiste » désigne l'intellectuel comme type d'homme<sup>93</sup> et signale combien sa présence reste insolite dans une grande cité comme Athènes qui semble pourtant le théâtre exemplaire d'une culture écrite portée par une élite sous les yeux du plus grand nombre. Et le livre, lentement devenu marchandise, s'écrit à l'intérieur d'un ample système culturel dont la transmission continue de se faire par la bouche et par l'oreille. Jusque sous les fenêtres de Platon<sup>94</sup>.

Il serait donc naïf de croire que l'écriture alphabétique est venue relayer une tradition orale soudainement défaillante. Tout autant que de s'imaginer qu'une graphie capable de noter les sons isolables de la langue au moyen de voyelles et de consonnes aurait entraîné sans sursis le dépérissement d'une culture « traditionnelle » qui n'avait nul besoin de l'écrit pour se faire ou pour se dire, car elle trouvait dans la mémoire partagée de tout groupe humain à la fois ses principes d'organisation et ses modalités d'apprentissage.

Cette mémoire sociale, il faut l'entendre comme l'activité mnémonique non spécialisée qui assure la reproduction des comportements de l'espèce humaine et qui trouve plus particulièrement dans les gestes techniques et dans les mots du langage les moyens de transmettre l'ensemble du savoir. Mémoire constitutive de la tradition, et biologiquement indispensable à l'espèce humaine pour laquelle elle joue le même rôle que le conditionnement génétique dans les sociétés d'insectes<sup>95</sup>. Mais ce n'est ni la mémoire des biologistes ni celle des psychologues cybernétiques qui l'étudient comme une fonction utile dans la communication entre deux individus. La mémoire sociale est à l'œuvre dans les sociétés dites traditionnelles, dans les groupes d'hommes dont la culture se tisse entre la bouche et l'oreille, c'est-à-dire dans les types de sociétés familiers aux anthropologues. Très loin des laboratoires où des sujets alphabétisés s'agrègent en groupes factices afin d'éprouver la mémorabilité de listes de mots ou de noms, plus ou moins longues ou complexes. Cette mémoire sociale sans laquelle il n'y aurait pas de culture dans les sociétés « sans écriture », les anthropologues, quand il ne l'ont pas négligée, ont adopté pour l'étudier deux stratégies opposées : la première, orientée vers une ethno-histoire, privilégie une connaissance du passé chevillée à une pratique de l'écriture, tandis que la seconde, délivrée des obsessions ou affranchie des

phantasmes de l'histoire, se préoccupe essentiellement de ses différences avec la mémoire de l'écrit.

Depuis la *Critique historique* d'E. Bernheim, parue en 1889, jusqu'aux analyses de J. Vansina, publiées en 1961 sous le titre *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, prend forme un projet dont les objectifs peuvent s'énoncer en deux points<sup>96</sup>. D'une part, les sociétés traditionnelles vivent dans l'histoire, autant que la nôtre. Non seulement parce qu'elles sont soumises au devenir et au changement, mais parce que la tradition qui leur sert d'englobant, de système de pensée dominant, est un véritable savoir sur le passé, une histoire qui ne se connaît pas ; histoire insue, de même nature que la connaissance historique chère aux sociétés occidentales. D'autre part, la tradition que l'ethnologue entreprend d'archiver, de transformer en matériaux écrits, il lui applique sans hésiter le dispositif sévère de la « critique historique ». Parce que ce passé est vivant, parce qu'il est dispersé dans une multitude de témoins<sup>97</sup>, l'enquête qui veut retrouver l'importance réelle des événements du passé – l'histoire ici en cause est celle, laborieuse et têtue, qui veut « authentifier les faits » – entreprend de convoquer tous ceux qui peuvent, tous ceux qui doivent témoigner. L'ethnologue confronte les témoins, il les soupçonne les uns après les autres<sup>98</sup> : selon les règles de la bonne critique, il lui appartient de découvrir les raisons qui pourraient inciter chacun à falsifier son témoignage. Sa méfiance est d'autant plus éveillée qu'il est confronté à des civilisations de la bouche et de l'oreille, où tout est mobile, fluent, sans cesse troublé par la rumeur – un type de « source » que les manuels de critique historique distinguent à côté de l'anecdote, du mythe ou du proverbe<sup>99</sup>. Les informateurs de l'ethnographie sont ainsi travestis en témoins plus ou moins suspects au regard d'une histoire qui procède sur le mode de l'enquête policière, s'efforçant de faire avouer à chacun des membres du corps social la réalité secrète que la tradition enveloppe de ses prestiges et recouvre de ses brumes. Il y a là une étrange entreprise qui semble tout entière fondée sur une confusion majeure entre tradition et passé historique, comme si de toujours la mémoire humaine faisait de l'histoire sans le savoir. Et l'on oubliait ainsi que la notion d'un passé, comme autre chose que le présent et qui doit être étudié en tant que passé, ne se dégage pleinement qu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle avec l'histoire de Ranke<sup>100</sup>. Aussi, quels que soient les mérites de l'ethno-histoire<sup>101</sup>, la stratégie élaborée à partir de la critique historique d'E. Bernheim échoue-t-elle à comprendre la tradition mémoriale, puisqu'elle

méconnaît le rapport institué par le savoir occidental entre une pratique de l'écriture, sa propre pensée historique et le fonctionnement de sa mémoire.

D'autres anthropologues, moins impatients de faire de l'histoire, du moins à la manière de Bernheim, et plus curieux des procédés cognitifs mis en œuvre dans des sociétés qui n'utilisent aucun système de signes écrits, ont entrepris, à partir des années trente, d'analyser la manière dont la mémoire produit de la tradition et la transforme en la transmettant d'une génération à l'autre. C'est la stratégie adoptée par une lignée d'anthropologues britanniques, depuis Frederic C. Bartlett<sup>102</sup>, contemporain de Malinowski, jusqu'à Jack Goody, l'actuel titulaire de la chaire d'anthropologie sociale à Cambridge<sup>103</sup>. L'École sociologique française avec Marcel Mauss avait reconnu l'importance de la *tradition* dans les sociétés archaïques, analysé ses modes de transmission, ses formes de contrainte, ses moyens de contrôle social, montré même comment la création y est plus ou moins mêlée à la transmission, ou encore comment la science des gestes et des actes corporels passe d'une génération à l'autre<sup>104</sup>. Dans la *tradition*, Mauss avait distingué deux parts : l'une, consciente, la tradition sociale pure, la mémoire collective qu'il faut « chercher et trouver dans les gens qui en ont le secret et le dépôt »<sup>105</sup> ; l'autre, qui est la tradition de niveau inconscient, correspondait au phénomène du langage véhiculant pour ceux qui parlent ou qui apprennent une langue une certaine manière commune de percevoir, d'analyser et de coordonner<sup>106</sup>. Mais paradoxalement, alors qu'il avait assigné au langage le statut de phénomène social élémentaire, Mauss en abandonnait l'étude aux linguistes, et, du même coup, se détournait de l'oralité et de sa relation avec les « mythes » dont il avait reconnu le caractère obligatoire, inconscient autant que langagier<sup>107</sup>. De manière parallèle, l'entreprise de Maurice Halbwachs orientée vers une mémoire collective, mais dans le sens où un groupe se voit du dedans, avec ses lieux et pendant une période ne dépassant pas la durée moyenne de la vie humaine, se fermait sur l'horizon de nos sociétés contemporaines, plus largement alphabétisées, et restait ainsi tributaire de l'expérience étroite d'une mémoire investie dans un passé individuel<sup>108</sup>. Entre la longue durée du langage identifié à la tradition et le temps pressé de la rétention à court terme, il fallait faire choix d'une temporalité médiane, afin de déceler le rythme d'une mémoire sociale, d'en mesurer les pulsations propres, de l'observer au travail dans l'échange entre deux ou trois générations. C'est ainsi seulement qu'ont été dégagés quelques traits

essentiels de la mémoire orale et aurale, de l'activité mnémonique collective dans des sociétés où, pour des raisons à la fois historiques et ethnocentriques, les formes d'un état d'oralité n'ont d'abord été perçues que par contraste avec la production écrite et en opposition avec le fonctionnement de la mémoire dans une civilisation de l'imprimerie et de l'alphabétisation généralisée.

Nous savons depuis longtemps qu'une histoire transmise par l'oreille, sans être confiée à des docteurs de la mémoire, se modifie plus ou moins profondément dans l'espace de quelques générations. Sans remonter à Thucydide, il est également bien connu que, devant un événement important, une guerre par exemple, intéressant la vie de plusieurs groupes, chacun donne sa version, sélectionne ce que nous appelons des « faits » et construit un récit en fonction de la manière dont son milieu ou sa société organise la mémoire parlée. Nous avons même appris qu'il serait vain d'ordonner les « déformations » successives sur un axe où plus le récit est proche de l'événement, moins il ferait de place au « merveilleux »<sup>109</sup>. Mais il a fallu attendre des analyses comme celles de John A. Barnes et de Laura Bohannan pour que s'impose l'idée d'une organisation « homéostatique » de la mémoire illettrée<sup>110</sup> : comment s'opère un équilibre dynamique entre changements et survivances où le tri entre les informations nouvelles et d'autres anciennes, s'il est effectivement accompli par la mémoire de chacun, se fait en fonction et sous le contrôle de la vie sociale ; comment à chaque génération la mémoire collective qui est un système de connaissance et de pensée cognitive réorganise et réinterprète les éléments essentiels du rapport social. Sans les mésaventures de l'administration anglaise du Nigeria, les anthropologues se seraient contentés d'observer que les Tiv, environ huit cent mille personnes, croyaient tous descendre d'un seul homme, à travers quatorze ou dix-sept générations, que leurs généalogies souvent développées servaient d'aide-mémoire pour énoncer les droits sur la terre et pour manipuler des paquets, plus ou moins volumineux, de relations sociales. Mais comme les tribunaux de la colonisation étaient assiégés par des plaignants toujours généalogistes, la Justice britannique avait décidé de fixer par écrit le foisonnement des noms propres dont chaque indigène se servait quotidiennement, mais qui ne faisaient l'objet ni d'un enseignement systématique ni d'un savoir confié à des administrateurs de la mémoire. Or, à la génération suivante, les Tiv demeurés « illettrés » refusèrent de reconnaître l'authenticité des généalogies archivées ; ils les déclarèrent incorrectes et, à la surprise indignée des juges en exercice, ils se

mirent à en réciter d'autres. Les règles du jeu semblaient faussées, mais il y avait seulement maldonne. Laura Bohannan<sup>111</sup>, l'anthropologue pressentie pour démêler l'affaire, réussit à montrer que la bonne foi des deux parties n'était pas en cause. L'écriture de l'administration anglaise ne pouvait livrer qu'un état figé de la société Tiv dont le savoir généalogique ne cessait de se modifier, mais de manière imperceptible et inconsciente. Ainsi, l'allongement normal des généalogies au fil des générations était compensé par un mécanisme de télescopage qui en maintenait intacte la figure formelle ; de même que les changements dans les structures du pouvoir – nombre de chefferies ou remembrement territorial – affectaient de manière souterraine l'équilibre de pans entiers de cette architecture de noms propres. En archivant une à une les phrases de ce discours généalogique dont le seul sujet était la parole de tous, l'écriture, dessaisie de sa force bureaucratique, servait de révélateur – mais sous le regard ethnographique – pour un premier acte fondamental de la mémoire partagée : que le mémorable, ce dont cette mémoire se souvient, loin d'être du passé enregistré ou un ensemble d'archives, est un savoir au présent, procédant par réinterprétations mais dont les variations incessantes ne sont pas perceptibles au-dedans de la tradition parlée.

C'est à partir et autour de la variation qu'une réflexion plus ancienne avait commencé à définir un autre trait de l'oralité et de sa mémoire. Si la tradition lettrée avait été moins pressante, Marcel Mauss n'aurait pas repris chaque année, de 1926 à 1939, dans ses *Instructions* à l'intention des futurs ethnographes, le même conseil : « On ne cherchera pas le texte original, parce qu'il n'en existe pas<sup>112</sup>. » Cette autre « littérature », veuve d'auteurs-propriétaires de leurs textes et privée des œuvres qu'en attend notre culture d'obédience philologique, n'est pas faite pour être lue, pas davantage pour la simple récitation ; elle est faite pour être *répétée*<sup>113</sup>. Plus précisément, c'est dans la répétition qu'elle se fabrique, prenant forme à travers ce que nous appelons les variantes d'un récit ou les différentes versions d'une même histoire<sup>114</sup>. Le monde de la répétition est aussi celui de la variation. On l'a souvent dit, mais c'est plus récemment qu'une enquête de Jack Goody<sup>115</sup> s'est inquiétée de mieux comprendre la nature d'une mémoire qui combine la variation avec la répétition. Chez les LoDagaa dans le nord du Ghana, le *Bagré* est à la fois la cérémonie d'initiation et le discours ordonnant le rituel initiatique dans un ensemble continu de récits. Les quelque douze mille vers que chaque initié doit apprendre sont transmis des anciens aux cadets sans que la récitation en soit confiée à des spécialistes.

Comme le récit le dit de lui-même : « Le *Bagré* est un, et pourtant la manière de le conter varie. » La comparaison entre les différentes versions enregistrées entre 1951 et 1975 ne laisse aucun doute sur les variations souvent très grandes d'un *Bagré* à l'autre. Pas seulement dans l'art du conteur dont les auditeurs distinguent toutes les nuances, mais dans l'enchaînement des séquences, dans la longueur des développements et dans le choix de certains épisodes, toutes variations qui ne sont perçues ni par ceux qui écoutent ni par ceux qui récitent. Chaque version entraîne de nouvelles transformations auxquelles ne font obstacle ni le dressage de la mémoire que pourrait apporter un milieu spécialisé, ni les formes de contrainte que la société pourrait exercer par l'intermédiaire d'un rituel initiatique, référent principal du *Bagré*. Les variations que l'écriture ethnographique permet d'observer et de mesurer donnent accès au travail de la mémoire dans une société « dont la tradition doit rester orale »<sup>116</sup>. Et Jack Goody fait des observations importantes. D'abord, sur les procédures de remémoration. Le *Bagré* appartient à tous. Chaque LoDagaa en connaît les histoires. Mais ce savoir diffus, qui n'autorise personne à contrôler au sens strict la récitation d'un *Bagré*, semble s'organiser selon deux principes. Dans les parties où le récit renvoie à des opérations rituelles, la remémoration se fonde sur le parallélisme entre les rites et le récit. Dans les autres, de pure narration, la mémoire privilégie des « histoires », c'est-à-dire certains éléments narratifs, formés d'« une suite d'événements rapportés ou imaginés et reliés entre eux par des acteurs communs ». Générative, la remémoration ne se fait ni à l'aide de repères empruntés à la surface du texte, ni par la médiation de structures profondes, mais en prenant pour fil conducteur une intrigue, une histoire et sa logique<sup>117</sup>.

La deuxième remarque va plus avant. Si la mémoire parlée ne peut s'empêcher de transformer ce qu'elle veut simplement dire et redire, c'est qu'elle ne peut être confondue avec l'activité mnémonique, mise en valeur, exploitée par nos sociétés, et qui consiste à stocker et à reproduire *fidèlement* des séries d'énoncés ou d'informations. Dans le silence et l'absence de tout système de notation écrit, la mémoire active de l'oralité combine l'apprentissage des savoirs avec des informations visuelles, des pratiques gestuelles, des situations globales, qui rendent inopérant le modèle d'une mémoire « mécanique », vouée à l'exacte répétition. C'est qu'en effet, observe Goody, ce type de mémoire « par cœur », qui retient mot à mot un conte ou une épopée, ne peut exister que dans des sociétés où l'apprentissage est déterminé par l'alphabétisation et par l'emploi conjugué

de la lecture et de l'écriture. Pour apprendre mot à mot, par cœur, comme il nous est familier, il faut un modèle fixé qui permet de corriger les inexactitudes. Le texte écrit est le support indispensable d'une mémoire fidèle, d'une mécanique qui subordonne à l'œil, au regard, la parole devenue silencieuse. La mémoire qui n'enregistre qu'après avoir lu et soigneusement vérifié ce qu'elle mémorise fait partie intégrante d'un système d'apprentissage dont l'école sumérienne est peut-être la forme la plus ancienne. Destinée à former des professionnels d'un système d'écriture qui est un outil social de codification au service du pouvoir royal, la lointaine « maison des tablettes » institue un système scolaire où la transmission du savoir se fait à la fois par la copie littérale, lettre à lettre, de longues séries de textes et dans des exercices de mémoire fondés sur le mot à mot. La rupture avec les modes d'apprentissage des sociétés traditionnelles est d'autant plus brutale que la « demeure de l'écriture » impose aux futurs scribes un milieu totalement artificiel qui, en les enlevant à leurs parents, à leur lignage et à leur village, les soustrait à l'environnement favorable et nécessaire à la remémoration constructive.

Sans doute certaines sociétés, plus que d'autres, s'inquiètent-elles de mettre en œuvre des moyens de fixer leur tradition autrement que par des signes écrits, tantôt en la confiant partiellement à des professionnels de la mémoire ; virtuoses des procédures mnémotechniques, tantôt en multipliant les contraintes dont dispose la force des rituels pour assurer une répétition régulière sinon immuable de paroles, de récits, ou de chants liturgiques. Recourant à l'un et l'autre moyen, l'Inde védique, entée sur une théologie de la parole créatrice dont le moindre souffle altéré bouleverserait l'ordre du monde, semble offrir le spectacle insolite d'une mémoire qui se dit et se veut infallible<sup>118</sup>. Au terme de longues années d'apprentissage, qui font place à des types de récitation appelés « mot pour mot » (*padā*) et dans l'obsession du moindre changement à la prononciation correcte, les brahmanes, répartis en spécialistes de tels ou tels védas, se flattent d'avoir reproduit jusqu'à nous l'ensemble des hymnes, marqués par la normalisation phonétique dite de Çakalya que l'on situe vers 500 avant notre ère. Quelle que soit la confiance que les indianistes souhaitent accorder aux brahmanes qui connaissent cependant l'écriture<sup>119</sup>, tout en la déclarant impure et faillible, il reste qu'en l'absence d'une classe de spécialistes mnémotechniciens, tout récit abandonné à la mémoire anonyme ne peut que connaître les variations nécessairement entraînées par l'acte de répétition.

C'est la même nécessité de toujours redire et répéter qui assigne à l'oralité son mode propre de création. Troisième trait de la mémoire traditionnelle que rend obvie une autre confrontation avec la littérature de nos sociétés. Dans un système de la répétition, il ne peut y avoir que des versions. Et, en principe, chaque version efface ou recouvre la précédente dont la seule matérialité réside dans la voix d'un interprète et dans l'écho qu'elle éveille parmi les auditeurs. Roman Jakobson l'observait en réfléchissant au statut de l'œuvre « folklorique » en compagnie de P. Bogatyrev<sup>120</sup> : le chemin qui va d'interprète en interprète, quand il n'est pas frayé par l'écrit, ne peut s'ouvrir qu'avec l'assentiment de la communauté et grâce à la complicité du groupe dont la mémoire se parle. Il y a là une forme spécifique de création qui fait écho à une différence fondamentale dans la réception. Dans le champ de l'écriture où chaque œuvre implique un « horizon d'attente » et porte en elle comme une figure de son destinataire, dessinée en pointillé par le réseau des œuvres évoquées et par l'auteur et par ses lecteurs<sup>121</sup>, la matérialité même du « graphique », manuscrit ou imprimé, permet à une œuvre d'attendre, pendant des siècles s'il le faut, avant de produire son effet et de trouver des lecteurs, à peine imaginables. Tandis que toute production orale, si elle n'est pas aussitôt reçue, captée par des oreilles attentives et sauvée du silence qui la guette dès le premier jour, la voilà vouée à l'oubli, promise à la disparition immédiate, comme si jamais elle n'avait été prononcée. Mort-née de la bouche qui l'enfante, histoire de nulle part retournée à son origine silencieuse. Pour entrer et prendre place dans la tradition aurale, un récit, une histoire, une œuvre de parole quelle qu'elle soit, doit être entendue, c'est-à-dire acceptée par la communauté ou par l'auditoire à qui elle est destinée. Il faut donc qu'elle subisse la « censure préventive » du groupe. À la manière, disait Jakobson, de la parole pour qu'elle devienne un fait de langue. Car si la langue est bien un ensemble de conventions nécessaires adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de la faculté du langage chez les individus, tout locuteur peut néanmoins y apporter des modifications personnelles mais qui n'entreront dans la langue qu'une fois sanctionnées par la communauté et acceptées par elle comme universellement valables. Il serait certes erroné d'en conclure que la tradition est « comme un langage », et que la mémoire parlée relève à nouveau de la compétence privilégiée des linguistes. Mais la comparaison est pertinente quand elle pointe, à l'origine de la tradition, une forme de contrôle social si contraignante qu'elle vient désigner un mécanisme essentiel dans la manière de produire du mémorable.

L'hypothèse du « mythisme » introduite par Claude Lévi-Strauss<sup>122</sup> vient ici relayer l'intuition de Jakobson. Admettons que toute création « littéraire », que chaque histoire racontée est l'œuvre d'un individu. À peine a-t-elle quitté les lèvres du premier narrateur qu'elle entre dans la tradition orale, ou du moins qu'elle subit l'épreuve de l'oreille et de la bouche des autres. Que se passe-t-il pour que cette histoire devienne inoubliable ? Pour s'en faire une idée, Lévi-Strauss suggère une distinction entre les niveaux structurés et les niveaux probabilistes : les premiers qui reposent sur des fondations communes resteront stables ; les seconds qui relèvent de l'approbation manifesteront une extrême variabilité en fonction de la personnalité des narrateurs successifs. En d'autres termes, dans le procès du mémorable, ce qui appartient en propre à chaque conteur, sa manière d'ajouter des détails ou d'en retrancher, d'amplifier certains épisodes ou d'en omettre d'autres, ne serait pas de même nature que ce qui enraine une histoire dans la tradition, une tradition qui la produit et dont elle devient à son tour productrice. Au cours de la transmission orale, dans la chaîne sans discontinuité des conteurs, les niveaux probabilistes vont se heurter les uns aux autres, s'user et dégager ainsi progressivement de la masse du discours ce qu'on pourrait appeler « ses parties cristallines », c'est-à-dire ce qui donne à un récit traditionnel une structure plus régulière ou ce qui confère à une histoire « une portée symbolique plus grande ». En bref, et dans les termes où Lévi-Strauss se résume : « Les œuvres individuelles sont toutes des mythes en puissance, mais c'est leur adoption sur le mode collectif qui actualise, le cas échéant, leur *mythisme*. »

Paradoxalement, l'un des bénéfices immédiats de cette ouverture théorique à la fin des *Mythologiques* est de jeter le doute sur le privilège que, depuis *Le Cru et le cuit*, Lévi-Strauss avait accordé à la catégorie du « mythe », déclaré universel puisque grec de naissance. Car reconnaître dans le *mythisme* un des phénomènes majeurs de la mémorabilité dans une culture de la parole, c'est commencer de mettre entre parenthèses le mythe comme un genre littéraire ou comme un type de récit déterminé ; c'est découvrir la diversité des productions mémorales : proverbes, contes, généalogies, cosmogonies, épopées, chants de guerre ou d'amour. Et peu importe que chaque société distribue les dits de la tradition selon un ordre propre d'intuitions et d'effets choisis. Toutes ont en commun, en se livrant au travail de la variation dans la répétition, de subir l'épreuve de la même décantation : les paroles transmises et les récits connus de tous sont fondés sur l'écoute partagée ; ils ne retiennent, ils ne peuvent retenir que des

pensées essentielles, ironiques ou graves, mais toujours façonnées par l'attention prolongée d'un groupe humain, rendu homogène et comme présent à soi-même par la mémoire de générations confondues. Peut-être est-ce une des raisons pour lesquelles l'anthropologie, depuis qu'elle est savoir autonome, n'a cessé d'interroger, en l'appelant plus ou moins spontanément « mythologie », cette part secrète mais essentielle d'une société et d'une culture que ne peuvent mettre à nu ni le répertoire technologique, ni le système de parenté, ni aucune des figures visibles de l'architecture sociale.

---

<sup>1</sup> *Preface to Plato*, Harvard, 1963 ; « Prologue to Greek Literacy », *University of Cincinnati Classical Studies. Semple Lectures*, vol. II, Oklahoma, 1973, 1-59 ; « The Preliteracy of the Greeks », *New Literary History*, University of Virginia, VII, n° 3, 1977, 369-391 ; « The Alphabetization of Homer », dans *Communication Arts in the Ancient World*, éd. E.A. Havelock et J.P. Hershbell, New York, 1978, 3-21 ; *The Greek Concept of Justice. From its Shadow in Homer to its Substance in Plato*, Harvard, 1978 ; *Aux origines de la civilisation écrite en Occident* (1974), trad. franc. E. Escobar Moreno, Paris, 1981.

<sup>2</sup> M. PARRY, *The Making of Homeric Verse*, éd. A. Parry, Oxford, 1971 ; G. S. KIRK, *Homer and the oral Tradition*, Cambridge, 1976 ; J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976, 11-45 ; *Oral Literature and the Formula*, éd. B.A. Stolz et R.S. Shannon III, Ann Arbor, 1976, avec les contributions de Joseph A. RUSSO, « Is "Oral" or "Aural" Composition the Cause of Homer's Formulaic : Style ? » (31-54) ; de Gregory NAGY, « Formula and Meter » (239-260) ; de Ruth FINNEGAN, « What is Oral Literature anyway ? Comments in the Light of some African and Other Comparative Material » (127-166). Cf. L. E. ROSSI, « I poemi omerici come testimonianza di poesia orale » dans *Storia e civiltà dei Greci*, I, I, Milan, 1978, 73-147.

<sup>3</sup> Cf. J.-P. VERNANT, « Image et apparence dans la théorie platonicienne de la "mimésis" », *Journal de psychologie*, 1975, 2, 133-160 (en particulier, 146-152) repris dans *Religions, histoires, raisons*, Paris, 1979, 105-137.

<sup>4</sup> Selon l'expression de Joseph A. RUSSO, dans *Oral Literature and the Formula*, éd. B.A. Stolz et R.S. Shannon III, Ann Arbor, 1976, 41-42 (From Oral to Aural).

<sup>5</sup> Cf. *infra*, pp. 155-189.

<sup>6</sup> *Lois*, III, 680 d 3.

<sup>7</sup> *République*, III, 411 a 6-8.

<sup>8</sup> Cf. *infra*, pp. 123-131.

<sup>9</sup> M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque* (1967)<sup>3</sup>, Paris, 1979, 9-27 ; Zs. RITOÓK, « Die Homeriden », *Acta antiqua Academiae Scientiarum hungaricae*, 18, 1-2, 1970, 1-29 ; W. BURKERT, « Die Leistung eines Kreophylos. Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepeik », *Museum Helveticum*, 1972, 74-85.

- [10](#) Ce que d'aucuns appellent, sans raison, la « pensée mythique ». Par exemple J. BOLLACK, P. JUDET DE LA COMBE, H. WISMANN, *La Réplique de Jocaste (Cahiers de philologie, 2)*, Lille, 1977, 92. Cf. *infra*, pp. 190-224.
- [11](#) Sur la « tradition homérique », ses jeux d'allusion et de références internes, ses systèmes de renvois d'un chant à l'autre, cf. Gr. NAGY, *The Best of the Achaeans. Studies of the Hero as Reflected in the Archaic Forms of Greek Poetry*, Baltimore, 1979 ; et sur un point précis d'« intertextualité » entre l'*Odyssée* et l'*Iliade*, P. PUCCI, « The Song of the Sirens », *Arethusa*, 12, 2, 1979, 121-132.
- [12](#) *Iliade*, I, 268 ; 403 ; 423 ; 590-594.
- [13](#) Cf. pour la période entre le VIII<sup>e</sup> et le Ve siècle, G. L. HUXLEY, *Greek Epic Poetry from Eumelos to Panyassis*, Londres, 1969.
- [14](#) Dans des conditions sociales dont l'analyse vient d'être renouvelée par Gr. NAGY, *The Best of the Achaeans. Studies of the Hero as Reflected in the Archaic Forms of Greek Poetry*, Baltimore, 1979.
- [15](#) M. I. FINLEY, *The World of Odysseus*, New York (1954), que nous citons dans la version française (nouvelle, revue et augmentée) de Claude Vernant-Blanc et Monique Alexandre : *Le Monde d'Ulysse*, Paris, 1978.
- [16](#) *Le Monde d'Ulysse*, 23-24.
- [17](#) *Ibid.*, 27-28.
- [18](#) *Ibid.*, 58.
- [19](#) *Le Monde d'Ulysse* (Appendice I. Retour au monde d'Ulysse), 178 : « Je suis historien : l'intérêt professionnel que je porte à l'*Iliade* et à l'*Odyssée* concerne leur utilité comme outils, comme documents, pour l'étude de l'âge de bronze, des siècles obscurs et de l'histoire de la Grèce archaïque. » Soldat de l'histoire, ne faisant que son devoir.
- [20](#) *Le Monde d'Ulysse*, 221 : « La guerre de Troie d'Homère, suggérons-nous, doit être retranchée de l'*histoire* de la Grèce à l'âge de bronze. » C'est Finley qui souligne le mot dans la phrase qui conclut le « Retour au monde d'Ulysse ».
- [21](#) *Le Monde d'Ulysse*, 58.
- [22](#) Les derniers sont plus coriaces : *Le Monde d'Ulysse*, 192-198.
- [23](#) Pour la thèse « mycénienne », cf. en dernier lieu R. HOPE SIMPSON et J. F. LAZENBY, *The Catalogue of the Ships in Homer's Iliad*, Oxford, 1970, 154-155. Tandis que l'autre thèse est défendue par A. GIOVANNINI, *Étude historique sur les origines du Catalogue des vaisseaux*, Berne, 1969, 58, et, avec certaines réserves, par G. NACHTERGAEL, « Le catalogue des vaisseaux et la liste des théorodques », *Mélanges Cl. Préaux*, Bruxelles, 1975, 45-55.
- [24](#) *Le Monde d'Ulysse*, 58 : « un monde historique et non un univers de fiction ».
- [25](#) Cf. *Le Monde d'Ulysse*, 105.
- [26](#) *Ibid.*, 27.
- [27](#) *Le Monde d'Ulysse*, 57 ; 192 (« le point décisif est plutôt que le modèle soit à ce point cohérent, et cela élimine l'assertion commune selon laquelle ce que nous trouvons dans les poèmes est soit une fiction..., soit un mixte emprunté à des ères différentes »).
- [28](#) *Le Monde d'Ulysse*, 34.

[29](#) Ainsi, par exemple, P. VIDAL-NAQUET, « *L'Iliade sans travesti* », dans une Préface à *l'Iliade*, selon la traduction de P. Mazon, Paris, 1975 (Collection « Folio »), 21. Préface qui prend ses distances par rapport à l'interprétation historique de Finley (14-17).

[30](#) Cf. *Le Monde d'Ulysse*, 120.

[31](#) Cf. l'analyse de *l'Iliade*, chant par chant, que fait et raconte Paul MAZON, dans *Introduction à l'Iliade* (avec la collaboration de P. Chantraine, P. Collart et R. Langumier), Paris, 1948, 137-230.

[32](#) La confrontation avec les documents écrits n'est pas possible pour *l'Iliade* et *l'Odyssée*, alors qu'elle l'est, par exemple, pour *La Chanson de Roland* (cf. *Le Monde d'Ulysse*, 56) sur laquelle on peut lire une mise au point de M. ROUCHE, « Roland à Roncevaux », *L'Histoire*, 3, juillet-août 1978, 73-75. Les moyens de contrôle font défaut. Finley le reconnaît. Mais le désir de faire de l'histoire est, semble-t-il, d'autant plus irréprouvable.

[33](#) Le « contrôle » est un argument dont Finley ne méconnaît pas la faiblesse (*Le Monde d'Ulysse*, 186-187), mais qu'il utilise afin de concilier dans sa lecture la fidélité à un modèle social et la présence tant d'archaïsmes que d'anachronismes. Mais que peut vouloir dire qu'un auditoire exige la vraisemblance ? que veut dire vraisemblance ? À coup sûr, autre chose que n'entendait Aristote.

[34](#) H. M. CHADWICK, *The Heroic Age*, Cambridge, 1912, 432 ; 458.

[35](#) *Le Monde d'Ulysse*, 54.

[36](#) Cf. J. SVENBRO, *Le Parole et le marbre. Aux origines de la poésie grecque*, Lund, 1976, 27. Si Svenbro insiste très justement sur la performance de chaque récitation, il sociologise radicalement le « contrôle social », jusqu'à voir dans la Muse une représentation collective, certes religieuse, mais qui permet au poète de comprendre « sa fonction dans le groupe, sa faculté d'anticiper, sa sensibilité aux nuances les plus subtiles – cette compétence, précisément, dont il ne saurait se vanter » (34). La Muse, fille de Mémoire, serait le contrôle social intériorisé par l'aède dans son activité poétique.

[37](#) *Le Monde d'Ulysse*, 120.

[38](#) « Il est plus que probable que *l'Iliade* et *l'Odyssée*, sous leur forme actuelle, ont été composées par écrit, et non oralement » (*Le Monde d'Ulysse*, 35). La première version française (1969) écrivait : « Il est même possible » (28).

[39](#) Cf. A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*<sup>8</sup>, Paris, 1960, s.v. cohérence.

[40](#) Cf. TZ. TODOROV, *Théories du symbole*, Paris, 1977, 211-219.

[41](#) Homère a entrevu, avant que Socrate ne le découvre, que l'homme est « cet être qui, à une question rationnelle, peut donner une réponse rationnelle » (Cassirer, cité par FINLEY, *Le Monde d'Ulysse*, 27).

[42](#) E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, 118.

[43](#) E. A. HAVELOCK, *op. cit.*, 61 sqq.

[44](#) E. A. HAVELOCK, « Prologue to Greek Literacy », *University of Cincinnati Classical Studies. Semple Lectures*, vol. II, Oklahoma, 1973, 1-59.

[45](#) E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, chap. IV : « The Homeric Encyclopedia ».

- [46](#) PLATON, *République*, X, 598 e 1 ; 599 c 6-d 1.
- [47](#) E. A. HAVELOCK, *Preface to Plato*, Oxford, 1963, 119.
- [48](#) E. A. HAVELOCK, *op. cit.*, 141-142.
- [49](#) W. F. OTTO, *Die Götter Griechenlands. Das Bild des göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes* (1941), Francfort-sur-le-M., 6 1970, 279. Même éloge d'Homère, mais cette fois à l'échelle de l'humanité universelle, dans W. JAEGER, *Paideia. La formation de l'homme grec* (2Cambridge, 1945), trad. franç. A. et S. Devyver, I, Paris, 1964, 64-68.
- [50](#) M. LEJEUNE, « La diffusion de l'alphabet », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, 505-511 (en particulier 506).
- [51](#) V. SEGALLEN, *Les Immémoriaux* (1907), Paris, 1956.
- [52](#) L'histoire en a été écrite par le premier missionnaire-imprimeur des îles de la Société, W. ELLIS, *Polynesian Researches, during a Residence of nearly eight Years in the Society and Sandwich Islands*, Londres, 1829, I et II. Cf. G. DUVERDIER, « La pénétration du livre dans une société de culture orale : le cas de Tahiti », *Revue française d'histoire du livre*, 1971, 27-49.
- [53](#) MOERENHOUT, *Voyages aux îles du grand Océan*, Paris, 1837, I, 393.
- [54](#) Cf. sur les problèmes d'alphabétisation et de pénétration de l'écrit, *Literacy in Traditional Societies*, éd. J. Goody, Cambridge, 1968 ; Fr. FURET et J. OZOUF, « Trois siècles de métissage culturel. En France, XVIIe-XIXe s. », *Annales E.S.C.*, 1977, 488-502 ; *Lire et écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, 1977 ; R. CHARTIER, « L'entrée de l'écrit », *Critique*, n° 377, 1978, 973-983 ; ID., « L'ancien régime typographique », *Annales E.S.C.*, 1981, 191-209. *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*, éd. A. Petrucci, Bari, 1977.
- [55](#) W. ELLIS, *Polynesian Researches, during a Residence of nearly eight Years in the Society and Sandwich Islands*, Londres, 1829, I, 452 : « Pour civiliser un peuple, il faut d'abord qu'il soit christianisé. »
- [56](#) G. DUVERDIER, « La pénétration du livre dans une société de culture orale : le cas de Tahiti », *Revue française d'histoire du livre*, 1971, 42.
- [57](#) G. DUVERDIER, *art. cit.*, 40.
- [58](#) G. DUVERDIER, *art. cit.*, 39.
- [59](#) G. DUVERDIER, *art. cit.*, 41.
- [60](#) Cf. J.-P. VERNANT, *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, 40-45.
- [61](#) Cl. PRÉAUX, « Du "linéaire B" créto-mycénien aux ostraca grecs d'Égypte », *Chronique d'Égypte*, 34, 1959, 79-85.
- [62](#) Ce ne sont pas des scribes professionnels, selon J.-P. OLIVIER, *Les Scribes de Cnossos*, Rome, 1967.
- [63](#) Dont la liste critique est dressée par J. LABARBE, « Les premières démocraties de la Grèce antique », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Cl. des Lettres, Sciences morales et politiques*, 1972, 223-254.
- [64](#) Cf. Ed. WILL, « La Grèce archaïque », dans *Trade and Politics in the Ancient World* (IIe conférence internationale d'histoire économique), I, Paris, 1965, 85-86.
- [65](#) Fr. 24, 18-20 éd. Diehl. Les pasteurs des montagnes, survivants du déluge, ne connaissent pas de « législateurs », car l'écriture n'existe pas encore, en ces premiers

temps (PLATON, *Lois*, III, 680 a 5).

[66](#) M. LEJEUNE, « La diffusion de l'alphabet », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, 510.

[67](#) M. LEJEUNE, art. *cit.*, 510. Cf. 507.

[68](#) *Sylloge Inscriptionum Graecarum*<sup>4</sup>, Leipzig, 1915, I, 1-15.

[69](#) Cf. Fr. A. G. BECK, *Greek Education. 450-350 B.C.*, Londres, 1964, 72-146 ; F. D. HARVEY, « Literacy in the Athenian Democracy », *Revue des études grecques*, 79, 1966, 629-633.

[70](#) Alors que le théâtre est l'affaire de la cité, l'école relève du privé, non du public c'est-à-dire du politique : D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Naples, 1979, 65.

[71](#) E. POSNER, *Archives in the Ancient World*, Harvard, 1972, 91-118. Cf. G. BUSOLT et H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*<sup>3</sup>, Munich, II, 1926, 1037-1041.

[72](#) ARISTOTE, *Politique*, VI, 7, 1321 b 34-40 ; VII, 11, 1331 b 7-12.

[73](#) E. POSNER, *ibid.*

[74](#) PLATON, *Phèdre*, 257 d 5-8.

[75](#) EURIPIDE, *Suppliantes*, 438-439. Cf. M. DETIENNE, dans « Espace et temps dans la cité, la littérature et les mythes grecs », *Revue de synthèse*, 57-58, 1970, 70-72.

[76](#) Cf. D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Naples, 1979, 53 et N. LORAUX, *L'Invention d'Athènes*, 1981, 180-182.

[77](#) Comme Thésée dans EURIPIDE, *Suppliantes*, 434-435.

[78](#) ESCHYLE, *ibid.*, 946-949.

[79](#) Tablettes pour écrire la minute, et rouleau de papyrus qui serait le document d'archive. Cf. E. G. TURNER, « I libri nell' Atene del V e IV secolo a.c. » (version revue et augmentée de *Athenian Books in the Fifth and Fourth Centuries*, Londres, 1952), dans *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, éd. G. Cavallo, Bari, 1975, 10. Sur les procédés d'écriture « publique » – dessiner, graver, peindre afin de rendre *lisibles* les lettres –, cf. les remarques de J. et L. ROBERT, Bulletin épigraphique (*Revue des études grecques*), 1974, 26, 27 ; 1978, 13.

[80](#) Cf. e.g. R. WEIL, « Les documents dans l'œuvre de Thucydide », *L'Information littéraire*, 26, 1974, 31.

[81](#) Cf. M. I. FINLEY, *Les Premiers Temps de la Grèce : l'âge du bronze et l'époque archaïque* (1970), trad. Fr. Hartog, Paris, 1973, 108.

[82](#) M. LEJEUNE, « La diffusion de l'alphabet », *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1966, 510.

[83](#) R. BOGAERT, *Banques et banquiers dans les cités grecques*, Leyde, 1968, 376-384.

[84](#) Cf. L. GERNET, *Droit et société dans la Grèce ancienne*, Paris, 1955, 191-193. Les reconnaissances de dettes, gravées sur plomb à Corcyre, vers 500 av. J.-C., avec les noms des créanciers, des débiteurs, des témoins, et les sommes engagées, concernent peut-être des prêts maritimes : P. CALLIGAS, « An Inscribed Lead Plaque from Korkyra », *Annual of the British School at Athens*, 66, 1971, 79-93 (cf. J. et L. ROBERT, Bulletin épigraphique, *Revue des études grecques*, 1973, 230) ; B. BRAVO, « Une lettre sur plomb de Bezegan : colonisation et modes de contact dans le Pont », *Dialogues d'histoire ancienne*, I, 1974, 111-187.

[85](#) M. I. FINLEY, « Censura nell'antichità classica », *Belfagor*, 1977, 613.

[86](#) XÉNOPHON, *Anabase*, VII, 5, 13-14 (*pollai de bibloi gegrammenai*). Témoignage toujours redécouvert, depuis H. ALLINE, *Histoire du texte de Platon*, Paris, 1915, 12 et n. 1, jusqu'à B. GENTILI, *Lo spettacolo nel mondo antico*, Bari, 1977, 6, n. 16, en passant par P. MAZON, *Introduction à l'Iliade*, Paris, 1948, 277, n. 1 ; T. KLEBERG, *Bokhandel och bokförlag i antiken*, Stockholm, 1962 (trad. ital. E. Livrea dans *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, éd. G. Cavallo, Bari, 1975, 30) ; A. DAIN, « L'écriture grecque du VIII<sup>e</sup> siècle avant notre ère à la fin de la civilisation byzantine », dans *L'Écriture et la psychologie des peuples (Centre international de synthèse)*, Paris, 1963, 174-175.

[87](#) Cf. D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Naples, 1979, 52-87.

[88](#) Cf. *infra*, pp. 138-145.

[89](#) E. G. TURNER, « I libri nell'Atene del V e IV secolo a.c. », dans *Libri, editori e pubblico nel mondo antico. Guida storica e critica*, éd. G. Cavallo, Bari, 1975, 18 ; PLATON, *Apologie*, 26 d 10-e 1. Sur les formes littéraires du discours philosophique, cf. H. CHERNISS, *Selected Papers*, éd. L. Tarán, Leyde, 1977, 14-35.

[90](#) Dans « Censura nell'antichità classica » (*Belfagor*, 1977, 612), Finley, qui compare la circulation des écrits dans l'Antiquité à une espèce de *samizdat* (607), évoque le cas d'Euripide, le plus lettré des tragiques, mais dont les œuvres circulent de bouche en bouche, apprises et récitées par cœur ; nombre d'Athéniens, prisonniers des Syracusains en 413, durent leur liberté à des tirades d'Euripide qu'ils pouvaient faire goûter à leurs maîtres (PLUTARQUE, *Nicias*. 29, 2-5).

[91](#) Cf. L. CANFORA, « Storici e società ateniese », dans *Erodote, Tuciddide, Senofonte. Letture critiche* (a cura di L. Canfora), Milan, 1975, 24-26 ; « Dalla logografia ionica alla storiografia attica », dans *Storia e civiltà dei Greci*, II, 3, Milan, 1979, 355-364 ; A. MOMIGLIANO, « The Historians of the Classical World and their Audiences : some Suggestions », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia*, 1978, 59-75 ; B. GENTILI et G. CERRI, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Rome, 1975, 19-45 ; D. LANZA, *Lingua e discorso nell'Atene delle professioni*, Naples, 1979, 67-74.

[92](#) L'exception et l'insolite, c'est la lecture silencieuse : B.M. W. KNOX, « Silent Reading in Antiquity », *Greek Roman and Byzantine Studies*, 1968, 421-435. Cf. P. CHANTRAINE, « Les verbes signifiant "lire" », *Mélanges H. Grégoire*, Bruxelles, II, 1950, 115-126 ; R. WEIL, « Lire dans Thucydide », *Mélanges Cl. Préaux*, Bruxelles, 1975, 162-168.

[93](#) Étrangeté de l'intellectuel tenant un livre en main, et, davantage, lisant pour soi : ARISTOPHANE, *Grenouilles*, 52-53 ; 1114 (cf. L. WOODBURY, « Aristophanes' Frogs and Athenian Literacy : Ran. 53-53, 1114 », *Transactions of the American philological Association*, 106, 1976, 349-357).

[94](#) Cf. B. GENTILI, Introduction, dans E. A. HAVELOCK, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, trad. ital., Bari, 1973, V-XI.

[95](#) A. LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la parole, II. La mémoire et les rythmes*, Paris, 1965, 22-34 ; *La Mémoire sémantique*, éd. St. Ehrlich et E. Tulving (*Bulletin de psychologie de l'université de Paris*), Paris, 1976 ; M. PIATELLI-PALMARINI, « L'entrepôt

biologique et le démon comparateur », dans *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15 (*Mémoires*), 1977, 105-123.

[96](#) E. BERNHEIM, *Einleitung in die Geschichtswissenschaft*, Leipzig, 1889 ; J. VANSINA, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren, 1961.

[97](#) « La tradition, chaîne de témoignages » : J. VANSINA, *op. cit.*, 22-45.

[98](#) « Le témoignage, mirage de la réalité » : J. VANSINA, *op. cit.*, 69-96.

[99](#) J. VANSINA, *op. cit.*, 8. Cf. 98-100 : comment détecter les faux bruits.

[100](#) I. MEYERSON, « Le temps, la mémoire et l'histoire », *Journal de psychologie*, 1956, 333-354.

[101](#) D'autres propositions dans J. VANSINA, « Once Upon a Time : Oral Traditions as History in Africa », *Daedalus*, 2, 1971 ; C. H. PERROT et E. TERRAY, « Tradition orale et chronologie », *Annales E.S.C.*, 1977, 326-331.

[102](#) Fr. C. BARTLETT, « Psychology in Relation to the Popular Story », *Folklore*, 1920, 264-293 ; *Psychology and Primitive Culture*, Cambridge, 1923 ; *Remembering*, Cambridge, 1932 ; « Some Experiments on the Reproduction of Folk-stories », repris dans A. DUNDES, *The Study of Folklore*, New York, 1965.

[103](#) J. GOODY et I. WATT, « The Consequences of Literacy », *Comparative Studies in Society and History*, 1963, 304-345, repris dans *Literacy in Traditional Societies*, éd. J. Goody, Cambridge, 1968, 27-68 ; « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagre », *L'Homme*, 1977, 1, 29-52 ; *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 (trad. franç. par I. Bazin et A. Bensa, sous le titre *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, 1979).

[104](#) M. MAUSS, *Œuvres*, III, Paris, 1969, 328-338 (= *Fragment d'un plan de sociologie générale descriptive*, 1934).

[105](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 336. Pour le monde indo-européen, G. DUMÉZIL a toujours insisté sur le rôle éminent de corps sacerdotaux puissants, occupés à maintenir la tradition, dressés à transmettre le corpus idéal de mythes, de rituels, de vocables et d'expressions sacrés. Ceux qu'il appelle « les administrateurs de la mémoire et de la pensée collectives » (*Heur et malheur du guerrier*, Paris, 1969, 48-50).

[106](#) M. MAUSS, *Œuvres*, III, 144 ; 311.

[107](#) M. MAUSS, *Œuvres*, II, 269-272 (= *Introduction aux mythes*, 1903) ; II, 209-211 (= *L'art et le mythe d'après M. Wundt*, 1908).

[108](#) M. HALBWACHS, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1925 ; *La Mémoire collective*, Paris, 1950, en particulier : 78. Cf. les remarques d'I. MEYERSON, « Le temps, la mémoire et l'histoire », *Journal de psychologie*, 1956, 336.

[109](#) Cf. P. MERCIER, « Histoire et légende : la bataille d'Ilorin », *Notes africaines*, 47, 1950, 92-95.

[110](#) J. GOODY et I. WATT, « The Consequences of Literacy », 307 (= *Literacy in Traditional Societies*, éd. J. Goody, 30-31).

[111](#) L. BOHANNAN, « A Genealogical Charter », *Africa*, 23, 1952, 301-315. Cf. J. GOODY et I. WATT, « The Consequences of Literacy », 309-311 (= *Literacy in Traditional Societies*, éd. J. Goody, 32-34).

[112](#) M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, 98.

- [113](#) M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1947, 97 ; R. FINNEGAN, *Oral Poetry. Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge, 1977, 102-109 ; J. DOURNES, *Le Parler des Jorai et le style oral de leur expression (Publications de la Société des Orientalistes de France)*, Paris, 1977, 176.
- [114](#) J. GOODY, *La Raison graphique*, Paris, 1979, 204-209.
- [115](#) J. GOODY, « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture : la transmission du Bagré », *L'Homme*, 1977, 29-52. Malgré un appareil sémiotique très lourd, on trouvera un essai d'analyse de corpus « ouvert » dans R. MAYER, *Les Transformations de la tradition narrative à l'île Wallis (Uvea)* [Publications de la société des Océanistes, n° 38], Paris, 1976.
- [116](#) Comme dit, sans plus, Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale Deux*, Paris, 1973, 78.
- [117](#) Cette « intrigue », Aristote sera le premier à l'appeler *mûthos* dans la *Poétique*. Cf. J. BOMPAIRE, « Le mythe selon la *Poétique* d'Aristote », dans *Formation et survie des mythes*, Paris, 1977, 31-36.
- [118](#) L. RENOU, *Sanscrit et culture*, Paris, 1950, 34-39. Cf. les remarques de P. KIPARSKY, « Oral Poetry : some Linguistic and Typological Considerations », dans *Oral Literature and the Formula*, éd. B.A. Stolz et R.S. Shannon III, Ann Arbor, 1976, 100-103.
- [119](#) Cf. J. FILIOZAT, « Les écritures indiennes. Le monde indien et son système graphique », dans *L'Écriture et la psychologie des peuples (Centre international de synthèse)*, Paris, 1963, 147-166.
- [120](#) R. JAKOBSON et P. BOGATYREV, *Le Folklore, forme spécifique de la création* (1929), repris dans R. JAKOBSON, *Questions de poétique* (trad. sous la dir. de Tz. Todorov), Paris, 1973, 59-72.
- [121](#) Cf. H. R. JAUSS, *Pour une esthétique de la réception* (trad. franç. Cl. Maillard), Paris, 1978.
- [122](#) Cl. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques IV : l'Homme nu*, Paris, 1971, 560. Et les développements de D. SPERBER, *Le Structuralisme en anthropologie* (1968)<sup>2</sup>, Paris, 1973, 114-116 ; *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974, 90-94.

### III

## *L'illusion mythique*

Dans les instructions ethnographiques, rédigées pour la Société des Observateurs de l'Homme, en l'année 1800, J.-M. de Gérando est un des premiers à vouloir ne rien oublier : depuis les sensations et les objets infimes jusqu'à la Religion et sa sœur-épouse la Morale<sup>1</sup>. Quand l'expédition de Baudin met le cap sur les terres australes en l'an VIII, elle emporte dans ses bagages une sémiotique de haute précision qui doit permettre aux observateurs des sauvages de « nous transmettre le journal de la génération de ses idées »<sup>2</sup>. Le dernier objet de la curiosité des voyageurs, et sans doute le plus difficile à obtenir, sera de pénétrer les « traditions » des peuples sauvages<sup>3</sup>. Après les idoles, monnaie de l'Être Suprême, et au-delà des tombes : « Quel est le culte qu'un peuple a pour les morts et le respect qu'il porte aux tombeaux<sup>4</sup> ? » Les réponses dûment consignées, les Observateurs pourront enfin se tourner vers les traditions, plus secrètes encore que les absents. Ils interrogeront les sauvages sur leur origine, sur les transmigrations qu'ils ont éprouvées, sur les invasions auxquelles ils ont été exposés, sur les visites qu'ils ont reçues, sur les événements importants qui se sont passés au milieu d'eux, sur les progrès qu'ils ont pu faire sous le rapport de l'industrie ou de la force politique, sur l'institution de coutumes en usage parmi eux. « Peut-être n'en tireront-ils que des récits bien vagues, mais un petit nombre de faits peuvent jeter une précieuse lumière sur la mystérieuse histoire de ces nations<sup>5</sup>. » À l'emplacement que tant de monographies ethnologiques vont réserver afin d'y loger les histoires inoubliables des Autres, J.-M. de Gérando exige une histoire, avec des changements, de grands événements, des invasions, des innovations, une origine. Sous les « récits bien vagues », les traditions recèlent un petit nombre de faits ; ils suffisent à donner une identité à « nos frères dispersés aux derniers confins de l'univers »<sup>6</sup>. Toute nation a droit à un passé qui est nécessairement historique. Et puisque les peuples sauvages vivent dans le temps, reçoivent des visites, éprouvent des transmigrations, et font des progrès dans

l'industrie, leur mémoire, d'évidence, fait aussi de l'histoire sans le savoir<sup>7</sup>. Aux voyageurs éclairés par les Idéologues de leur en donner conscience.

Nulle part le questionnaire de 1800 ne fait allusion à ce que Fontenelle désigne par fables et Lafitau par idées charnelles. Pour les Observateurs de l'Homme, les sauvages sont parfaitement capables de former des idées abstraites ; ils n'ont aucune raison sérieuse de raconter des histoires absurdes. Dans une nation nantie comme les autres d'un passé historique, il n'y a pas de place pour une mythologie. Cinquante ans plus tard, quand la « Science des mythes » affronte les Peuples de la Nature, congédiés de l'Histoire et sans autre parure que des récits sauvages et grossiers, c'est la mythologie qui occupe tout le champ. Avec la manière obsessionnelle des comparatistes, impatientes de faire parler le scandaleux, d'épier ses postures, de produire une interprétation « scientifique » de ses turpitudes<sup>8</sup>. Mais ce qui nous semble aujourd'hui le plus naïvement obscène dans le théâtre de la Science des mythes, c'est la référence, ou plutôt l'invocation à la Grèce<sup>9</sup>. Il ne faut pas s'y tromper : les précurseurs ne sont ni Lafitau ni Fontenelle, également insensibles au vrai scandale, mais, dans la lumière du matin éveillant devant eux un peuple de statues, les grands, les premiers philosophes hellènes. Ces « hommes pieux et réfléchis », ces êtres « délicats et raffinés », devisant au fronton de l'archaïsme, depuis longtemps déjà – nous disent les professeurs en chaire au milieu du siècle dernier – ils ont tenté « de s'expliquer à eux-mêmes des croyances étroitement liées à la religion et qui semblaient la négation de la religion comme de la moralité »<sup>10</sup>. Prophètes sûrs et discrets d'une science à venir, mais déjà tout armée. Ils sont choqués et embarrassés par les récits mythiques, et c'est le sentiment religieux qui leur dicte les premières interprétations. En même temps, ces héros fondateurs de la mythologie-savoir ouvrent la voie, et leurs pas raisonnables décident le chemin sur lequel les « races civilisées » doivent toutes s'engager à un moment de leur histoire<sup>11</sup>. Passage obligé de la maturité intellectuelle : nulle civilisation ne peut s'accomplir sans avoir éprouvé, ressenti le caractère scandaleux du discours mythique.

Vision convaincue qui entend faire le salut des Grecs jusque dans leurs errances mythologiques. Ne sont-ils pas les premiers à se déclarer vivement scandalisés par des récits attribuant aux dieux « des actions absurdes et obscènes », et, de plus – ajoute, en 1905, le Père Lagrange qui leur délivre dans le même temps l'absolution –, par des histoires où les dieux ont une nature « en contradiction avec ce que l'humanité rêve du divin »<sup>12</sup> ? Réciproquement, leur sentiment religieux n'est-il pas suffisamment établi

par la réprobation qu'en leur sagesse ils manifestent envers de si fâcheuses divagations ? Hellènes exemplaires en qui se rejoignent miraculeusement la plus grande familiarité avec la mythologie et la distance la plus critique pour de si condamnables affabulations. Comment la Science des mythes du XIX<sup>e</sup> siècle pourrait-elle ne pas se reconnaître dans ces hommes « pieux et réfléchis » qui préfigurent, vingt-cinq siècles plus tôt, le double mouvement d'où naît une mythologie-savoir : la conscience soudaine qui dessille les yeux sur l'abomination de récits toujours répétés, et, en retour, l'interprétation où s'inaugure le discours de la rationalité ? Plus que des précurseurs, les Grecs « délicats et raffinés » sont les initiateurs d'un projet qu'il suffit de mener à son terme avec le secours de sciences inédites comme la linguistique ou l'anthropologie.

Cette simplicité des origines où tout est déjà dit sinon mis par écrit présente une ressemblance si grande avec la lucidité sans ombre de ceux qui la désignent que l'on en viendrait aisément à s'inquiéter de si pures affinités. Mais il est une quête plus urgente. À l'écart de l'agitation et de la fièvre qui brûlent les modernes mythologues depuis qu'ils se sentent contraints de définir leur position en regard des Pères Fondateurs, et davantage quand, avec plus ou moins de raisons, ils leur reprochent de n'être que des usurpateurs. Dans l'immédiat, il faut suspendre la querelle des investitures, et non moins fermement récuser les discours de louanges ou d'invectives qui portent en eux l'évidence secrète du mythe ou de la mythologie. Nul ne songerait à nier que la maison grecque, entre le VI<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle, est habitée par une grande rumeur continue où les anathèmes de Xénophane sur le toit font écho aux chuchotements indignés que recueille de pièce en pièce, sans hâte, le procureur Platon avant de donner lecture d'un réquisitoire resté fameux. État de scandale, certes, et qui semble permanent entre *La République* et les violences de la philosophie dès qu'elle apprend à parler<sup>13</sup>. Mais dresser le constat en ces termes, c'est déjà avoir choisi le point de vue où s'impose seule et souveraine la continuité entre la sévérité du philosophe platonicien et les jugements moraux portés par le XIX<sup>e</sup> siècle. Point de vue à la fois extérieur et trop cavalier dans les raccourcis qui lui donnent satisfaction.

Une autre histoire est indispensable : histoire de l'intérieur, grecque assurément, autant que l'est le mot « mythe » qui précède dans la chronologie celui, plus ample mais non moins insolite, de « mythologie ». Histoire résolument généalogique où l'analyse sémantique<sup>14</sup> n'est que le chemin le plus sûr pour déjouer le piège d'une transparence immédiate,

d'une connaissance intuitive qui réconcilie les uns et les autres autour de l'évidence qu'un mythe est un mythe. Sans qu'il y ait lieu de soupçonner la force de la tautologie puisque aussi bien elle semble être indigène, et son accent irréprochable.

Dans cette histoire polyphonique, avec ses tracés multiples, c'est l'étrangeté qui sera au départ : avec un écart perçu par les usagers, dans une occurrence qui focalise l'attention des grammairiens anciens, et désigne, pour nous, sur l'horizon des significations familières, une première et très brève déchirure. Polycrate, tyran de Samos, meurt assassiné dans l'été de 522. Et sans doute Anacréon<sup>15</sup> a-t-il déjà délaissé l'île et ses banquets amoureux pour gagner Athènes et la cour d'Hipparque, à bord du grand navire à cinquante rames, une des fameuses pentécontores, envoyée par le prince au poète. C'est en 525 qu'a lieu le premier épisode de la révolte contre Polycrate : les insurgés débarquent, ils sont conduits par un certain Hérostrate, au temps où, dans le ciel samien, monte une hirondelle blanche, ainsi que s'en souviennent les *Chroniques de Samos*<sup>16</sup>. Anacréon est plus attentif aux amours symposiaques qu'aux épisodes de la « lutte des classes »<sup>17</sup> ; il est cependant, pour nous, le seul témoin contemporain d'une révolte, racontée plus tard par Hérodote dans ses *Histoires*<sup>18</sup>. Témoin allusif, mais cité de glose en glose pour le surnom exotique des révoltés qui « s'emparent de la cité haute et de ses sanctuaires » : ce sont *les gens du « mythe »*, *muthiētai*, ainsi nommés peut-être sur le modèle des « gens de la cité », *poliētai*<sup>19</sup>. Grammairiens et lexicographes interprètent le mot *mythe* par rébellion, insurrection, guerre civile (*stásis*)<sup>20</sup>. Et les meneurs, peut-être les nobles qui ont pris le parti des pêcheurs (*halieïs*), auraient été les *mytharques*<sup>21</sup> comme d'autres sont polémarques ou symposiarques. Anacréon était trop proche, trop dépendant du maître de Samos, pour ne pas avoir désigné les rebelles du sobriquet que leur donnait l'entourage de Polycrate.

Pêcheurs ou poissonniers sont gens qui parlent haut dans une cité, surtout s'ils sont mécontents et quand il leur arrive de se fâcher. Et le mot *mythe*, depuis l'épopée jusqu'au milieu du ve siècle, fait partie du vocabulaire de la parole. Parole concrète, comme il s'en dit dans une assemblée, dans un conseil ou entre gens qui conversent, mais sans qu'il y ait quelque part un partage nécessaire entre public et privé, entre le politique et ce qui n'en est pas. Quand Pélée confie à Phoinix le soin d'éduquer Achille, il lui demande de faire de son fils un bon « diseur d'avis »

et un bon « faiseur d'exploits ». Le « diseur d'avis », c'est, littéralement, l'« orateur de mythes » (*múthōn... rhētēr*)<sup>22</sup> : ni l'orateur de métier du IV<sup>e</sup> siècle, ni non plus le citoyen adulte quand il prend la parole et discute les projets du prytane<sup>23</sup>, mais un homme qui sait dire son opinion, parler quand il le faut et comme il convient. Dans ce registre, comme d'ailleurs dans plusieurs autres, *múthos* est et restera un synonyme de *lógos*, tout au long du VI<sup>e</sup> siècle et même dans la première moitié du V<sup>e</sup>. Mais à Samos, précisément, les révoltés d'Anacréon ne sont ni de simples diseurs d'avis, ni non plus des citoyens exerçant un droit de parole, même discret. Plus vraisemblablement, c'est parce qu'il est privé du droit de donner son avis que le petit peuple vivant de la mer se dresse contre la force et la cité haute du tyran. C'est un autre *mythe* qu'il faut entendre dans ce surnom, lancé en dérision du titre de citoyen (*poliētai*) que leur a enlevé Polycrate en confisquant le pouvoir. Le *mythe* comme une parole de subversion, une voix de révolte, un discours de sédition, mais moins dans son contenu, laissé vacant, que dans la figure que lui prêtent ceux qui le désignent de l'extérieur, depuis les sanctuaires de l'« eunomie ». Les « gens du mythe » ne sont pas investis d'un message, ils n'ont pas le privilège d'un récit que les uns écouteront et les autres refuseront. Ils sont l'objet d'une décision péjorative. Exclue de la parole politique, ils sont assignés dans ce lieu encore vide et sans identité. Une espèce d'altérité insignifiante dont la subversion est tenue pour dérisoire.

Dans l'histoire sémantique du « mythe », le parti samien ne marque aucune rupture ; tout au plus, une inflexion, le début d'une courbe, l'esquisse d'une autre parole mais dont les traits ne deviennent lisibles que par touches successives, tout au long du V<sup>e</sup> siècle. Dans un premier contraste, la figure insolite des « gens du mythe » découvre la distance entre ce que nous sommes convenus de reconnaître comme « mythique », entre nous aujourd'hui, et les occurrences d'un mot que la Grèce archaïque ne distingue nullement des valeurs sémantiques de *lógos*. Le savoir des philosophes, depuis Xénophane, vers 530, jusqu'à Empédocle, autour de 450, inflige un démenti continu à la rumeur de nos contemporains qui prêtent à la « pensée rationnelle » le projet d'abolir une autre forme de pensée dont l'instrument serait le « mythe », au sens de récit sacré ou de discours sur les dieux. En composant l'élégie dite du banquet, Xénophane énonce le mode de prière à l'adresse de la déité ; il prescrit aux hommes de bonne pensée de chanter « avec des mots (*múthoi*) de bon augure et des paroles (*lógoi*) pures »<sup>24</sup>. Les « mythes » couplés aux *lógoi* sont porteurs

d'une intention révérente, au contraire d'autres récits impies où les dieux subissent des aventures aussi désobligeantes que les guerres contre les Géants et contre les Titans<sup>25</sup>. *Mûthos* a le même statut neutre dans l'œuvre philosophique de Parménide. La déclaration liminale du discours logique sur la Vérité et la doctrine de l'Être se donne comme une « parole en route », un *mûthos* cheminant, dont le parcours, à l'approche des opinions trompeuses des mortels, est interrompu par les mots solennels : « J'arrête ici le discours, le *lógos* de certitude sur la vérité<sup>26</sup>. » Nouvel Homère de la philosophie, enivré de son chant épique à rebours du siècle, Empédocle, à son tour, commande à ses disciples d'écouter les *mûthoi*<sup>27</sup>, les mots du maître, à qui la Muse permet d'entendre la parole de Vérité : le « mythe » d'un savoir qui sait se garder de l'erreur et de la tromperie des autres<sup>28</sup>. Et parallèlement au discours de raison que la philosophie première intitule avec indifférence *mûthos* ou *lógos*, Eschyle évoque le *lógos*, la parole portée par les histoires, par les *mûthoi* d'Ésope<sup>29</sup>, celui que nous avons coutume d'appeler le fabuliste, mais qu'Hérodote désigne sous le nom de « fabricant de récit », *logopoiós*, comme l'est aussi, dans les mêmes *Histoires*, Hécátée écrivant des *Généalogies* et une *Périégèse* à la fin du VI<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>.

Autant de témoignages qui dénoncent le caractère illusoire d'une pensée mythologique des origines et montrent combien la vision d'un tissu mythique homogène est étrangère à la réalité grecque de l'âge archaïque. Disséminé, le *mûthos* n'y a jamais le contenu que les modernes attribuent au « mythe » avec tant d'empressement, sans prendre garde, par exemple, que, dans les *Travaux*, Hésiode raconte le *lógos* des races d'or, d'argent, de bronze et de fer, et non un récit « mythique »<sup>31</sup>. Dans une histoire où *lógos* et *mûthos* sont des acteurs interchangeables, la révolte des pêcheurs samiens apporte une déviance, la première peut-être, mais si furtive qu'elle semblerait un accident sans les prolongements que lui donnent dans la première moitié du V<sup>e</sup> siècle et Pindare et Hérodote.

Chez l'un comme chez l'autre, le *mythe* désigne le même lieu vide, comme une aire blanche, mais aussi déjà comme une terre d'exil, et rongée par la privation. Dans les *Histoires* d'Hérodote ainsi que dans les chants au vainqueur de Pindare, la marque du *mythe*, ce qui le distingue dans la foule des dits et au milieu des paroles, c'est la rareté. Si extrême qu'elle suffirait à lui conférer une sorte d'identité. Trois occurrences seulement dans le vaste corpus des *Épinicies*, parmi les hymnes et les louanges à la gloire des triomphateurs aux Jeux : maîtres de quadriges, lutteurs, pugilistes et

champions de la course vites comme le vent, tous également vêtus de la lumière qui jaillit de l'exploit éveillé par le chant du maître de Vérité. Car l'éloge dans le genre choral implique le redoublement du haut fait depuis l'espace agonistique jusqu'à la geste des héros. Au poète qui déchire le silence et l'oubli de dresser par la voix la statue mémoriale, de fonder la mémoire nouvelle sur l'assise d'une autre plus ancienne, en rappelant aux oublieux la vigueur d'un héros, le triomphe d'un roi ou le geste éclatant d'un dieu. Chaque victoire dans les jeux des sanctuaires rivaux requiert l'évocation d'un récit traditionnel, paradigme nécessaire pour que s'énonce la parole vraie, le *lógos* de Vérité<sup>32</sup>. Ni le voyage des Argonautes ni la coupe du Soleil ni le château de Cronos n'appartiennent au domaine du « mythe ». Face au singulier du *lógos* poétique, le « mythe » livré à la pluralité et à sa dispersion désigne exclusivement la rumeur qui menace la parole de louange, les voix de l'envie qui font obstacle au surgissement de la Vérité.

Par deux fois, en trois occurrences, c'est autour d'Ulysse que Pindare rassemble la parole du *mythe*, Ulysse qui a usurpé la renommée d'Ajax. Il y a d'abord la huitième *Néméenne*<sup>33</sup>, quand le plus courageux des Grecs devait recevoir les armes d'Achille : Ajax, le fils de Télamon, défavorisé par un vote secret qui lui préférait Ulysse. Le trompeur chatoyant emportait la plus haute part d'honneur, et Ajax livré à son épée basculait dans l'oubli. Par la faute de celle que Pindare appelle Parole d'illusion, l'odieuse *Párpheis*, ouvrière de ruses, peste malfaisante. *Párpheis* qui chemine de biais, entourée de récits trompeurs, les *mythes* de menterie<sup>34</sup>, sournois comme Ulysse quand il cherche à séduire et veut attirer la proie jusque dans ses filets. Les *mythes* qui font cortège à la Parole d'illusion sont des récits de séduction : par des voies détournées, par les tracés sinueux de mots sans scrupule, ils font violence à l'éclat du mérite. Récits dangereux, d'autant plus inquiétants qu'ils travaillent à dévier la parole de louange au profit de personnages obscurs, inconsistants, apprivoisés aux ténèbres par la médiocrité naturelle. Mais dans une autre *Néméenne*, la septième<sup>35</sup>, Pindare ne se contente pas de dénoncer le scandale d'Ulysse et de sa réputation indue ; il en accuse directement le charme du récit homérique : les mensonges, la machination, qui forment l'envers de la parole chantée dans la louange véridique. « Si l'habileté savante du poète était capable de voir la Vérité, Ajax n'aurait pas planté dans sa poitrine la lame de son glaive<sup>36</sup>. » Le récit attribué à la Parole d'illusion est l'œuvre, cette fois, de l'habileté du poète, voleuse qui dérobe en se servant des *mythes*. *Mythes* qui sont paroles

ou récits non moins connus de tous, mais que Pindare accable de tout ce qui lui est objet de scandale dans la tradition et dans la mémoire des Grecs. La violence du refus éclate dans la première des *Olympiques* quand il récuse la version traditionnelle du festin de Tantale<sup>37</sup>. Pélops découpé en morceaux et servi à la table des dieux ! Oui, l'enfant avait disparu ; ses parents, ses amis le cherchaient partout, et personne ne le ramenait à sa mère ; Poséidon l'avait enlevé sur son char. « Et voilà aussitôt qu'un voisin envieux conta que, dans l'eau bouillonnant sur le feu, tes membres, dépecés au couteau, avaient été jetés et que sur les tables les convives s'étaient partagé les chairs et les avaient englouties<sup>38</sup>. » Une rumeur d'abord, la voix d'un jaloux, « car il y a beaucoup de choses étonnantes, et parfois les dires des mortels vont au-delà de la parole véridique, du *lógos aléthés* »<sup>39</sup>, de ce qui est réservé au seul savoir poétique. Puis, enflé par la rumeur, l'essaim trouble des *mythes*, les *mûthoi* façonnés ainsi que des figures de Dédale et parés de mengeries bariolées<sup>40</sup>. Idoles semblables à des vivants, mais pauvres figurines et ombres dérisoires de la statue dressée par la mémoire dans la lumière de midi.

Récits porteurs d'une apparence trompeuse, les *mythes* altèrent l'éclat de la *Charis* enracinée dans la voix de Vérité ; ils ne sont que l'illusion de la vie authentique en son être-là rayonnant. Le plaisir et l'enchantement qu'ils apportent n'a pas sa source dans le savoir fiable du poète, mais dans le dit des langues méchantes. Revêtu du pluriel de l'apparence, le *mythe*, né de la rumeur, désigne chez Pindare le mauvais récit traditionnel ; c'est l'insigne du fictif, de l'illusoire, qu'il faut mettre à l'écart, retrancher du nombre des « témoins les plus sûrs »<sup>41</sup>.

Le même partage traverse les *Histoires* d'Hérodote, où le *mythe* se fait encore plus discret que dans les poèmes de Pindare. Avec deux seules occurrences, au milieu de tant de récits construits sur la singularité de l'étonnant, de l'admirable. Deux emplois du mot *mythe* dans les neuf livres du rhapsode voyageur à qui les historiens les plus convaincus continuent d'attribuer, aujourd'hui comme naguère, la paternité de leur savoir, en mettant au compte de la pratique ethnographique les histoires étranges ou les contes merveilleux, pointés par des collègues plus austères, mais non moins respectueux du Père de l'Histoire. Dans les enquêtes, où il rassemble ce qu'il sait pour l'avoir vu ou entendu, mais sans que l'autopsie discrédite l'ouï-dire<sup>42</sup>, Hérodote ne met par écrit et ne raconte que des *lógoi*. Et quand il évoque des traditions particulièrement saintes, souvent d'ailleurs sans les révéler, car ce serait déplacé, Hérodote les appelle des *lógoi* « sacrés »

(*hiroi*)<sup>43</sup> où les modernes ne peuvent reconnaître des « *mythes* » que par extrapolation<sup>44</sup> et en contradiction avec le sens du mot *mûthos* retenu dans les *Histoires*.

Hérodote ne voile pas le *mythe*, qui exige, au contraire, d'être découvert, exposé au grand jour. *Mûthos* n'est pas une vérité révélée à des initiés ; c'est un dit ou une opinion dont on fait le procès en pleine lumière. Les récits sur l'Égypte en offrent deux occasions. Pour Hérodote, les Égyptiens sont de tous les hommes les plus scrupuleusement religieux<sup>45</sup> ; leurs prêtres sont astreints à des règles de pureté très étroites ; et leurs pratiques sacrificielles se distinguent de celles des Grecs par le soin qu'ils mettent à immoler des victimes parfaites : aucun poil noir sur la robe, la queue sans défaut, et la langue exempte de signes funestes<sup>46</sup>. De plus, les hommes d'Égypte ont horreur des têtes des victimes animales, ils les couvrent de malédictions et vendent ce morceau impur à des Grecs, si d'aventure ils ont, dans le pays, un de leurs marchés ou des commerçants installés. La pureté des Égyptiens est telle que nul, homme ou femme, n'accepterait de baiser un Grec sur la bouche, ni de se servir du couteau, des broches ou du chaudron d'un de ces étrangers, pas même de goûter à la viande d'un bœuf pur et sans taches quand elle a été tranchée par un couteau grec<sup>47</sup>. Dans ces conditions, les dieux grecs ne peuvent que se recommander d'une origine égyptienne, et il en va de même pour Héraclès, personnage ambivalent, mi-héros, mi-dieu, mais antique divinité aux yeux des Égyptiens à qui les Hellènes l'ont certainement emprunté. Les Grecs sont donc bien inspirés de dédier des sanctuaires à deux Héraclès, offrant à l'un qu'ils surnomment Olympien des sacrifices ainsi qu'à un dieu de l'Olympe, tandis qu'à l'autre ils rendent des honneurs funèbres comme il convient à un héros<sup>48</sup>. En contrepartie, « les Grecs racontent beaucoup de choses inconsidérément »<sup>49</sup>. C'est l'occasion pour Hérodote d'évoquer l'histoire de Busiris, roi d'Égypte, d'autant mieux connue de ses auditeurs qu'elle leur avait été rappelée par deux de ses contemporains : Phérécyde d'Athènes, logographe<sup>50</sup> et grand informateur de la *Bibliothèque* « mythologique » dite d'Apollodore, et Panyassis d'Halicarnasse, proche parent d'Hérodote, dans une épopée de neuf mille vers en l'honneur d'Héraclès<sup>51</sup>.

« Ne disent-ils pas qu'Héraclès étant venu en Égypte, les gens du pays commandés par Busiris le couronnèrent de bandelettes et l'emmenèrent processionnellement pour le sacrifier à Zeus. Lui, pendant un temps, serait resté tranquille ; mais, comme près de l'autel on procédait à sa consécration,

il recourut à la force et massacra tout le monde<sup>52</sup> ». Discours bien inconsideré, mais, plus qu'étourderie, ce *lógos* est un « mythe », insensé et absurde (*euéthēs*)<sup>53</sup>. Deux raisons de le tenir pour tel. « Quand ils font ce récit, les Grecs me paraissent ignorer tout à fait le caractère et les coutumes des Égyptiens. Comment des hommes à qui la loi divine ne permet même pas de sacrifier du bétail, sauf des porcs, des bœufs, des veaux mâles à la condition qu'ils ne présentent pas les signes, et des oies, comment ces gens-là sacrifieraient-ils des hommes<sup>54</sup> ? » Les plus religieux des habitants de la terre ne peuvent être un instant soupçonnés d'une impiété aussi monstrueuse. Pareil récit est impensable dans le système de valeurs auquel se tient Hérodote. Il faut donc le rejeter, l'exclure : son absurdité le condamne. À quoi Hérodote ajoute un autre argument qui rappelle celui du « chaudron »<sup>55</sup> : « Et, ajouterons-nous, comment est-il possible qu'Héraclès, étant seul et qui n'était encore de leur aveu qu'un homme, ait mis à mort des myriades<sup>56</sup> ? » L'incroyable est de plus l'invraisemblable, même si la vraisemblance ne peut avoir cours que dans la perspective déjà récusée pour vice de sottise.

La seconde occasion de dénoncer un « mythe », Hérodote se la donne à propos des sources du Nil et de la crue qui inonde les terres, cent jours entiers depuis le solstice d'été<sup>57</sup>. Interrogés, les prêtres égyptiens sont muets, et les informateurs n'ont rien à dire sur la nature du fleuve. Restent les Grecs, fort bavards sur le sujet. Et parmi les nombreux discours de ceux qui « veulent se faire une réputation de haut savoir »<sup>58</sup>, Hérodote retient trois opinions dont une seule lui paraît mériter d'être discutée. Des deux autres qu'il entend « signaler »<sup>59</sup> – la simple mention ne leur ouvre pas l'horizon du mémorable –, l'une met en cause les Vents étésiens qui, soufflant du nord-ouest, feraient gonfler le fleuve et l'empêcheraient, mais lui seul, de se déverser dans la mer ; tandis que la seconde « prétend expliquer le mécanisme des inondations par le fait que le Nil découlerait de l'Océan, lequel Océan coulerait autour de la terre »<sup>60</sup>. La référence à l'Océan trahit le caractère non savant de la seconde explication : « Elle a, si je puis dire, un caractère plus merveilleux<sup>61</sup>. » Étrange et singulière, elle provoque l'étonnement ou la stupeur. Si bien qu'aucune argumentation ne peut lui être opposée : c'est un récit qui ne peut être ni prouvé, ni réfuté. Au contraire de la théorie qui se réfère à la fonte des neiges, car, cette fois, les géographes ioniens ne sont pas en peine de raisons à lui objecter<sup>62</sup>. Mettre en cause l'Océan, c'est prendre le cap de l'invisible, déporter le discours au-

delà des apparences, c'est raconter un « mythe »<sup>63</sup>. Le réel géographique est ici la pierre de touche, autant que les vertus religieuses des Égyptiens dans la mésaventure incroyable d'Héraclès. « Je ne connais pas, quant à moi, l'existence d'un fleuve Océan<sup>64</sup>. » C'est donc le produit d'une fiction dont l'auteur présumé est Homère ou quelqu'un des poètes précédents : le découvreur du nom ou du mot Océan, celui qui l'a introduit dans la poésie.

Mais le « mythe », au sens hérodotéen, ne recouvre nullement les noms donnés aux puissances divines et sur lesquels se fonde la théogonie-théologie inventée par les hommes d'Égypte. Pour Hérodote, ces noms-là ont une origine égyptienne et l'auteur des *Histoires* fait à Homère et à Hésiode le seul honneur d'avoir, longtemps après les Pélasges, ignorant les noms propres des dieux, dessiné les figures du panthéon et partagé entre elles les habiletés respectives<sup>65</sup>. Le statut « mythique » du fleuve Océan n'est valide qu'à l'intérieur du savoir géographique et par rapport au système hérodotéen. Il ne fait écho à aucune sacralité. C'est une figure du « merveilleux », mais frappée d'exclusion, dénoncée comme un non-savoir, un déni du visible. Homère ou le poète inconnu qui a imaginé l'Océan n'est pas plus « mythique », au sens moderne, que le narrateur d'un Busiris célébrant le sacrifice incroyable de l'étranger qui serait Héraclès. Pour Hérodote, le « mythe » d'Océan est seulement scandaleux, et en quelque lieu qu'il surgisse, que ce soit l'épopée homérique ou la *Périégèse* d'Hécatee, le logographe de Milet qui avait pris le chemin de l'Égypte deux générations avant les *Histoires*<sup>66</sup>.

Pas plus dans les enquêtes hérodotéennes que dans les poèmes de Pindare, le « mythe » n'est un objet. Simple reste, tantôt rumeur grise, parole d'illusion, séduction mensongère, tantôt récit incroyable, discours absurde, opinion sans fondement. Le « mythe » n'est encore qu'un mot, comme un geste pointant ce qu'il dénonce pour incroyable, ce qu'il écarte ou repousse. Figure de l'autre que produit un mouvement de scandale. C'est un mot-geste, toujours mobilisable, disponible pour chaque procédure d'exclusion. Hérodote en apporte la preuve, à ses dépens cette fois. Au IV<sup>e</sup> siècle, il se verra traiter de « mythologue » par Aristote, le biologiste, dans la *Génération des animaux*<sup>67</sup> : n'a-t-il pas prétendu, précisément dans ses récits sur l'Égypte, que les femelles des poissons étaient fécondées en avalant la laite des mâles, alors que chacun peut observer que le canal passant par la bouche conduit dans l'estomac et non dans l'utérus ? Récit stupide (*euéthēs... lógos*), que l'on va répétant (*tethrulēménos*). Sottise, fiction ou absurdité, le « mythe » pointe un lieu-dit qui n'est encore que l'illusion des autres. Un

site lointain et mouvant, sans autre paysage que les dénégations successives des savoirs qui le situent à l'horizon de leur non-sens singulier.

Illusion des autres, parfois séditeuse, souvent nocive, le « mythe » trouve son théoricien le plus intransigeant à l'extrême fin du <sup>ve</sup> siècle. Au-delà des arpentages d'Hérodote et par-delà la prud'homie des logographes savants : dans l'autonomie affirmée du savoir historien, avec Thucydide et la *Guerre du Péloponnèse*. Ce théoricien est aussi un redoutable procureur : il veut la peine maximale, il entend procéder à l'enfermement de toute pensée suspecte de collusion avec ce qu'il appelle le « mytheux » (*muthōdes*). Dans l'histoire généalogique de l'illusion mythique, histoire interne à la pensée grecque, Thucydide désigne un des points de rupture radicale.

À s'en tenir aux occurrences, c'est pourtant le même régime de rareté que dans les *Histoires*<sup>68</sup>. Mais à l'usage accidentel et négligé d'Hérodote, Thucydide oppose, avec autant d'économie, une conceptualisation dont l'efficace, sur ce terrain, tient à son projet d'histoire neuve. La gent laborieuse des logographes, levée depuis la fin du <sup>vi</sup>e siècle, racontait par écrit les récits traditionnels<sup>69</sup> ; Hérodote voulait donner à la cité grecque un nouveau mémorable<sup>70</sup>. Thucydide, lui, invente un modèle de l'action politique. Ni chroniqueur, ni mémorialiste, l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse* n'est surtout pas un historien à la manière du <sup>xix</sup>e siècle qui se mettrait à raconter ce qui s'est passé, en marquant qu'il porte intérêt au passé en tant que passé, c'est-à-dire distinct du présent qui serait le lieu de son interrogation. La guerre du Péloponnèse, vue comme « la plus grande crise... affectant la majeure partie de l'humanité »<sup>71</sup>, offre le terrain idéal pour un savoir des futuribles. Sur le socle d'une réalité humaine stable (*tò anthrōpinon*), Thucydide édifie une théorie de l'action centrée sur les concepts de puissance et de guerre. Son projet est inséparable des conquêtes de la raison sophistique et d'un certain état de la réflexion sur le politique<sup>72</sup>. Pour la rationalité de l'historien-théoricien, la vérité habite un discours fait de raisons, si bien appareillées qu'il livre les moyens d'agir aujourd'hui et à l'avenir dans l'espace intelligible de la cité. La vérité est dans les actes, dit Périclès<sup>73</sup>, et l'histoire est la science de l'utile, même si la cité grecque n'a jamais jugé indispensable de reconnaître à l'historien un statut professionnel.

Histoire conceptuelle du présent et au présent, avec ses paradigmes, sa temporalité maîtrisée, la *Guerre du Péloponnèse* fait peu de cas du passé et de la tradition. Elle ne s'intéresse aux temps anciens (*tà palaiá*) que pour

démontrer à l'aide de preuves, d'indices et de marques de vraisemblance, comment fonctionne un modèle de la puissance progressive, capable d'expliquer l'affrontement nécessaire des Athéniens et des Péloponnésiens. Une dynamique des civilisations, axée sur Athènes, en trois figures : Minos et la thalassocratie crétoise, Agamemnon et la force des Grecs coalisés contre Troie, Athènes avec sa flotte et le tribut qui l'alimente. La maîtrise de la mer confère la maîtrise de l'argent qui permet d'acquérir la puissance sur les autres<sup>74</sup>. Au terme de ce qu'il est convenu d'appeler l'« Archéologie », Thucydide prend position de la manière la plus nette à l'égard du « mythe ». Très précisément, dans les chapitres 20 à 22 du premier livre, quand il expose son projet et sa méthode.

« Puissions-nous amener ce qui est de l'espèce du mythe (*muthōdes*) à se soumettre à la raison (*lógos*), une fois qu'elle l'aura épuré, et à prendre l'aspect de l'histoire (*historía*). Mais quand le *mytheux* fera fi audacieusement de la crédibilité et n'admettra aucun accord avec la vraisemblance, nous demanderons aux auditeurs (*akroataí*) de se montrer indulgents et d'accueillir avec patience ces vieilles histoires (*archaiología*)<sup>75</sup>. » Rien n'est plus étranger à Thucydide que cet avant-propos de Plutarque à la *Vie de Thésée*, première de ses biographies parallèles, autant par le ton prêché que par l'intention de maquiller le « mythe » en histoire raisonnable. La stratégie de Thucydide est radicalement différente. Il n'y a pas de compromis possible avec ce qui est de l'ordre du « mythe ». Thucydide part en guerre contre les « vieilles histoires », l'*archéologie* du bon Plutarque. Une guerre éclair où l'adversaire surpris, sans défense, ne peut que subir la loi du vainqueur : silence et prison à perpétuité. C'est en fait à la tradition mémoriale que s'en prend la *Guerre du Péloponnèse*, et le procès intenté par Thucydide à la mémoire, au sens le plus large, est d'autant plus virulent que sa machine conceptuelle, adaptée à un présent sans archives, à l'exception de maigres documents épigraphiques<sup>76</sup>, opère, en apparence, sur le même terrain que la tradition orale.

Premier grief : la mémoire est faillible. Non seulement elle a des lacunes, des blancs, mais elle est incapable de rapporter avec exactitude, avec « acribie »<sup>77</sup>, les discours entendus une fois. Faiblesse que Thucydide connaît d'expérience. En particulier, quand il s'agit de discours prononcés par les uns et par les autres, soit juste avant soit pendant la guerre : « Il est bien difficile d'en reproduire la teneur même avec une fidélité entière, autant pour moi, quand je les avais personnellement entendus, que pour quiconque me les rapportait de telle ou telle provenance<sup>78</sup>. » L'oreille est

infidèle, et la bouche est sa complice. Fragile, la mémoire est également trompeuse : elle sélectionne, elle interprète, elle reconstruit. Toute relation d'un événement est suspecte. « Les témoins de chaque fait présentent des versions qui varient selon leur sympathie à l'égard des uns et des autres et selon leur mémoire<sup>79</sup>. » À moins d'être lui-même, par sa présence, l'œil qui écoute sans ciller chaque événement, il ne reste plus à l'historien qu'à mener l'enquête auprès d'autrui avec toute l'exactitude possible. Méfiance donc, et, *a fortiori*, quand il s'agit des temps anciens (*palaiá*). « En ce domaine, il est bien difficile de croire tous les indices comme ils viennent<sup>80</sup>. » C'est ainsi qu'à Athènes, on s'imagine communément qu'Hipparque, quand il a été tué par Harmodios et Aristogiton, était tyran, mais on ignore que c'est Hippias, l'aîné des fils de Pisistrate, qui avait alors le pouvoir. Son frère Hipparque, occupé à régler la procession des Panathénées, a payé de sa vie l'affolement des conjurés convaincus qu'Hippias venait d'être mis au courant du complot<sup>81</sup>. Mais « il y a également bien d'autres faits – encore actuels et dont le temps n'efface pas le souvenir – sur lesquels les Grecs se font, de même, des idées inexactes »<sup>82</sup>. Par exemple, l'idée que, chez les Lacédémoniens, les rois disposent chacun de deux votes au lieu d'un, ou qu'il y a chez eux un « bataillon de Pitané », qui n'a seulement jamais existé. Idées toutes faites<sup>83</sup> que Thucydide condamne sévèrement pour défaut d'information. À ces défaillances souvent inconscientes s'en ajoutent d'autres, moins involontaires, où la mémoire est prise en flagrant délit d'interprétation subjective. 430, c'est l'année de la grande peste ; Athènes « avait des hommes qui mouraient, dans ses murs, et, à l'extérieur, un territoire mis au pillage »<sup>84</sup>. Temps d'épreuve et de souvenance. « Les gens rappelaient naturellement des souvenirs, évoquant le vers qu'au dire des plus âgés on récitait autrefois : On verra arriver la guerre dorienne, et, avec elle, l'épidémie (*loimós*). En fait, il y eut désaccord. Le mot figurant autrefois dans le vers n'aurait pas été *épidémie* (*loimós*) mais *disette* (*limós*). Pourtant l'avis qui, naturellement, prévalut fut, en l'occurrence, que le mot était *épidémie*. Car les gens réglaient leur souvenir sur ce qui leur arrivait<sup>85</sup>. » La mémoire est plus chétive encore dans le malheur. Et Thucydide l'achève, d'une remarque : « Si, j'imagine, il se présente jamais une autre guerre dorienne après celle-ci, et qu'il se trouve y avoir *disette*, c'est naturellement sous cette forme que l'on fera la citation<sup>86</sup>. » Un phonème vacille, le mot se trouble, et déjà l'oreille fabrique un autre vers, une bouche murmure un nouveau récit.

Comment l'ouï-dire ne serait-il pas discrédité, quand il falsifie le présent, jusque sous nos yeux ? Impossible de lui faire confiance, et d'autant moins pour les temps très anciens. Dès lors, le silence est de rigueur. Et c'est la conduite que Thucydide prête aux Athéniens, venus s'expliquer devant l'assemblée spartiate sur les différends qui les opposent aux gens de Corinthe : « À quoi bon vous parler des événements très anciens quand ils sont attestés plutôt par des bruits qui circulent (*akoai*) et non par ce qu'ont vu de leurs yeux (*ópsis*) ceux qui nous écoutent<sup>87</sup>. » Deuxième grief, adressé à l'oreille autant qu'à la bouche : la crédulité. On préfère les « idées toutes faites » (*hetoîma*)<sup>88</sup>, au lieu de rechercher la vérité. Thucydide s'indigne : « Les gens, s'agit-il même de leur pays, n'en acceptent pas moins sans examen les traditions (*akoai*) que l'on se transmet sur le passé<sup>89</sup>. » Il n'est pas possible de faire une critique plus radicale de la tradition, comme procès de transmission et de transformation<sup>90</sup>. Ni plus brutale puisque Thucydide somme chacun de contrôler soigneusement toute information, chaque événement, le moindre bruit avant de s'en faire l'écho ou, plutôt, l'« historien » à la façon nouvelle.

Mais le réquisitoire n'est pas terminé. Les vrais coupables doivent être dénoncés. Le temps est au travail : les « idées toutes faites » constituent autant de « faits incontrôlables », mais, avec les années, elles passent définitivement du côté du « mythe », du *muthōdes*, basculant dans l'incroyable (*apístōs*)<sup>91</sup>. Pour Thucydide, il y a une relation suffisante entre la crédulité et le non-crédible : l'une déjà produit l'autre. Mais la situation s'aggrave par la faute et des poètes (*poiētai*) et des logographes (*logográphoi*). Ce qui n'est déjà plus crédible devient totalement incroyable quand les poètes se mettent à chanter, « prêtant aux événements des beautés qui les grandissent », tandis que les logographes agencent des faits incontrôlables « en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que la vérité »<sup>92</sup>.

Parés comme des idoles, portés par des voix charmeuses pour le seul plaisir de l'oreille, les récits des poètes et des logographes exploitent les faiblesses de la mémoire et la crédulité de l'espèce humaine. Et c'est le troisième grief de Thucydide contre la tradition mémoriale : le « mythique » désigne le chef-d'œuvre d'artisans habiles à façonner une « production d'apparat pour un auditoire du moment »<sup>93</sup>. Compagnons de l'oralité, logographes et poètes composent des déclamations pour des auditeurs d'occasion. Les récitations publiques auxquelles ils se livrent ne font que

précipiter, sous une forme plus ou moins institutionnalisée, la circulation incontrôlée des paroles qui s'échangent entre l'oreille et la bouche.

Rupture radicale, et même avec ses contemporains. Au début de son histoire de l'Italie et de la Sicile, Antiochos de Syracuse, entre 430 et 410, informe ses lecteurs qu'il « a écrit, dans ce livre, le plus crédible (*pistótata*) et le plus sûr (*saphéstata*) d'après la tradition ancienne, selon les récits d'autrefois (*archaíoi lógoi*) »<sup>24</sup>. Pour Thucydide, l'utile, seule finalité de l'histoire nouvelle, exige l'excommunication des vieilles histoires. « Si l'on veut voir clair dans les événements écoulé et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur (*tò anthrṓpinon*), présenteront des similitudes et des analogies »<sup>25</sup>, il faut renoncer au plaisir du « mythe », rejeter toute la tradition fondée sur un mode de communication qui fausse radicalement la pensée et l'analyse conceptuelles. La *Guerre du Péloponnèse* est « hors mythe » ; elle commence là où s'arrête, par décret, l'activité de la mémoire ancienne.

Sur ce plan et dans cette perspective, il y a cassure entre Thucydide et Hérodote. La *Guerre du Péloponnèse* inaugure une politique de la mémoire qui relègue l'enquêteur d'Halicarnasse au nombre des « mythologues », bien avant le mot d'Aristote. Il faut y insister, car le partage intéresse directement le statut du « mythe », à l'ouverture du IV<sup>e</sup> siècle, aussi bien dans son rapport avec le mémorable que dans sa relation avec l'écriture. Avant le coup de force de Thucydide, il y a comme trois manières de raconter des histoires, des *lógoi*. Celle des gens du pays qui se souviennent mieux que d'autres et qui aiment raconter de vieilles histoires ou en mettre en circulation des nouvelles. C'est parmi eux qu'Hérodote rencontre ou recrute ceux qu'il appelle *lógioi ándres*, des gens de loisir sans doute plus que des paysans ou des travailleurs<sup>26</sup>. À côté de ces conteurs occasionnels, il y a la catégorie des logographes, conteurs plus ou moins « professionnels » et qui sont les scripteurs de la tradition. Avec un répertoire étendu depuis les généalogies et les théogonies jusqu'aux récits sur la fondation ou sur les aventures d'une cité. Leur domaine, c'est l'« archéologie », comme on dit alors vers 430<sup>27</sup>. Quant à leur mode de communication, il se situe à mi-chemin entre la récitation et l'écriture. Comme celui d'Hérodote qui représente la troisième manière. Autopsie, voyages, enquête : faire des recherches, raconter les espaces parcourus, voir de ses propres yeux, autant de procédés neufs mis au service d'un projet qui entend rompre, mais partiellement, avec la mémoire traditionnelle. À la Grèce des cités, dans son nouvel espace politique depuis les guerres médiques, il faut un autre

mémorable : centré sur la gloire (le *kléos*) inoubliable des grands et merveilleux exploits accomplis dans l'affrontement entre Grecs et Barbares<sup>98</sup> ; unifié autour de l'« hellénique » (*tò hellenikón*), de ce qui est commun à l'ensemble des cités face aux Mèdes et aux Perses<sup>99</sup>. Voilà, écrit Hérodote au début de sa récitation, ce qui ne doit pas s'effacer de la mémoire des hommes.

Mais le nouveau mémorable d'Hérodote, s'il entend faire pièce à l'épopée prestigieuse et à l'ancienne guerre de Troie, ne se sépare pas radicalement de la tradition mémoriale. Bien au contraire, et les récits d'Hérodote intègrent dans la texture de l'inoubliable une série de mémoriaux, déjà dressés dans des paysages familiers ou disposés le long du parcours que suit l'enquêteur à travers la terre habitée. À chaque occasion, Hérodote fait halte devant ceux qui désirent, comme Darius, laisser en « monument d'eux-mêmes » quelque chose que nul autre n'avait jusqu'alors accompli<sup>100</sup>. Il y a les « monuments », au sens matériel : les broches de fer de Rhodopis la courtisane accumulées à Delphes<sup>101</sup> ; le canal percé par Xerxès dans la masse du mont Athos<sup>102</sup> ; le labyrinthe des douze rois près du lac Moeris<sup>103</sup> ; et les statues érigées pour glorifier leurs propriétaires en Égypte ou ailleurs<sup>104</sup>. Monuments racontés, récités comme des exploits, des hauts faits admirables : ce sont des choses mémorables, saisies par le regard qui les scrute, les explore, et par l'oreille qui en recueille la gloire et la louange. Mais il y a d'autres mémoriaux qui ne sont ni des constructions ni des offrandes : ce sont des actes ou des paroles fameuses. Par exemple, un mot d'esprit alors que tout semble perdu. Le bruit court aux Thermopyles que les traits décochés par les Barbares sont si nombreux que leur multitude assombrit le soleil. « Nous serons à l'ombre pour combattre », s'écrie Diénékès le Spartiate<sup>105</sup>. Inoubliable, dit Hérodote. Ou bien quand, à Marathon, Miltiade s'efforce de convaincre un polémarque hésitant : « Il dépend de toi, maintenant, Callimachos, ou de rendre Athènes esclave, ou d'assurer sa liberté, et de laisser de toi, pour tout le temps qu'il y aura des hommes, un *monument* tel que n'en laissèrent même pas Harmodios et Aristogiton<sup>106</sup>. » Ces marques mémorables, Hérodote les choisit parmi d'autres. Il n'a rien d'un archiviste qui serait obsédé par le devoir de tout enregistrer. Il « mentionne » ce qui est digne de l'être. « Mentionner », en grec, c'est « se souvenir » (*mnēsthēnai*), ou encore « donner un nom » (*epimnāsthai*). C'est-à-dire tout simplement en parler. Car la mention est une invite au récit. Ainsi de l'oracle d'Égypte : « Je l'ai plusieurs fois

mentionné ; il mérite qu'on lui consacre un développement<sup>107</sup>. » Et ce que l'historien remémore est déjà très souvent, dans la tradition, habité par le renom (*kléos*). Tandis que « signaler » (*sēmēnai*) s'oppose à « mentionner », par un geste neutre, comme une indication volontairement discrète. Cela ne mérite pas qu'on en parle ; c'est déjà à moitié effacé, comme une couleur ternie ou une figure qui s'évanouit, de la même teinte que le mot *exitēlos*, dans le poème des *Histoires*, quand Hérodote explique que ses recherches visent à « empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire (*exitēla*) », ne disparaisse, ne devienne *sans kléos*, sans nom, anonyme. La distinction est particulièrement nette et opératoire dans le développement sur la crue du Nil. Des trois explications qui circulent, deux méritent simplement d'être *signalées* ; « Je ne crois pas qu'il vaille la peine de les *mentionner*<sup>108</sup>. » Et c'est la seconde de ces ombres de *lógos*, évoquant l'Océan, qu'Hérodote condamne aux ténèbres du « mythe »<sup>109</sup>. En quelque sorte pour l'effacer de la tradition. Signalé comme incroyable, le « mythe » est assigné à l'opposé du mémorable, mais sans éclat, et seulement blâmé au passage.

L'ouï-dire, ce qui se murmure de bouche à oreille, bruisse et circule dans les *Histoires* d'un récit à l'autre. À côté de ce qu'il a vu, Hérodote fait bonne place à ce qu'il a entendu. « Moi, ce que je me propose tout le long de mon récit (*lógos*) est de mettre par écrit (*grápheîn*), comme je l'ai entendu (*akoē*), ce que disent les uns et les autres. » Le voyageur est toujours en chemin entre l'oral et l'écrit. Thucydide, au contraire, est résolument engagé dans l'écriture, l'écriture conceptuelle, celle qui permet de « voir clair », l'« acquis pour toujours » (*ktēma es aiei*). À la place des auditeurs du moment, Thucydide exige un lecteur qui échapperait au temps et à ses surprises ; un lecteur au miroir du livre achevé, définitif, immuable. La vérité du discours efficace, de l'histoire « utile », est une vérité écrite. Mais elle est aussi une autre mémoire, à l'abri des rumeurs, purifiée des falsifications de l'ouï-dire, sauvée des tentations du plaisir d'écouter et de se mettre à raconter.

Il faut ici, en lisant Thucydide, conter l'histoire de Nicias, de sa lettre aux Athéniens et de son étrange harangue avant la défaite<sup>110</sup>. Deux épisodes de l'expédition de Sicile où l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse*, à l'occasion du même chef militaire, avoue sa haine de l'« archéologie » et professe un jansénisme de la raison écrite. L'été de 414, Nicias veut informer l'assemblée athénienne des difficultés du corps expéditionnaire. Son rapport, rédigé par écrit, est confié à des hommes sûrs qui ont reçu des

instructions<sup>111</sup>. La lettre a un caractère exceptionnel. Thucydide rappelle que Nicias avait l'habitude de communiquer les événements un à un, en envoyant des messagers par mer<sup>112</sup>. Écrire une lettre « était, à ses yeux, le moyen le meilleur pour que les Athéniens, instruits de son sentiment, sans que rien l'obscurcît par la faute de l'envoyé, prissent un parti en pleine vérité »<sup>113</sup>. Après avoir interrogé les envoyés de Nicias – et « l'hiver était commencé »<sup>114</sup> –, le secrétaire en charge fait une lecture publique du message devant l'assemblée. Procédure inhabituelle dont les raisons sont consignées par Thucydide : Nicias craignait « que ses envoyés, par manque de capacité oratoire ou par faiblesse accidentelle de mémoire, ou par désir, en parlant, de flatter le peuple, ne rapportassent pas exactement les choses »<sup>115</sup>. Non seulement la mémoire est faible, mais la parole est exposée à la tentation du plaisir. Dans la *Guerre du Péloponnèse* le verbe est toujours suspect de chercher la pleine satisfaction de son désir, la *térpsis*<sup>116</sup>. Il n'y a qu'une exception : Périclès, l'intelligence au pouvoir, « le seul qui pouvait s'adresser à une assemblée, sans parler en vue de faire plaisir »<sup>117</sup>. Céder au plaisir, c'est pour Thucydide oublier le bien de la cité, obéir à un mobile irrationnel, ou encore faire le choix de l'immédiat<sup>118</sup>. Le plaisir ne doit donc pas plus intervenir dans les décisions de la cité que dans l'écriture de l'histoire. Et la lettre de Nicias se termine par un éloge de l'écrit insensible à la concupiscence de la bouche et de l'oreille : « J'aurais sans doute d'autres nouvelles plus flatteuses à vous faire savoir, mais de plus utiles, non... Comme, en même temps, je sais votre caractère, curieux du langage qui, avant tout, vous fait plaisir à écouter (*tà hédista akoúein*), mais exigeant ensuite des coupables quand la suite des événements ne répond pas aux paroles, j'ai trouvé plus sûr de vous mettre la vérité sous les yeux<sup>119</sup>. » La vue au lieu de l'ouïe, et à l'autopsie exigée de l'historien répond, dans l'ombre du greffier lisant à voix haute la lettre de Nicias, le lecteur silencieux qui seul mérite la rigueur de la *Guerre du Péloponnèse*.

Le mieux pour la mémoire, c'est, comme il en va pour les femmes : qu'elle fasse le moins parler d'elle. Se taire ou, ce qui serait mieux encore, ne pas exister. Il y a un aspect délirant dans la première culture du livre affirmée par Thucydide : quand il s'emporte contre les gens du pays, faisant preuve d'incontinence, laissant bavarder leur mémoire, racontant les traditions qui circulent sur le passé, sans en faire la critique ! Reste qu'il faut composer avec un mal nécessaire, sous peine de tronquer la « nature humaine ». Dans la théorie des qualités intellectuelles de l'homme d'action,

il y a une mémoire, celle qui surmonte la crainte et permet d'appliquer les leçons apprises<sup>120</sup> ; elle est au service de la connaissance pratique et technique (*epistēmē*), elle aide l'intelligence (*gnōmē*) à faire une analyse complète de la situation<sup>121</sup>. C'est une activité mnémonique parfaitement contrôlée et confiée à des politiques au-dessus de tout soupçon. Pour le reste, la cité, quand elle s'appelle Athènes, tient la mémoire pour superflue, du moins celle des « monuments » ou des « mémoriaux ». C'est Périclès qui le dit dans l'oraison funèbre : « Seule de toutes les cités actuelles, Athènes se révèle à l'épreuve supérieure à sa réputation (*akoē*)... ; nous avons contraint toute mer et toute terre à s'ouvrir devant notre audace, et partout nous avons laissé des monuments impérissables (*mnēmeîa... aīdia*), souvenirs de maux et de biens<sup>122</sup>. » Non pas des constructions éphémères, mais des actions, des choix, des décisions. La vérité des actes (*érgōn... alētheia*)<sup>123</sup> est si puissante qu'elle n'a « besoin ni d'un Homère pour la glorifier ni de personne dont les accents charineront sur le moment, mais dont les interprétations auront à pâtir de la vérité des faits »<sup>124</sup>. Les morts au champ d'honneur sont prévenus : en donnant leur corps à la cité, ils reçoivent pour eux-mêmes « l'éloge inaltérable et une sépulture qui est la plus insigne »<sup>125</sup>. Mais leur véritable sépulture, comme celle des hommes illustres qui ont la terre entière pour tombeau, elle est creusée, enfouie dans les mémoires bien plus que confiée aux stèles et abandonnée aux inscriptions<sup>126</sup>. Mémoire strictement ajustée à la vérité des actes, et sans cesse réactivée par les raisons et par les actions pour toujours correctes de la cité<sup>127</sup>. Une mémoire qui peut se passer de signes gravés comme de marques monumentales, car elle se place d'emblée au-delà de l'ouï-dire, d'où qu'il vienne, d'où qu'il puisse surgir.

Cette mémoire sans aléas, sans échecs, est l'exacte contrepartie de ce que révèle l'infortune du même Nicias, en proie, cette fois, à la parole la plus incongrue. Qu'on en juge. L'expédition de Sicile va s'achever ; les Athéniens sont encerclés ; la seule solution est d'engager la bataille sur mer, mais dans des conditions qui laissent prévoir le désastre. Nicias est malade, désarmé. Il voit l'importance du danger, mais il n'est déjà plus qu'un vaincu, dessaisi de la vérité des actes et qui se comporte de manière étrange. Sa harangue terminée, au lieu de passer à l'action, voici que le généralissime recommence à parler, mais dans le plus grand désordre. « Se disant, comme il arrive à l'instant des engagements graves, que tout chez eux restait incomplet de ce qui était à faire, et que tout n'avait pas été dit aux hommes de ce qui devait

l'être, il se reprenait à interpeller individuellement chacun des triérarques en ajoutant à leur nom le nom de leur père et celui de leur tribu : leur faisant un devoir, personnellement, s'ils avaient à leur actif quelque brillant exploit, de ne pas le trahir, et pour les hauts faits de leurs pères, quand ils comptaient d'illustres ancêtres, de ne pas en ternir l'éclat ; évoquant leur patrie, libre entre toutes... ; ajoutant, enfin, tout ce qu'en un instant aussi décisif on est prêt à dire sans craindre de paraître ressasser des propos rebattus (*archaiologeîn*), propos que les gens présentent à peu près de même en toute occasion : on parle des femmes, des enfants, des dieux de la patrie, tout cela que, dans l'effroi du moment, on juge utile d'invoquer<sup>128</sup>. » C'est la chute de l'empire athénien, la fin de la puissance maritime de la grande cité : Nicias se met à radoter. Thucydide n'utilise qu'une fois la forme verbale de l'« archéologie », mais cette seule occurrence suffit à établir le contresens qui retournerait un pareil intitulé vers les premiers chapitres de la *Guerre du Péloponnèse*. C'est avec le plus grand soin que Thucydide choisit de dire « radotage », là où d'autres de ses contemporains – en particulier ceux qui se font passer pour « historiens », mais ne sont que vulgaires logographes – parlent plus volontiers de « discours sur la tradition »<sup>129</sup>. L'incontinence verbale d'un général gâteux dessine une faille où se découvre l'envers de la mémoire maîtrisée par la raison jumelée du politique et de l'historien : le monde irrationnel du « mytheux ».

Depuis la sédition insulaire jusqu'au bavardage sénile d'un chef d'armée en déroute, l'illusion mythique ne cesse de grandir parmi les Grecs. Mais ce qui la fortifie et surtout lui confère sa pleine maturité, c'est, pour une part, le coup de force de Thucydide. L'historien des raisons n'a plus rien de commun avec les conteurs d'histoires, logographes et assimilés aux poètes. Pour délimiter le domaine du nouveau savoir historien, Thucydide doit clôturer le territoire du « mythe », mais sur toute la longueur de la frontière qui le relie, malgré lui, au pays de la mémoire. Et par l'artifice de cette immense muraille, encerclant à son insu celui qui l'édifie, la *Guerre du Péloponnèse* met fin à l'histoire égrenée, dispersée, du « mythe », ce feu follet, amusant Hérodote, ou ce lieu-dit pour de brefs anathèmes pindariques. La parole des autres devient un empire, peuplé de fables nomades, traversé par de grands récits barbares, que parcourent en liberté les cavales de la mémoire fécondées par le vent, le vent des paroles qui sont paroles de vent. Le « mythe » est toujours un reste, mais qui se métamorphose en une décharge immense où les déchets évacués par le zèle d'un historien hygiéniste rassemblent des richesses fabuleuses : tout ce qui se raconte en

vers et en prose, poètes et logographes confondus. Quand Thucydide évoque les ouvrages de l'imagination, peints par les poètes et racontés pour l'agrément par les logographes, il parle le même langage que Fontenelle, celui de Lumières<sup>130</sup>. À la différence que l'histoire rationnelle du IV<sup>e</sup> siècle n'entend pas éclairer les chemins de l'erreur depuis les premiers hommes jusqu'aux derniers conteurs. Pas davantage – mais ici Thucydide rejoint l'auteur de *l'Origine des fables* –, elle n'entend expliquer ni comprendre de l'intérieur. La mémoire ancienne menace de toutes parts, il faut en exorciser la pensée vive, il faut l'excommunier du corps politique. Les lumières conceptuelles ne seront donc pas détournées afin de rendre lisibles les récits de l'ouï-dire. Il n'y a place pour aucune herméneutique qui voudrait énoncer le bon usage du « mythe ». Autant que doit être pure de toute mythologie la religion « monothéiste », rêvée naguère par un missionnaire de la Société du Verbe divin, l'ordre des raisons voulu par Thucydide ne peut que s'affirmer d'emblée « hors mythe », *mè muthōdes* : intact, intouchable, et nulle fiction, nul merveilleux, ne doivent l'effleurer, fût-ce de leur ombre.

Monde clos et obscur où doivent errer sans fin les fictions anciennes, le « mythe », dans le même temps qu'il cesse d'être un lieu-dit absent de toutes les cartes, se transforme en nébuleuse où se confondent dans la même nuit les « archéologues », les poètes et les autres, plus nombreux encore. Ainsi en a décidé l'historien solitaire qui, pour mieux se démarquer de la gent logographe, plus ou moins frottée d'écriture, rappelle régulièrement sa qualité de scripteur autorisé, de *suggrapheús*<sup>131</sup>. En écho au titre officiel de « rédacteur » de projets de lois<sup>132</sup>, titre peut-être coloré par le nom d'un document écrit, en usage dans le droit commercial du IV<sup>e</sup> siècle : le contrat, *suggraphē*, qui prévoit expressément les modalités d'exécution<sup>133</sup>. *Prâxis* de l'écriture qui garantit l'« acquis pour toujours », et qui légitime de par sa nature visuelle l'exclusion de toute mémoire « pathétique », la mémoire fondée sur l'ouïe, le plus sensible des sens, au dire de Théophraste<sup>134</sup>.

---

<sup>1</sup> S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel settecento* (1970)<sup>2</sup>, Bari, 1978 ; J. COPANS et J. JAMIN, *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*, Paris, 1978, 127-169 : « Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages », par Joseph-Marie de Gérando.

<sup>2</sup> J. COPANS et J. JAMIN, *op. cit.*, 151.

- [3](#) J. COPANS et J. JAMIN, *op. cit.*, 166.
- [4](#) J. COPANS et J. JAMIN, *op. cit.*, 165-166.
- [5](#) J. COPANS et J. JAMIN, *op. cit.*, 166.
- [6](#) J. COPANS et J. JAMIN, *op. cit.*, 169.
- [7](#) C'est ainsi que raisonne, en 1960, Jan Vansina (cf. *supra*, p. 74).
- [8](#) Cf. *supra*, pp. 15-49.
- [9](#) Si discrète dans la littérature de la Société des Observateurs de l'Homme.
- [10](#) A. LANG, *Mythes, cultes et religions* (1889), trad. franc. L. Marillier et A. Dirr, Paris, 1896, 13. Cf. ID., *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 8-9.
- [11](#) A. LANG, *Mythes, cultes et religions* (1889), trad. franç. L. Marillier et A. Dirr, Paris, 1896, 5.
- [12](#) « Les Grecs sont eux-mêmes scandalisés par les mythes qui choquent profondément le sentiment religieux en même temps que la raison, en attribuant aux dieux des actions absurdes et obscènes, et même une nature en contradiction avec ce que l'humanité rêve du divin » : M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, 30.
- [13](#) Cf. *infra*, p. 124 sqq.
- [14](#) Points de repère dans E. HOFFMANN, *Qua ratione epos, mythos, ainos, logos et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo Graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint*, Diss. Göttingen, 1922 ; H. FOURNIER, *Les Verbes » dire » en grec ancien*, Paris, 1946 ; L. MÜLLER, *Wort und Begriff Mythos im klassischen Griechisch*, Diss. Hambourg, 1953 (dactylographie que l'obligeance de Br. Snell m'a permis de lire) ; K. KERÉNYI, « Qu'est-ce que la mythologie ? », dans K. KERÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Genève, 1957, 17-42.
- [15](#) *Poetae melici graeci*, éd. D.L. Page (1962) 353 = F. 21 B. Gentili (1958). Le meilleur commentaire dans G. PERROTTA et B. GENTILI, *Polinnia. Poesia greca arcaica*<sup>2</sup>, Messine-Florence, 1965, 230-231. Sur les formes de la tyrannie à Samos, et la chronologie de « Polycrate » : J. P. BARRON, « The Sixth-Century Tyranny at Samos », *Classical Quarterly*, 14, 1964, 210-224.
- [16](#) *Fragmente der griechischen Historiker* (= *FGrHist*) 544 F 1 Jacoby.
- [17](#) En quoi le poète de Samos se différencie de l'historien S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*<sup>2</sup>, I, Bari, 1966, 155-156.
- [18](#) HÉRODOTE, III, 44-45.
- [19](#) Suggestion de P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, III, Paris, 1968, 719.
- [20](#) Sur la *stásis*, cf. N. LORAUX, « L'oubli dans la cité », dans *Le Temps de la réflexion*, I, Paris, 1980, 222-242.
- [21](#) HESYCHIUS, *s.v. mútharchoi*.
- [22](#) *Iliade*, IX, 443.
- [23](#) Cf. É. BENVENISTE, *Noms d'agent et noms d'action en indo-européen*, Paris, 1948, 52-54.
- [24](#) XÉNOPHANE, F. I, 13-14 Diels-Kranz. Cf. M. MARCOVITCH, « Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games », *Illinois Classical Studies*, III, 1978, 1-16. Mais

rien n'autorise à distinguer dans l'« hymne » au dieu, comme le suggère M. Marcovitch (9), entre le *mûthos* qui serait le contenu, et le *lógos*, l'expression verbale.

[25](#) XÉNOPHANE, F.1, 21-22.

[26](#) PARMÉNIDE, F.8, 1-2 ; 50-51 Diels-Kranz.

[27](#) EMPÉDOCLE, F.17, 14 Diels-Kranz.

[28](#) EMPÉDOCLE, F.23, 9-11. Sur la difficulté de séparer nettement le *mûthos* du *lógos* dans l'œuvre d'Empédocle, cf. M. SIMONDON, « La muse d'Empédocle. Patronage mythique des formes de savoir », dans *Formation et survie des mythes*, Paris, 1977, 21-29.

[29](#) ESCHYLE, F.231 Mette.

[30](#) HÉRODOTE, II, 134 et 143.

[31](#) HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, 106. C'est ici, autour du très subtil glissement entre le *lógos* et le « mythe », que s'échangent entre interprètes modernes, depuis plus de trois quarts de siècle, les discours sur la logique de la pensée mythique ou sur les relations entre la pensée philosophique et rationnelle et sa figure adverse s'ouvrant sur une mythologie habitée par l'origine.

[32](#) *Alathès lógos* : PINDARE, *Olympiques*, I, 45. Pindare désigne explicitement son chant et son éloge du vainqueur par le mot *lógos* (*Olympiques*, I, 45 ; VII, 38 ; IX, 54 ; *Pythiques*, II, 123 ; *Néméennes*, I, 51-52 ; III, 49 ; IV, 51 ; 116) dont la fonction est tantôt d'Éloge, tantôt de Blâme, sur l'horizon de la Mémoire et de l'Oubli. Cf. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*<sup>2</sup> (1967), Paris, 1973, 21-24.

[33](#) PINDARE, *Néméennes*, VIII, 39-58.

[34](#) PINDARE, *Néméennes*, VIII, 55. Cf. M. DETIENNE, *Les Maîtres de vérité*<sup>2</sup> (1967), Paris, 1973, 67-68.

[35](#) PINDARE, *Néméennes*, VII, 29-44.

[36](#) PINDARE, *Néméennes*, VII, 33-34.

[37](#) PINDARE, *Olympiques*, I, 44-81.

[38](#) PINDARE, *Olympiques*, I, 75-81.

[39](#) PINDARE, *Olympiques*, I, 43-45.

[40](#) PINDARE, *Olympiques*, I, 46-47 : *dedaidalménoi pseúdesi poikílois / exapatonti muthoi*.

[41](#) PINDARE, *Olympiques*, I, 54.

[42](#) Cf. Fr. HARTOG, *Le Miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris, 1980, 271-302.

[43](#) Cf. HÉRODOTE, II, 48 ; 51 ; 62 ; 81. L'Égypte semble avoir l'exclusivité de ces « récits sacrés », comme si les Grecs n'y avaient aucune part. Leur revient, au contraire, de raconter des « mythes » à propos de ces mêmes Égyptiens.

[44](#) Ainsi procède J. RUDHARDT, « Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique », *Diogène*, 72, 1972, 46 : « En fait, le Grec appelle le récit mythique un *hieròs lógos*, un logos sacré. » Bénéfice immédiat : le mythe serait une forme de la raison dont les Grecs, en leur sagesse, auraient reconnu qu'elle est irréductible par nature à l'analyse conceptuelle.

[45](#) HÉRODOTE, II, 37.

[46](#) *Ibid.*, II, 38.

- [47](#) *Ibid.*, II, 39-41.
- [48](#) *Ibid.*, II, 43-44.
- [49](#) *Ibid.*, II, 45.
- [50](#) *FGrHist* 3 F 17 Jacoby.
- [51](#) *Panyassis of Halikarnassos. Text and Commentary*, by Victor J. Matthews, Leyde, 1974, 21-26, et 126-128.
- [52](#) HÉRODOTE, II, 45.
- [53](#) *Ibid.*, II, 45 : *euēthēs dè autōn kai hōde ho mūthós esti tòn perì toû Hērakléos légousi...*
- [54](#) *Ibid.*, II, 45.
- [55](#) Cf. I. MEYERSON et M. DAMBUYANT, « Un type de raisonnement de justification », *Journal de psychologie*, 1946, 336-404.
- [56](#) HÉRODOTE, II, 45.
- [57](#) *Ibid.*, II, 19.
- [58](#) *Ibid.*, II, 20.
- [59](#) *Ibid.*, II, 20 : *sēmēnai* opposé à *mnēsthēnai*.
- [60](#) *Ibid.*, II, 21.
- [61](#) *Ibid.*, II, 21 : *thōmasiōtéré*.
- [62](#) *Ibid.*, II, 22.
- [63](#) *Ibid.*, II, 23 : *es aphanēs tòn mūthon...*
- [64](#) *Ibid.*, II, 23.
- [65](#) *Ibid.*, II, 52-53.
- [66](#) Qui, dans sa *Périégèse*, posait la circularité du fleuve Océan d'où les Argonautes passaient ensuite dans le Nil (*FGrHist* 1 F 302 c Jacoby).
- [67](#) ARISTOTE, *De la génération des animaux*, III, 5, 756 b 5-10.
- [68](#) THUCYDIDE, I, 21, 1 ; 22, 4.
- [69](#) Cf. *infra*, pp. 123-154.
- [70](#) Cf. R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington, 1973.
- [71](#) THUCYDIDE, I, 1, 1-2.
- [72](#) J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956 ; L. GERNET, « Thucydide et l'histoire », *Annales E.S.C.*, 1965, 570-575.
- [73](#) THUCYDIDE, II, 41, 1-2.
- [74](#) J. DE ROMILLY, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, 261-266 ; « Thucydide et l'idée de progrès », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Lettere e Filosofia*, 1966, 143-191.
- [75](#) PLUTARQUE, *Vie de Thésée*, I, 5. Faire de l'histoire en éliminant de la tradition la part du « mythique » est un procédé, une manière historienne d'écrire qui attend son historien. Histoire longue, de DICÉARQUE (F. 49 éd. F. Wehrli) à M. I. FINLEY (*Le Monde d'Ulysse*, 105).
- [76](#) Cf. R. WEIL, « Les documents dans l'œuvre de Thucydide », *L'Information littéraire*, 1974, 24-32.
- [77](#) Cf. P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, 1968, 222 ; D. KURZ, *Akribeia. Das Ideal der Exaktheit bei den Griechen bis Aristoteles*, Diss. Göttingen, 1970, 40-61.

- [78](#) THUCYDIDE, I, 22, 1. E. MARTINEAU, « Un “indécidable” philologique (Thucydide, I, 22, 1) », *Les Études philosophiques*, 1977, 347-367, a donné de ce texte une lecture qui entend prendre au sérieux « la présence... d'une nomination de la vérité », mais qui demande à M. Heidegger, relayé par Aristote, de rendre enfin justice au premier inventeur de l'« historicité comme telle » (357-358).
- [79](#) THUCYDIDE, I, 22, 3.
- [80](#) *Ibid.*, I, 20, 1.
- [81](#) *Ibid.*, I, 20, 2.
- [82](#) *Ibid.*, I, 20, 3.
- [83](#) *Ibid.*, I, 20, 3 : *tà hetoîma*.
- [84](#) *Ibid.*, II, 54, 1.
- [85](#) *Ibid.*, II, 54, 2-3. Les vieillards, déjà ou encore, sont à l'œuvre (*presbúteroi*). Il est vrai que les « mythes » les suivent comme leur ombre (cf. *infra*, pp. 179-181), et qu'ils menacent sérieusement et l'« historicité », et la *République*.
- [86](#) THUCYDIDE, II, 54, 3.
- [87](#) *Ibid.*, I, 73, 2.
- [88](#) *Ibid.*, I, 20, 3.
- [89](#) *Ibid.*, I, 20, 1.
- [90](#) Malgré les « circonstances atténuantes » que cherche à obtenir H. VERDIN, « Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale », *Ancient Society*, I, 1970, 191-194. Sans doute y a-t-il, en I, 9, 2, à propos de Pélops, allégation des récits de ceux qui ont, sur le Péloponnèse, recueilli des générations antérieures les traditions les plus certaines (*tà saphéstata... mnēmēi parà ton próteron*). Mais l'*archéologie* ne peut se passer d'eux, si elle veut construire un modèle intelligible pour parler du présent d'Athènes, pas plus que du témoignage d'Homère, appelé à confirmer ce que Thucydide sait déjà par l'efficacité de son modèle (H. VERDIN, « Les remarques critiques d'Hérodote et de Thucydide sur la poésie en tant que source historique », *Mélanges W. Peremans*, Leyde, 1977, 70). La condamnation énoncée en I, 20, 1, garde toute sa force, au seuil de l'histoire nouvelle, quand elle se proclame *ktēma... es aiei en* I, 22, 4.
- [91](#) THUCYDIDE, I, 21, 1.
- [92](#) *Ibid.*, I, 21, 1.
- [93](#) *Ibid.*, I, 22, 4. Cf. B. GENTILI et G. CERRI, *Le teorie del discusso storico nel pmsiero greco e lu storiografia romana arcaica*, Rome, 1975, 25, et n. 23.
- [94](#) *FGrHist* 552 F 2 Jacoby.
- [95](#) THUCYDIDE, I, 22, 4.
- [96](#) F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, 216.
- [97](#) Cf. *infra*, pp. 166-167.
- [98](#) HÉRODOTE, I, Proème.
- [99](#) HÉRODOTE, VIII, 144, par exemple. Cf. G. NENCI. « Significato eticopolitico ed economico-sociale delle guerre persiane », dans *Storia e civiltà dei Greci. La Grecia nell'età di Pericle. Storia, letteratura, filosofia*, éd. R. Bianchi Bandinelli, III, Milan, 1979, 12-16.
- [100](#) HÉRODOTE, IV, 166 : en l'occurrence, *mnēmósunon heōutoû*.

- [101](#) *Ibid.*, II, 135.
- [102](#) *Ibid.*, VII, 24.
- [103](#) *Ibid.*, II, 148.
- [104](#) *Ibid.*, II, 110.
- [105](#) *Ibid.*, VII, 226.
- [106](#) *Ibid.*, VI, 109.
- [107](#) *Ibid.*, II, 155.
- [108](#) *Ibid.*, II, 20 : *sēmēnai* opposé à *mnesthēnai*.
- [109](#) Cf. *supra*, pp. 102-104.
- [110](#) Remarquable analyse d'O. LONGO, « Scrivere in Tucidide : comunicazione e ideologia », *Mélanges A. Ardizzone*, Rome, 1978, 519-544.
- [111](#) THUCYDIDE, VII, 8, 2-3.
- [112](#) *Ibid.*, VII, 8, 1.
- [113](#) *Ibid.*, VII, 8, 2.
- [114](#) *Ibid.*, VII, 10.
- [115](#) *Ibid.*, VII, 8, 2.
- [116](#) Cf. J. LATACZ, *Zum Wortfeld « Freude » in der Sprache Homers*. Heidelberg, 1966, 174-219.
- [117](#) THUCYDIDE, II, 65, 8 (*hēdonē*).
- [118](#) J. DE ROMILLY, « La condamnation du plaisir dans l'œuvre de Thucydide », *Wiener Studien*. 79, 1966, 142-148.
- [119](#) THUCYDIDE, VII, 14, 4.
- [120](#) *Ibid.*, II, 87,4.
- [121](#) P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, 1968. 229-230 ; 304-310. Sur l'art de la mémoire et l'occasion, cf. M. DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*. I. *Arts de faire*, Paris, 1980, 156-167.
- [122](#) THUCYDIDE. II, 41, 3-4. Il faut renvoyer maintenant pour tous les problèmes évoqués par l'oraison funèbre et la belle mort à N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris, 1981.
- [123](#) *Ibid.*, II, 41, 2.
- [124](#) *Ibid.*, II, 41, 4.
- [125](#) *Ibid.*, II, 43, 2.
- [126](#) *Ibid.*, II, 43, 3 : *ágrapnos mneme*.
- [127](#) *Ibid.*, II, 43, 2 : « Leur gloire subsiste à jamais dans les mémoires, à chaque occasion qu'offrent, indéfiniment, la parole et l'action. »
- [128](#) *Ibid.*, VII, 69, 2.
- [129](#) Cf. *infra*, pp. 166-167.
- [130](#) Cf. *supra*, pp. 19-25.
- [131](#) P. HUART, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Paris, 1968, 167, n. 1 : au lieu d'*historia* et d'*historēin*.
- [132](#) THUCYDIDE, VIII, 67, 1. Cf. G. BUSOLT-H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*<sup>3</sup>, Munich, 1920, I, 70-78 ; II, 460-462.
- [133](#) L. GERNET, *Introduction à PLATON, Les Lois (I-II)*, Paris, 1951, CLXXXV-VI : la *suggraphē*, engagement par écrit, dans *Les Lois*, prévoit *prâxin pâsan*.

[134](#) THÉOPHRASTE, F. 91 Wimmer.

## IV

### *Sourires de la première interprétation*

À qui s'en va chasser sans craindre la vindicte d'un gibier timide, il est bon de rappeler qu'au printemps, avant que le parfum des fleurs ne trouble l'odorat des chiens, les voies du lièvre sont éclatantes mais entrelacées<sup>1</sup>. Non par l'effet de la ruse qui amène le lièvre quand il craint d'être pourchassé à faire retraite par les mêmes endroits en entremêlant les bonds et en mettant « les voies dans ses voies »<sup>2</sup>, mais parce qu'à cette saison-là, surtout, les lièvres s'accouplent et que, « vagabondant de concert, ... ils font de pareilles voies »<sup>3</sup>. Quelle que soit sa perplexité à choisir entre la ruse et le plaisir vagabond, le chasseur de « mythe » ne sera pas étonné qu'au pays des commencements, en cette saison de l'Histoire, les voies « pures », comme dit *L'Art de la chasse*, se mêlent à d'autres, confuses et tracées si discrètement que l'assentiment, selon le terme technique des chasseurs, en semble effacé. Il en sera d'autant moins surpris que son gibier fait volontiers son gîte en des lieux d'illusion.

À la voie droite et longue qui court depuis les « gens du mythe » jusqu'aux anathèmes du rationalisme historien se mêle un tracé sinueux et plus serré dans le temps où la voix de la première philosophie alterne avec le discours de l'interprétation, quand celui-ci recoupe un des commencements de l'écriture de l'histoire et des histoires. Tracé moins visible qui serpente entre Xénophane, le philosophe d'Élée, et le logographe de Milet, Hécatee. Car le mot « mythe » y est absent, dans sa forme explicite, mais repérable sous divers synonymes ouvrant et balisant le champ de la tradition. Une tradition questionnée, agressée parfois, mais investie également par ceux qui l'écrivent tout en l'interrogeant et qui la transforment toujours ; cette fois, selon les modalités de l'interprétation et en fonction des nouvelles pratiques d'écriture.

De s'être dit hautement scandalisé n'a jamais valu à Thucydide une place, même modeste, dans le panthéon des précurseurs établis par le XIX<sup>e</sup> siècle. Il est vrai que ses violences verbales, nœud de serpents de la raison, ne le désignent pas d'emblée comme un de ces « hommes pieux et réfléchis » qui ont éprouvé douloureusement le divorce entre la moralité indispensable à la

Religion et les récits impudiques charriés par la tradition. Avec un bon siècle d'avance, la philosophie avait affirmé une pensée intransigeante, la même depuis la colère de l'Éléate jusqu'aux rigueurs austères de *La République*. Et c'est auprès des philosophes vigilants que les mythologues modernes sont allés prendre leurs consignes, engageant avec confiance le savoir nouveau de la science des mythes dans les pas retrouvés des Anciens. Premier de ces hommes « délicats et raffinés », Xénophane, philosophe et poète, venu d'Asie Mineure en Grande Grèce, présente toutes les garanties de la piété réfléchie. Et sans avoir attendu, peut-on croire, le temps de sa maturité que notre myopie chronologique situe aux environs de 530 avant notre ère. Avec Xénophane, on commence, et c'est neuf, à critiquer les histoires de la tribu. Hardiment, et sur un ton qui devait retenir toute l'attention de Fr.-Max Müller et de ses contemporains. « Aux puissances divines, Homère et Hésiode ont attribué tout ce qui, chez les hommes, est injurieux et blâmé : voler, commettre l'adultère et se tromper les uns les autres<sup>4</sup>. » L'affaire est plus sérieuse qu'une rivalité banale entre un poète du VI<sup>e</sup> siècle et des prédécesseurs trop prestigieux. Homère et Hésiode sont là en avant-garde d'une nuée de récits non moins scandaleux et tous également condamnables. Et Xénophane prend nettement position, quand il fait l'éloge de la bonne mémoire : « De tous les hommes, mérite la louange celui qui, après avoir bu, fait preuve d'un caractère noble, utilisant sa mémoire et sa force à des fins morales. C'est celui-là qui ne chante ni les combats des Titans ni les luttes des Géants et des Centaures, forgeries des anciens (*plásmata tōn protérōn*), ni la violence des révolutions (*stáseis*), car il n'y a là rien de profitable. Il faut toujours avoir une bonne intention pour les dieux<sup>5</sup>. » Le ton n'est plus à l'invective. La mélodie qui donne sa parure à ces paroles graves s'élève dans une salle de banquet, décrite dans la première partie de l'élégie chantée par Xénophane. Est-ce le banquet réservé à un thiasse philosophique<sup>6</sup> ? Le sol est pur, pures sont les mains et les coupes ; au milieu, l'autel est couronné de fleurs : aucune tache de sang, nulle odeur de graisse, et du cœur de la salle monte le parfum de l'encens<sup>7</sup>. Comme en une autre agora, exhaussée sur la première, pour instruire le cérémonial d'un nouveau savoir, sans qu'apparaisse aucun renoncement au monde, ni à la cité, ni à ses œuvres. Car il s'agit bien, pour Xénophane, du bon gouvernement, de l'*eunomîē* interne à l'espace politique. « Notre sagesse, notre *sophîē* vaut mieux que la force des chevaux et des hommes<sup>8</sup>. » C'est elle qui enrichit les trésors de la cité, et non pas la course victorieuse d'un athlète parti vers les sources de Pisa, « petit bonheur » guetté par une

communauté qui n'en est pas mieux gouvernée pour autant<sup>2</sup>. C'est le philosophe qui devrait être nourri au Prytanée, et non le vainqueur à la lutte ou au pancrace, figure dérisoire des aèdes<sup>10</sup>, des chantres au triomphe insolent sur la terre helladique depuis Olympie jusqu'à la plus insignifiante des cités. La « sophie », la sagesse des anciens avec sa mémoire de violences et de guerres impies, voilà l'adversaire, l'ennemi de l'intérieur, ce qui menace l'*eunomiē* de la cité et l'ordre du monde, le cosmos dont le philosophe est désormais le seul cartographe.

Titans, Géants, Centaures : Royaux de terre et de feu, Guerriers toujours adolescents, Hybrides affamés de chair crue, autant de figures emblématiques de la démesure, de l'*hubris*, chantée dans une tradition à la fois épique et figurative qui exalte sans trêve la violence et la révolte<sup>11</sup>. Xénophane ne fait aucune différence entre les « chants révolutionnaires »<sup>12</sup> et la geste des Titans ou des Centaures. La tradition est une ; elle unifie les révoltes du présent et les théomachies du passé. Les anonymes dispersés entre les frises des sanctuaires et les chants oubliés sont convoqués, interpellés, rassemblés sous les noms d'Homère et d'Hésiode, coryphées des histoires de la tribu. Mais Xénophane n'entend pas leur rendre hommage d'avoir apporté aux Grecs un panthéon ou une théogonie, comme le fera Hérodote, car n'ont-ils pas dessiné les figures de dieux voleurs, menteurs, et adultères ? Des deux complices, le vrai coupable est le poète de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, pour la raison même alléguée par Xénophane : « Leur savoir, depuis le début, les Grecs le tiennent d'Homère<sup>13</sup>. » Non pas tant l'Homère auteur, nanti de droits imprescriptibles sur ses « œuvres », mais le nom propre désignant un mode d'existence, de circulation et de fonctionnement de certains récits à l'intérieur de la société grecque<sup>14</sup>. Sans doute, pour une part, est-ce l'Homère récité officiellement, « mot à mot », aux Panathénées d'abord, à Syracuse ensuite où le rhapsode Cynéthée l'introduit aux environs de 504<sup>15</sup>. Mais à ce récit figé par décision de la cité qui le place tout écrit au centre de sa *paideía*, de son système d'éducation, et le propose ainsi aux pédagogues chargés en privé de l'apprentissage du lire et de l'écrire, s'ajoute l'empire exercé par un nom sur la foule sans nombre des histoires plus ou moins anonymes que tout le monde connaît, et pour les avoir entendues depuis toujours et pour les voir vivantes devant les yeux, à travers les peintures des vases et les formes sculptées, de métopes en frontons. Les bandes de Centaures et la troupe des Géants rejoignent les puissances de l'Olympe, et

les Titans se lèvent dans l'ombre des anciens dieux trahis. N'est-ce pas déjà impiété de croire que l'un des Olympiens gouverne les autres en despote<sup>16</sup> ? Et que dire de ces dieux ainsi façonnés sinon qu'ils ont la forme chevaline que leur aurait donnée des chevaux habiles à peindre ou à tailler le marbre<sup>17</sup> ?

Quelle que soit la vraie nature de sa « sophie », inscrite dans l'espace de la cité, Xénophane d'Élée dénonce avec brutalité le caractère scandaleux de la mémoire ancienne. La tradition qui a cours dans la cité, qu'elle vienne d'Homère ou d'ailleurs, menace comme la gangrène le corps politique entier. Sans intervention immédiate, il n'y a pas de bon gouvernement, pas d'*eunomiē* possible. La cité doit être amputée de ses vieilles histoires. Et la figure d'exclusion, tracée par le discours de Xénophane entre les anathèmes de fer et l'éloge de la bonne mémoire, suit assez fidèlement les contours du « mythe », tel qu'il surgit à la même époque au détour d'un chant anacréontique<sup>18</sup>. Une même subversion est à l'œuvre dans les guerres civiles qui déchirent la cité et dans les tromperies des dieux, dans les combats des Titans, dans la démesure des Centaures. La violence révolutionnaire se nourrit des « forgeries des anciens ». Et, réciproquement, les fictions du passé alimentent aujourd'hui les paroles de sédition à quoi se reconnaissent les « gens du mythe », comme on disait à Samos, qu'ils s'appellent Homère et Hésiode ou se dérobent dans l'anonymat d'une Bataille de Géants.

La piété réfléchie de Xénophane inaugure la plus extrême sévérité, et dans le refus radical que la première philosophie oppose à la culture traditionnelle, diffusée par les « gens du mythe », se condense, d'une certaine manière, toute l'histoire du premier cheminement entre le mot-geste parti de Samos et l'enfermement furieux décidé sur le seuil de la *Guerre du Péloponnèse*. À coup sûr, Xénophane aurait aimé partager le spectacle réservé à Pythagore dans une *Catabase* de l'époque hellénistique : « L'âme d'Hésiode attachée à une colonne d'airain en hurlant, et celle d'Homère suspendue à un arbre et entourée de serpents<sup>19</sup>. » Juste châtement que leur valent dans l'Hadès des propos blasphématoires sur les dieux. Mais en décidant d'effacer de la mémoire des citoyens tant d'histoires anciennes et familières, Xénophane choisit, en fait, une position révolutionnaire. Et la riposte est venue aussitôt du milieu social le plus menacé, sinon le plus réactionnaire : la confrérie des rhapsodes homériques. Riposte d'autant plus vive que le philosophe d'Élée leur fait encore concurrence en récitant, en rhapsodiant ses propres œuvres : ses *Invectives*, ses *Élégies*, mais aussi ses

poèmes sur la fondation de Colophon et sur la colonisation de Vélie, assurément destinés à un auditoire éléate.

Fictions, ces grands récits fondateurs ? Indécents, immorales, les aventures des dieux dans les poèmes déclamés officiellement par les rhapsodes-acteurs magnifiquement parés au milieu d'un grand concours de peuple ? De la cité de Rhégion en Grande Grèce, les récitants d'Homère répondent aux accusations de Xénophane. Théagène, leur porte-parole aux environs de 510, est un des premiers apologistes de l'*Iliade*. Son système de défense est fondé sur ce que Porphyre appelle l'allégorie, mais que Platon désigne par « sous-entendu » (*hupónoia*). Quand Homère met en scène des dieux affrontés – en face du seigneur Poséidon, Apollon et ses flèches empennées ; contre Héra, Artémis la Bruyante –, il ne veut pas dire que les puissances de l'Olympe se font la guerre, livrent bataille, partagées en deux camps haineux. Sa « théomachie » appelle un autre sens ; elle doit être comprise comme une manière d'exprimer l'opposition entre des éléments fondamentaux reconnus par la philosophie de la nature : entre le sec et l'humide, entre le chaud et le froid. Ne peuvent être choqués que les auditeurs d'Homère assez bornés pour vouloir entendre le récit « à la lettre », dans son sens premier, et si peu informés des progrès de la nouvelle physique qu'ils confondent encore l'air avec Héra ou la lune avec Artémis<sup>20</sup>. En contre-attaquant sur le terrain même de son adversaire, Théagène ne fait pas seulement preuve d'habileté, il montre comment et où se noue le débat engagé par la philosophie sur le scandale de la tradition : autour des « fictions » les plus officielles, et les mieux établies dans l'espace culturel et politique de la cité. Car l'apologie d'Homère, improvisée par des rhapsodes poussés à défendre leur gagne-pain, se fait sur le terrain de la lecture plus que de l'audition. Les arguments de Théagène présupposent un texte fixé par l'écriture, l'Homère officiel des cités qui, à l'exemple d'Athènes, confient à des chantres virtuoses le soin de réciter une épopée exactement conforme au modèle choisi par les autorités. Et parmi ceux qu'Héraclite appelle avec dédain des « chantres de bourgade »<sup>21</sup>, Théagène représente l'élément lettré, le récitant qui se double d'un interprète. N'est-il pas, dans la tradition grecque, le premier des « grammairiens » par l'attention qu'il prête à l'usage correct d'un vocable<sup>22</sup> autant qu'à ces données de type biographique<sup>23</sup> sur la famille, sur l'époque et sur les activités du poète que mettent en récit les premières *Vies d'Homère*, composées, avant même la fin du VI<sup>e</sup> siècle, par la piété des Homérides entre Chios, Samos et Smyrne<sup>24</sup> ? Plus qu'à des auditeurs dont très peu devaient être troublés à l'écoute des combats que se

livraient les dieux, Théagène s'adresse à des lecteurs, à d'autres lettrés qui, sans la matérialité d'un texte écrit, seraient bien en peine de distinguer le sens second d'un sens premier, dans une séquence si brève, à l'intérieur d'une œuvre dont la récitation continue pouvait emplir trois jours entiers.

Dans ce débat, deux faits sont notables sur l'horizon que nous avons choisi. D'abord qu'il se noue autour d'Homère, alors que la critique de Xénophane vise la mémoire ancienne, toutes les histoires de la tribu. Signe parmi d'autres qu'Homère, au VI<sup>e</sup> siècle, se tient encore à mi-chemin entre l'auralité commune et l'alphabétisation restreinte à une élite qui découvre les délices du sens caché. Ensuite, et c'est le plus important, le scandale qui mobilise la première philosophie enclenche, sans prononcer le mot « mythe », le procès qui va jouer un rôle déterminant dans l'élaboration de la « mythologie » : la décision d'interpréter. Cette fois, à l'échelle de la tradition, au sens le plus large : toutes les vieilles histoires, et d'autres plus récentes. C'est le terrain où l'écriture à travers les techniques d'interprétation ouvre des chemins inconnus, invente de nouveaux parcours, construit des registres inédits.

De l'interprétation, il n'y a certes pas de commencement absolu. Mais il serait peu utile de la définir, en esprit de fidélité à Aristote, par la décision de « dire quelque chose *de* quelque chose »<sup>25</sup>. De même, en abaisser le seuil jusqu'à la violation d'un « principe de pertinence », universel et immanent à tout énoncé produit dans une « conversation », comme certains le proposent<sup>26</sup>, ce serait faire croire que tout est également interprétable, ce qui est peut-être vrai, mais risque d'effacer la ligne de partage entre les sociétés de la mémoire aurale et les civilisations de l'écrit. Plus opératoire semble la distinction posée par certains anthropologues entre exégèse et interprétation<sup>27</sup>. Aucune culture vivante, la nôtre y compris, ne s'abstient de commenter, de gloser, d'ajouter à ce qu'elle dit, à la série continue de ses actions et de ses gestes. L'exégèse est le commentaire incessant, et aussi bien immédiat, qu'une culture se donne de son symbolisme, de ses pratiques, de tout ce qui la constitue en tant que culture vivante. Parole parasitaire, saisissant tout ce qu'elle peut évoquer, l'exégèse prolifère du dedans ; c'est une parole qui nourrit et fait croître la tradition à laquelle elle s'attache et dont elle tire non moins sa propre substance. Il n'y a pas de tradition vivante sans le bruissement des exégèses qu'elle se donne et qui l'habitent, qui font corps inséparablement avec elle. Tandis que l'interprétation surgit, lorsqu'il y a distance et perspective du dehors sur la tradition mémoriale. Une distance qui ne s'impose pas à travers n'importe quel énoncé, au cours

d'une conversation, où l'« incohérence » inviterait à chercher l'allusion et déclencherait l'activité interprétative. Pour que l'interprétation s'institue, il faut que l'on se mette à discuter, que l'on commence à critiquer la tradition. Mise à part la censure implicite et inconsciente du groupe qui refuse de dire et de redire<sup>28</sup>, la distance critique n'a pas de place dans l'ordre mémorial, au sein de la tradition de la bouche et de l'oreille. « On ne discute pas les mythes du groupe, écrit Lévi-Strauss, on les transforme en croyant les répéter<sup>29</sup>. » C'est précisément ce qui change pour les contemporains de Xénophane. Apparaît une distance qui est soit une volonté de rejet, soit un sentiment de rupture, mais toujours à partir de ce qui rend possible la critique des histoires de la tribu : c'est-à-dire l'écriture, comme un ailleurs, comme un lieu autre d'où se parle et d'où s'écrit le discours sur la tradition. De ce point de vue, les condamnations lancées par Xénophane relèvent de l'interprétation autant que l'apologie d'Homère venue de la lointaine cité de Rhégion.

Une fois définie la distinction entre exégèse et interprétation, une autre devient nécessaire afin de reconnaître les cheminements de l'herméneutique. Au moins dans ses options majeures qui se situent entre une distance radicale et une autre, minimale. Dans l'espace où se déploie l'activité herméneutique, la philosophie première choisit la position extrême : elle assigne à la tradition le statut de « fiction », et contraint l'interprète-rhapsode à faire le détour par le sens *autre*, « allégorique », s'il veut sauver le discours d'Homère. Procès dédoublé en l'occurrence, et que la philosophie empruntera seule dès qu'elle aura découvert qu'un des avantages du sens indirect est d'ouvrir la voie la plus courte vers le sens premier, vers le sens littéral. Car ne s'agit-il pas de revenir vers son propre discours en bénéficiant de l'insu de l'autre, pris au piège de sa vérité méconnue ? À l'opposé du discours philosophique, entraîné à l'altérité agressive par l'assurance de son propre savoir, il est des formes d'interprétation si discrètes qu'elles passeraient inaperçues. Une herméneutique de l'extrême proximité dont le seul écart réside dans l'écriture et tient à son efficacité spontanée<sup>30</sup>. C'est une interprétation qui serait à la limite de l'exégèse si elle n'apportait, dans ce contexte culturel, la potentialité de « parler sur » à travers la pratique scripturale. Herméneutique feutrée qui commence avec l'usage, mais aussi avec la décision, à peu près contemporaine des violences de Xénophane, de mettre par écrit, de raconter en les écrivant des éléments de la tradition. C'est ici que se marque la distance minimale de l'écrire que viennent creuser plus ou moins les procédures adoptées d'un usager à l'autre.

En aucune manière, il ne s'agit de prêter à l'écriture un statut originaire, comme si, dotée d'un anonymat transcendantal, elle sortait progressivement de l'absence, surgissait de l'oubli à quoi l'aurait vouée une répression millénaire et incessante. Au pays des Grecs, l'écriture, dans ses commencements, exerce une fonction critique incontestable. Mais en certains de ses cheminements. Nullement quand elle dessine une dédicace sur la base d'une statue plantée dans un sanctuaire ou sur les lèvres d'une coupe et de quelque vase à boire. Encore moins sous le stylet d'un commerçant occupé à enregistrer la cargaison d'un navire, ou sur ces plaques de plomb portant des reconnaissances de dettes, déjà autour de 500 avant notre ère. Ce sont de petits groupes, des milieux intellectuels – philosophes, médecins, logographes, praticiens de la prose – qui mettent en œuvre les vertus critiques de l'écrire. Et c'est dans les pratiques tracées par les « fabricants de récits » que se donne le mieux à voir l'efficacité d'une activité scripturale où l'interprétation se mêle à la narration jusqu'à se fondre en elle. Les « fabricants de récits » (*logopoiôi*) écrivent des *lógoi*, et Thucydide les appellera logographes<sup>31</sup>, tandis qu'Hérodote range parmi eux, côte à côte, Ésope le « fabuliste » et Hécatee de Milet<sup>32</sup>, le voyageur et l'arpenteur de la terre habitée en qui quelques-uns des modernes, de complicité avec d'autres Anciens, aiment à reconnaître un historien, authentique ou premier. Il y a là un terrain privilégié pour interroger, à travers des procédures scripturales, certains partages entre pensée historique, art de raconter de vieilles histoires, et modalités de l'herméneutique.

Autant de questions ouvertes par le préambule des « Histoires » d'Hécatee : « Hécatee de Milet parle ainsi (*mutheítai*). Ces récits, je les écris (*gráphō*) comme ils me semblent être vrais. Car les récits (*lógoi*) des Grecs, tels qu'ils se montrent à mes yeux, sont multiples et risibles<sup>33</sup>. » Ce conteur écrivain n'est pas un inconnu sur la place de Milet, à l'extrême fin du VI<sup>e</sup> siècle. En 499, les cités grecques d'Ionie se révoltent contre les Achéménides, contre l'empire des Mèdes. Avant d'engager Milet dans une rébellion qui allait s'achever avec la destruction de la cité en 494, Aristagoras, « gouverneur »<sup>34</sup> intérimaire, tint conseil, dit-on, avec ses partisans. « Tous poussèrent à la révolte, sauf Hécatee le *fabricant de récits* (*logopoiós*)<sup>35</sup>. » Hécatee est seul à déconseiller l'entreprise. Il énumère d'abord (*katalégein*) l'ensemble des peuples sur lesquels règne Darius et les forces dont dispose le Grand Roi. Puis, comme son « catalogue » ne réussit pas à détourner les partisans d'Aristagoras de leur projet suicidaire, le

« fabricant de récits » change de tactique, il passe dans le camp des insurgés afin de leur donner un autre conseil, de prudence : s'assurer la maîtrise de la mer. Les armées de Milet sont dérisoires, et si les Milésiens mettent la main sur les trésors consacrés par Crésus de Lydie dans le sanctuaire des Branchides, ils pourront jouir d'une puissance maritime sans rivale. Étrange conseiller que ce conteur d'histoires, assez influent pour avoir voix au chapitre, mais sans être aucunement un « historien officiel », personnage dont la cité grecque n'éprouvera, jamais, semble-t-il, le besoin. Son avis ne prévalut point, observe Hérodote. Rien n'est plus banal pour un conseiller sage que de ne pas être écouté. Ce qui l'est moins assurément est d'argumenter conformément au savoir qui le singularise en tant que « fabricant de récits », auteur de *Généalogies* en même temps que d'une *Périégèse*.

Les Ioniens désirent se révolter ? Parfait, à condition qu'ils se procurent de l'argent frais. Il leur faut des bateaux, une flotte, s'assurer la maîtrise de la mer s'ils ne veulent pas succomber devant la coalition des peuples innombrables que compte l'empire terrestre de Darius. La solution d'Hécatee, réaliste, est de constituer un trésor de guerre. C'est pourquoi il faut « séculariser » les richesses du grand temple d'Apollon, utiliser à des fins politiques les offrandes sacrées déposées dans le sanctuaire des Branchides. Mais détourner l'argent des dieux pour accroître la puissance des hommes, c'est rompre, sans éclat, sans bruit, avec les valeurs les plus traditionnelles<sup>36</sup>. Et c'est la même rupture qui rend si insolite le premier argument d'Hécatee : un catalogue, une longue liste de peuples. Récitée non par un généalogiste érudit, mais par un géographe qui introduit soudainement la cartographie dans une délibération politique. Et Aristagoras, l'homme fort de Milet, fait aussitôt son profit de la leçon : quand il arrive à Sparte afin de gagner l'alliance de Cléomène et des Spartiates, il porte sous le bras « une tablette de bronze où étaient gravés les contours de toute la terre (*gēs... periodos*), toute la mer et tous les fleuves »<sup>37</sup>. Un espace à lire, mais que seul sait raconter un voyageur expérimenté, habile à dessiner une carte du monde autant qu'à écrire une *Périégèse*.

Au cours de ce bref intermède politique, apparaît un homme nouveau qui maîtrise l'espace graphique et, par là même, tient des propos inédits, surprenants, à mi-chemin du savoir commun, traditionnel, et d'une nouvelle forme de pensée plus révolutionnaire sans doute que la rébellion des Ioniens, demeurés sourds à l'argumentation du « faiseur d'histoires ». L'alliance du récit et de l'écriture se noue dans le préambule d'une

logographie qui englobe une *Périégèse* et des *Généalogies*. Deux parcours en apparence divergents, puisque l'un semble relever de l'enquête géographique et de la curiosité du navigateur longeant les côtes, découvrant des cités lointaines, explorant les confins de la terre habitée<sup>38</sup>, tandis que l'autre se présente comme une suite de récits traditionnels depuis Deucalion, le premier homme après le déluge, jusqu'aux descendants d'Héraclès, à travers ce que nous appelons des légendes héroïques<sup>39</sup>. C'est pourtant le même projet scriptural et narratif : raconter en écrivant, écrire en racontant. Deux démarches qui sont explicitées dans le discours introductif où se conjoignent les verbes dire (*mutheîsthai*) et écrire (*gráphein*). Discours qui trace l'esquisse d'un auteur, nommé Hécátée de Milet, passant de la troisième personne à la première dans le temps d'un énoncé en forme de « signature », apposée selon l'usage au début de l'œuvre et du livre. « Hécátée de Milet parle ainsi (*mutheîtai*). Ces récits je les écris (*gráphō*) comme ils me semblent être vrais<sup>40</sup>. » C'est un sceau, une marque de propriété<sup>41</sup>. Hécátée de Milet est le fabricant, le « poète » autorisé de ces récits, comme, à la même époque, un potier façonne une coupe et un poète construit un poème<sup>42</sup>. Le « je » habite le nom propre. Et parmi les récits annoncés, le savoir périégétique peut se déployer aussi largement que l'histoire généalogique. Ce sont des discours homologues tenus par un même cartographe. Avec peut-être une légère différence qui permet d'expliquer pourquoi la *Périégèse* crée l'illusion d'un registre de parole autre que les récits des *Généalogies*. Pour « cataloguer » – au sens grec, de réciter une liste de manière exhaustive<sup>43</sup> – les villes et les peuples de la terre habitée, Hécátée tient les yeux fixés sur une de ces cartes, inventées par son compatriote, le philosophe Anaximandre<sup>44</sup>. Enfermé dans le cours circulaire du fleuve Océan, le monde avec ses continents, ses fleuves, ses cités se déploie dans un espace orienté par des rapports de correspondance et de symétrie : espace graphique dont l'image visuelle informe la mémoire d'Hécátée et permet au géographe de parcourir le monde aussi bien en écrivant la série des noms qu'en décrivant les coutumes ou les singularités des groupes humains. Tandis que, dans le récit de type généalogique, la cartographie se fait plus subtile, elle se loge dans l'écriture du récit en même temps que, sur l'horizon chronologique, elle prend la forme d'un tableau où des noms propres s'organisent selon un axe vertical.

En quoi le généalogiste est-il aussi un cartographe ? La réponse est donnée dans le préambule d'Hécátée, dans son projet d'*écrire* les récits des

Grecs. « Tels qu'ils se montrent à mes yeux, ils sont multiples (*polloî*) et risibles (*geloîoi*)<sup>45</sup>. » Les récits qui circulent en Grèce, des *lógoi*, Hécátée en découvre la pluralité<sup>46</sup>. Non pas sous la forme d'un pluriel immanent à une tradition qui se raconte et ne cesse de produire des variantes ou d'inventer des versions toujours nouvelles. Mais comme une multiplicité de dits soudainement rendus visibles par leur juxtaposition dans l'espace graphique qui entreprend de les raconter et, du même coup, de les confronter. Et le rire qui gagne Hécátée, plus amusé que scandalisé, est la marque du travail d'interprétation auquel se livre à Milet un « fabricant de récits », dès qu'il se met à narrer par écrit les histoires de sa tribu. Au début du III<sup>e</sup> siècle de notre ère, Élien le Naturaliste reconnaîtra en Hécátée un « prosateur de mythes à l'ancienne », *múthōn archaiōn sunthētēs*<sup>47</sup>, un arrangeur des récits d'autrefois. Mis à part l'anachronisme du mot « mythe », Hécátée est bien un prosateur qui dispose, côte à côte, des histoires mises ainsi pour la première fois en présence l'une de l'autre et qui, semble-t-il, ne peuvent se regarder sans rire. Ainsi le voyage d'Héraclès s'en allant chez Géryon pour lui ravir un troupeau de bœufs, gardé par un chien à deux têtes, non moins redoutable que son maître à triple corps. Hécátée recense les différentes versions : l'une localise l'expédition dans le pays des Ibères, l'autre dans une île qui se trouverait au-delà des Colonnes d'Hercule<sup>48</sup>. D'évidence, ce sont des récits dont la contradiction est lisible dès qu'ils sont juxtaposés sur la même tablette, enclos dans le même espace graphique. Mais l'interprétation ne s'épuise pas dans un sourire. Certes, les récits des Grecs sont ridicules, car s'il est déjà invraisemblable d'imaginer Héraclès ramenant un troupeau depuis l'antique Espagne jusqu'à Mycènes, combien l'est-il davantage de localiser le rapt dans l'Île Rouge, l'Érythée mystérieuse aux rives de l'Océan<sup>49</sup>. Nonobstant, Hécátée en reste le conteur (*mutheítai*), il ne repousse pas de semblables récits dans un lointain fabuleux. Héraclès a bien accompli l'exploit que lui prête la tradition, mais il est plus plausible de penser qu'il a eu lieu dans la terre d'Ambracie, où Géryon règne sur le peuple des Amphiloques. Car ce n'était point une tâche négligeable de ramener tant de bétail depuis les terres barbares du sud de l'Épire<sup>50</sup>. La « vraisemblance » écrit une nouvelle version qui vient s'ajouter à la tradition, sans exercer de censure, sans prétendre effacer le récit d'Hésiode sur Héraclès dans le parc brumeux au-delà de l'Océan circulaire.

Écriture interstitielle, discrète comme le sourire de celui qui n'est pas encore un logographe, mais un simple « fabricant de récits », écrivant les

histoires « comme elles lui semblent être vraies (*hōs moi dokeî alēthēa eînai*) ». L'interprétation commence avec l'espace graphique qui met la multiplicité sous les yeux ; elle se prolonge avec la narration du vraisemblable. Le « je » se réfère à l'opinion, il renvoie à la *dóxa* du Milésien. Dans la pluralité des récits qui se découvrent à l'intérieur de la tradition, il faut assurément faire un choix, exercer son jugement, décider ce qui semble être vrai. C'est le regard critique porté sur les histoires de la tribu grecque : le narrateur Hécatee pratique un savoir conjectural du même ordre que l'opinion avancée dans la délibération politique. Et c'est encore un des travaux d'Héraclès qui lui donne l'occasion d'écrire un « récit de convenance », un *lógos eikōs*, comme dit Pausanias dans son *Tour de Grèce*<sup>51</sup>. On peut voir, au cap Ténare, une statue de Poséidon dressée devant un sanctuaire en forme de caverne : c'est par là que, d'après certains des Grecs – raconte Pausanias –, Héraclès aurait ramené le chien d'Hadès. Toutefois, il n'y a pas dans l'ancre de chemin qui conduise jusque sous la terre, et il n'est pas aisé de se convaincre que les dieux habitent une demeure souterraine où se rassemblent les âmes des morts. « Mais Hécatee de Milet a trouvé un récit convenant, en disant qu'un serpent redoutable hantait le cap Ténare, qu'on l'appelait le chien d'Hadès parce que sa morsure et son venin provoquaient une mort foudroyante. Et c'est ce serpent, disait-il, qu'Héraclès avait ramené chez Eurysthée. » Voici quelques années, la découverte d'un papyrus du Caire a rétabli le discours indirect à la première personne : « Je crois (*dokéō*) que le serpent n'était ni tellement grand ni monstrueux, mais plus venimeux que les autres. Et c'est pourquoi le rapporter pouvait sembler à Eurysthée un exploit impossible<sup>52</sup>. » Hécatee n'entend pas produire un nouveau mémorable qui aurait pu s'édifier, par exemple, autour de l'affrontement des cités ioniennes et de la puissance des Mèdes ou encore prendre sa source dans une « archéologie » de Milet. Il écrit un discours de vraisemblance à l'intérieur d'une tradition mémoriale. Et l'opinion, la *dóxa*, il faut le rappeler, n'est ni pour Hécatee ni davantage pour Xénophane la parole de l'illusion ou les mots de l'apparence<sup>53</sup>. De même que, sur l'agora, selon la formule ouvrant le décret, « il a paru convenable au peuple » (*édoxe tōt dēmōi*), Hécatee, quant à lui, estime que la version du serpent venimeux convient mieux à l'oreille et à l'œil de ses contemporains que celle d'un chien aux cinquante têtes dont la voix d'airain effraie les ombres dans les profondeurs de la terre. Écrire des histoires ainsi qu'elles semblent être vraies, c'est faire un récit crédible pour les auditeurs de Milet, aussi curieux

des aventures d'Héraclès que des villes invisibles, ramenées au port par les premiers cartographes de la mer.

Si l'écriture, en rendant visible la pluralité des histoires, incite le nouveau « fabricant de récits » au travail de l'interprétation, elle exerce non moins sa fonction critique sur un autre point où va s'engager, de manière décisive, la discussion des histoires le mieux partagées : c'est à travers la généalogie comme modèle de pensée et comme mode de narration. En écrivant des *Généalogies* où les Argonautes voyagent avec Parthénopée et les filles de Danaos, Hécatee adopte un des genres le plus universel dans les cultures où la tradition participe de la bouche et de l'oreille. Généalogies des héros et des dieux, des princes et des puissants, des familles et des peuples : litanies de noms propres dont certains se perdent dans l'arrière-pays de la mémoire, tandis que d'autres débouchent sur des récits vastes comme des épopées ou à l'architecture savante de théogonie. Les maisons nobles se reconnaissent entre elles à travers leurs généalogies, et chacun connaît les parents de l'autre avant même d'en avoir écouté les grands noms portés par « les récits fameux des mortels »<sup>54</sup> que chantent les aèdes. À Diomède qui l'interroge sur son identité – « qui donc es-tu ? » –, Glaucos récite un arbre généalogique de soixante-six vers, racontant les exploits merveilleux de Bellérophon son grand-père, aussi fameux que Sisyphe, fils d'Éole, l'éponyme des Éoliens<sup>55</sup>. Et un poème comme le *Catalogue des Femmes*, attribué à Hésiode, déploie un ensemble de traditions héroïques, disposé autour de généalogies locales : armorial d'une noblesse qui mobilise les noms et les alliances à des fins de prestige et de pouvoir<sup>56</sup>. Entre le VIII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle, la naissance (*geneê*), au-dedans de ces récits, change de sens et d'orientation : plus synchronique dans l'épopée d'Homère où la génération désigne le groupe des contemporains, des hommes nés et nourris ensemble, avec, dans un ordre horizontal, le « temps de vie », comme dit Hésiode, elle devient, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, où l'on insiste sur la verticalité, l'unité d'un comput où chaque nom propre, au lieu d'évoquer des solidarités mêlées à de hauts faits, découpe dans le même anonymat chronologique une tranche de temps, trente ou trente-trois ans et demi de vie humaine<sup>57</sup>.

Dans une telle histoire, Hécatee est témoin en même temps qu'acteur. Témoin d'abord de la pratique ancienne de réciter sa généalogie. Hérodote, qui se garde bien d'agir avec la même légèreté, raconte dans ses récits sur l'Égypte comment Hécatee, de passage à Thèbes, expose devant les prêtres de Zeus son arbre généalogique, « rattachant sa famille (*patriê*) à un dieu comme seizième ancêtre »<sup>58</sup>. À la suite de quoi Hécatee est introduit

courtoisement à l'intérieur d'un temple assez vaste pour contenir plus de trois cent quarante statues de bois, dont chacune représente un grand prêtre. Et les prêtres de Zeus, patiemment, entreprennent de les dénombrer pour faire voir à leur hôte de Milet que chacun de ces personnages est le fils d'un père compris dans la série. « Ils commencèrent par celle du mort le plus récent et parcoururent toute la galerie, jusqu'à ce qu'ils eurent fait la démonstration pour toutes<sup>59</sup>... C'est... antérieurement à ces hommes, que ceux qui régnèrent en Égypte furent des dieux vivant en société avec les hommes... Et le dernier de ces rois aurait été Horus, fils d'Osiris<sup>60</sup>. » Pour Hérodote, la confusion d'Hécatee n'est pas douteuse ; les Égyptiens, entre tous les hommes, sont ceux qui exercent le plus leur mémoire, les seuls à tenir de tout temps le compte des années, et à le consigner par écrit<sup>61</sup>. Pour Hécatee, au sortir de sa promenade généalogique, le long de quelque trois cent quarante générations humaines, il est évident que sa propre généalogie est en contradiction avec celle des Égyptiens. Contradiction d'autant plus vive qu'elle est visualisée, à la fois par le spectacle de centaines de statues, alignées les unes à côté des autres, et par la révélation d'un monde où la mémoire est tout entière écrite sur des pierres, couvrant les murs et remplissant les livres. Hécatee s'est-il mis à sourire devant sa famille de seize ancêtres ? A-t-il entrevu, à travers l'écriture mémoriale des prêtres de Thèbes, l'élargissement de ce qu'Hérodote appellera le « temps de la génération humaine »<sup>62</sup> ? A-t-il alors découvert que le catalogue des noms pouvait s'écrire aussi loin dans le temps que dans l'espace<sup>63</sup> ? Son expérience thébaine, en tout cas, fait de lui un acteur essentiel dans le procès d'arithmétisation des généalogies dont les récits d'Hérodote portent déjà les marques et qui vont motiver les premiers essais de chronologie systématique chez les logographes du <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle<sup>64</sup>.

Figure nouvelle de la confrontation où l'expérience visuelle recoupe la pratique scripturale, la généalogie définit les limites ambiguës de la modernité d'Hécatee : entre écrire et raconter, entre « fabriquer des récits » et déployer la tradition dans l'espace d'une écriture si proche encore des histoires partagées que sa seule critique devant les versions multiples est de dire sa préférence pour l'une plutôt que pour les autres, selon les modalités d'une vraisemblance de situation. Chez Hécatee, il n'y a aucune rupture délibérée avec la tradition : ceux qui parlent d'après la mémoire anonyme sont appelés à témoigner qu'autrefois toute l'*Hellas* était pour ainsi dire demeure de Barbares<sup>65</sup> ; et l'écriture, à l'occasion, raconte l'invention de la

vigne en terre étolienne à travers la filiation étymologique du Vigneron, né du Planteur, lui-même de père Montagnard, dont les noms révèlent les motivations véritables de chacun, agencées dans une narration écrite de la même manière qu'elle pourrait être contée<sup>66</sup>. Il s'agit d'arranger les récits de naguère avec le sourire amusé de qui découvre sous ses yeux la multiplicité jusqu'alors invisible des histoires de la tribu, mais sans entendre procéder à un partage tranché entre le discours vraisemblable et le reste qui serait condamné à la fiction ou seulement dénoncé comme invraisemblable. Car Hécátée ne creuse aucune distance entre son propre *lógos* et l'ordre d'un *múthos*. Exactement comme son contemporain Xénophane, mais avec la différence que le savoir du philosophe l'autorise à excommunier la mémoire des autres, tandis que l'opinion n'incite jamais le modeste « fabricant de récits » à se couper d'une tradition que son écriture habite continûment, tout en la façonnant à sa manière.

En choisissant un discours discret à mi-chemin entre raconter une histoire et l'écrire, Hécátée n'a gagné, semble-t-il, que l'indiscrétion des autres interprètes, modernes aussi bien qu'anciens. Pour les uns, ce n'est qu'un nouvelliste, un vulgaire « mythologue », qui ne peut prétendre à la dignité d'historien ; pour d'autres, il est le précurseur d'une nouvelle rationalité, ou encore un mémorialiste exemplaire, un archiviste si scrupuleux que son écriture reproduit fidèlement les antiques et premiers mémoriaux. Cette étrange théorie est défendue, au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, par un historien grec qui fait carrière à Rome en enseignant la rhétorique : Denys d'Halicarnasse, auteur d'une *Histoire des Antiquités romaines* en vingt livres, mais aussi d'un essai sur Thucydide, où il expose ses vues sur les débuts de l'historiographie. « Des historiens anciens, il y en eut de nombreux et en diverses régions, avant la guerre du Péloponnèse. Entre autres, Euagôn de Samos, Deiochos de Proconnèse, Eudème de Paros, Démoclès de Phygélie, et Hécátée de Milet. Ainsi qu'Acousilaos d'Argos, Charon de Lampsaque et Amélésagoras de Chalcédoine. Il y en eut d'autres, un peu plus anciens que les événements de la guerre du Péloponnèse et vivant jusqu'à l'époque de Thucydide : Hellanicos de Lesbos, Damastée de Sigée, Xénomède de Céos, Xanthos le Lydien, et beaucoup d'autres. Ces historiens adoptèrent les mêmes principes dans le choix des arguments, et ils eurent à peu près tous le même talent, les uns exposant les histoires des Grecs, les autres celles des Barbares, sans nouer ces histoires les unes aux autres, mais en les séparant en peuples et en cités, et en les publiant indépendamment les unes des autres, poursuivant ainsi un seul et même

but : porter à la connaissance de tous les traditions mémoriales (*mnēmai*) qui s'étaient conservées parmi les indigènes, par peuples et par cités, que ce soient des traditions écrites (*graphai*) déposées dans des lieux sacrés ou dans des lieux profanes. Ces traditions-mémoires écrits, ils les portaient à la connaissance de tous, tels qu'ils les reçurent sans rien y ajouter ni en retrancher. Et parmi ces traditions, il y avait aussi certains récits fabuleux (*mûthoi*), objets d'une croyance très ancienne, et certains événements imprévus comme il s'en rencontre dans le théâtre et qui paraissent fort peu sensés à nos contemporains<sup>67</sup>. »

Spectacle des origines, en deux tableaux. Une écriture monumentale, dispensée avec équité entre les peuples et les cités ; une mémoire tout écrite, thésaurisée dans les sanctuaires et dans les lieux publics, affichée dans l'espace profane et exposée dans l'espace sacré : des archives locales qui mêlent à de très anciens « mythes » le récit d'événements quotidiens. Et, circulant au milieu des indigènes, deux générations d'historiens, entre Hécatée et Thucydide, qui se consacrent à la publication intégrale des monuments écrits, sans rien ajouter ni retrancher, avec la même discipline qu'une escouade d'épigraphistes procédant silencieusement à l'estampage de documents qui n'appelleraient ni commentaires ni conjectures. Denys d'Halicarnasse y insiste : ces histoires locales spontanées participent à la fois de la mémoire et de l'écriture<sup>68</sup>. Mémoires écrits : ce sont des traditions (*mnēmai*) identiques à « celles que les enfants reçoivent de leurs parents »<sup>69</sup>, mais saisies par l'écriture (*graphai*), entièrement racontées par écrit telles qu'elles sortent de la bouche des Anciens<sup>70</sup>. Il n'est pas inutile de le signaler : aucun élément d'une pareille théorie sur les débuts de l'histoire n'est vérifiable. Jusqu'à présent, au moins, la Grèce archaïque n'a livré ni chroniques locales, ni archives sacerdotales sur le modèle des fameuses annales pontificales de Rome<sup>71</sup>. Fustel de Coulanges pouvait rêver dans *La Cité antique* d'une histoire locale, d'origine religieuse et rédigée par de saints prêtres. Force est de constater, aujourd'hui, qu'il n'y a pas plus de caste sacerdotale dans le monde grec qu'on n'y trouve de chronique à la mode romaine ou d'archives à la façon des Mésopotamiens<sup>72</sup>. Une des plus anciennes « chroniques de temple », celle d'Athéna à Lindos, dans l'île de Rhodes, a été commandée par la cité, en 99 avant notre ère, à deux érudits locaux, Timachidas et Tharsagoras : sous la surveillance du secrétaire en charge, ils ont dressé le catalogue des offrandes depuis le héros fondateur, Lindos, et commémoré les interventions miraculeuses de la déesse, pour la

plus grande gloire du sanctuaire<sup>73</sup>. Et si, à Milet, la nomenclature des prêtres éponymes débute en 525/524, elle ne peut avoir été gravée sur la pierre avant 335/334<sup>74</sup>. Encore n'est-ce qu'une simple liste de noms qui ne prend la forme ni d'un récit, ni d'une chronique.

Deux traits de la théorie exposée par Denys d'Halicarnasse en découvrent le caractère atopique. C'est d'abord la présence dans les antiques « mémoires » de récits fabuleux, de « mythes » aussi insolites pour un lecteur du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère que certains retournements de situation dans le théâtre qui lui est familier. Portés par des croyances très anciennes, les « mythes », sertis dans l'écriture mémoriale, en garantissent l'authenticité<sup>75</sup> ; ils viennent témoigner que les indigènes les ont racontés à la manière des traditions que « les enfants reçoivent de leurs parents ». « Mythes du terroir », miraculeusement rapportés, à l'écart de toute recherche, de toute enquête sur les vieilles histoires<sup>76</sup> : une archéologie spontanée qui serait naturellement « graphie »<sup>77</sup>. Sans commune mesure, par conséquent, avec les premiers « mythes... locaux » (*mûthoi... epichōrioi*) que, vers le début du III<sup>e</sup> siècle avant notre ère, des cités confient à des poètes le soin de mettre par écrit (*gráphein*)<sup>78</sup>. En prêtant à la première histoire le privilège d'accéder à des « mythes indigènes », Denys d'Halicarnasse contribue fort efficacement à nourrir l'illusion, depuis longtemps naturalisée grecque, que les mythes appartiennent au langage des premiers temps<sup>79</sup>. Mais dans la vision de ces récits fabuleux, couchés par écrit exactement comme ils sont prononcés, entre en scène le phantasme majeur des origines de l'histoire : qu'il y aurait continuité parfaite entre la mémoire vivante et la première écriture historique. Une tradition orale se dessine sur la pierre, elle se métamorphose en chronique comme si, soudainement, une écriture silencieuse saisissait et figeait tout ce qui se dit et se raconte parmi les hommes. Sans rupture, sans discontinuité aucune entre l'écriture de l'histoire et la parole autochtone. C'est le haut paradigme de l'Égypte, avec ses prêtres savants disposant à la fois de la mémoire la plus exercée et de l'écriture la plus fidèle parce qu'elle est la plus ancienne : ne tiennent-ils pas registre dans leurs temples de tout ce qui est beau, bien ou remarquable par le monde, et sans interruption depuis les temps les plus reculés ? Voir tout et tout dire, comme un œil vivant qui jamais ne cille et dont l'alchimie transforme en archives écrites tout ce qu'enregistre le regard. Rêve d'une histoire totale qui unirait la voix et la présence dans l'écriture, rêve si pressant qu'une découverte fortuite le fait renaître aussitôt. Voici quelques

années, on exhume de Crète un document étrange : mi-décret, mi-contrat, où une cité, aux environs de 500 avant notre ère, décide de s'assurer les services d'un spécialiste de l'écriture. En échange de la nourriture, de l'exemption d'impôts, et de grands privilèges – dont cinquante cruches de vin nouveau, et le droit à « dix haches de viande » dans les banquets collectifs –, un certain Spensithios sera l'archiviste de la cité, « pour les affaires publiques, tant des dieux que des hommes » : écrire en lettres phéniciennes (*poinikázen*) et être une mémoire vivante (*mnamoneúwen*)<sup>80</sup>. À coup sûr, l'affaire est surprenante, et à plus d'un titre ; ne serait-ce que de débusquer un « scribe professionnel » en exercice dans une montagne crétoise. Mais on n'a pas manqué d'évoquer dans l'ombre de cet écrivain public, retrouvé, la figure de l'historien comptable des événements<sup>81</sup>, et voué à la tâche – combien ingrate, car jamais Hérodote n'obtiendra si beau contrat – d'enregistrer et de se souvenir de tout ce qui, sans lui, serait voué à l'oubli, et sans appel<sup>82</sup>. Phantasme d'une Histoire qui occulte dans son écriture même la part majeure de l'interprétation, de ses choix incessants et du travail de l'écrire.

Hécatee archiviste, historien sans reproche ? Denys d'Halicarnasse n'a pas convaincu tout le monde. Pour ceux des modernes, les plus nombreux, qui s'accordent sur l'existence d'une pensée mythique, autonome et homogène, dont le déclin s'annonce avec la montée d'une rationalité des lumières, le destin du « fabricant d'histoires » milésien oscille entre deux figures. Ou bien il ouvre la voie de la démythologisation<sup>83</sup>, en apprenant aux Grecs à reconnaître dans leurs récits, sinon un passé proche, du moins la part des hommes, plus vraisemblable que celle des dieux. Plus avant, dans la même direction, Hécatee inaugure l'enquête historique, il invente la critique rationnelle des vieilles généalogies, il apporte les lumières du premier « esprit scientifique »<sup>84</sup>. Ou bien, à l'inverse, il est coupable de complicité avec la mythologie la plus traditionnelle, il méconnaît le caractère historique de sa propre généalogie « de quinze générations postérieures à la fin de l'époque héroïque ». Dans son excursion thébaine et dans ses questions aux prêtres de Zeus, on trouve même la preuve qu'« il sort de l'histoire » – ce qui est fort fâcheux au moment où il s'agit d'y entrer : en effet, quand Hécatee cherche à savoir à quelle date commence l'histoire des Égyptiens, ne choisit-il pas comme point de repère Héraclès et les Héraclides<sup>85</sup> ?

Mais c'est sur sa postérité immédiate que le sourire d'Hécatee exerce les effets les plus justes. Ne provoque-t-il pas le rire d'un certain Hérodote d'Halicarnasse qui en est tout excusé puisqu'il n'est pas encore informé de

sa dignité de Père de l'Histoire ? Hécatee sourit en découvrant la multiplicité des histoires contées par les Grecs, mais lorsqu'il dessine la carte du monde et lorsqu'il récite la liste des peuples tributaires de Darius, il est sans doute très sérieux. Or voici que, derrière lui, s'approche un autre cartographe, qui se met à rire : « Je ris » – raconte Hérodote dans son IV<sup>e</sup> livre – « quand je vois que beaucoup déjà ont dessiné des images d'ensemble de la terre (*gēs periódous grápsantas*), sans qu'aucun en ait donné un commentaire raisonnable (*exēgēsámenon*) ; ils représentent l'Océan enveloppant de son cours la terre qui serait toute ronde comme si elle était faite au tour, et s'imaginant l'Asie égale à l'Europe<sup>86</sup>. » L'Océan circulaire d'Hécatee le met assurément en bonne place parmi les exégètes déraisonnables qui dessinent et décrivent les contours de la terre. Un cartographe ne pourrait-il en croiser un autre sans rire ? Mais il y a davantage. Dans ses récits sur l'Égypte, à l'occasion de la crue du Nil, Hérodote ironise sur le discours de ces Grecs « qui veulent se faire une réputation de haut savoir ». En particulier expliquer les inondations par le fleuve Océan lui paraît relever du « merveilleux », mais d'un merveilleux privatif : exclu du champ de l'argumentation, dérivant loin du monde des apparences. C'est une des deux occasions où Hérodote dans ses *Histoires* a recours au mot « mythe »<sup>87</sup>. Cinquante ans après la *Périégèse*, Hécatee est pour ainsi dire traité de « nouvelliste », de vulgaire *logopoiós*, comme on dit au temps de Théophraste : n'invente-t-il pas des propos et des faits en essayant de leur donner créance<sup>88</sup> ?

Hécatee souriait ; déjà Hérodote se scandalise. Discrètement, il est vrai, mais Hérodote tranche, alors que le « fabricant de récits » n'éprouve nullement la nécessité de donner à son savoir un reste. L'interprétation fait son chemin, et bientôt Thucydide se mettra radicalement hors mythe, condamnant sous le même chef d'inculpation le petit logographe de Milet et l'historien des guerres médiques. Sévérité extrême, mais qui reproduit, dans l'ordre d'un autre savoir, la mesure d'excommunication prise d'emblée par le philosophe Xénophane. Avec la seule différence que, entre 530 et 420, la tradition mémoriale s'est enrichie de nouveaux récits, et qu'aux Titanomachies sont venues s'ajouter des généalogies et des récits sur les Égyptiens ou sur les guerres entre les Grecs et les Barbares. Un philosophe en colère, un logographe qui sourit, mais tous deux sont étroitement mêlés au procès de la première interprétation ; et la colère de Xénophane devant les fictions anciennes n'est pas moins décisive pour donner à la tradition mémoriale sa configuration que les sourires d'Hécatee fabriquant des récits à

son écriture. Car c'est bien d'écriture qu'il s'agit tout au long de ce parcours herméneutique. Écriture du dehors pour le philosophe dénonçant la violence révolutionnaire des « forgeries » qui infestent la mémoire des citoyens. Mais, toujours, depuis un savoir plus ou moins engagé dans sa propre rigueur scripturale. Écriture de l'intérieur parlant dans la plénitude de la tradition que le stylet du logographe travaille délicatement, par éraflures, y inscrivant les tatouages subtils de la vraisemblance, sans jamais céder au désir de tailler ni à l'envie de mutiler. Et c'est dans cette activité logographique, entrelaçant le *mûthos* et le *lógos*, l'écrire et le raconter, qu'apparaît le plus nettement la nature graphique de ce qui s'appellera la « mythologie » à l'époque de Platon. Avant de se penser, avant de se parler, le « mythe » grec, cela s'écrit ; et la « mythologie » qui passe pour être vieille comme les chemins de la mémoire, elle est, au contraire, jeune et neuve, une silhouette à peine levée et si fragile en la fin du VI<sup>e</sup> siècle qu'elle aura besoin pour naître et se déployer du travail têtue de Platon, accoucheur insolite mais pris, cependant, sur le fait, et à deux pas de l'historien Thucydide, lui aussi en colère, pour d'autres raisons, il est vrai, que les « hommes pieux et réfléchis ».

---

[1](#) XÉNOPHON, *L'Art de la chasse*, éd. E. Delebecque, V, 5-6.

[2](#) XÉNOPHON, *L'Art de la chasse*, éd. E. Delebecque, V, 20.

[3](#) Cf. n. 1.

[4](#) XÉNOPHANE, F.11 Diels-Kranz.

[5](#) XÉNOPHANE, F.1, 19-24 Diels-Kranz. J'adopte, avec quelques modifications d'écriture, la version de J. SVENBRO, *La Parole et le marbre. Aux origines de la poétique grecque*, Lund, 1976, 103 et n. 137.

[6](#) Cf. J. DEFRADAS, « Le Banquet de Xénophane », *Revue des études grecques*, 1962, 344-365. Critiques dans M. MARCOVICH, « Xenophanes on Drinking-Parties and Olympic Games », *Illinois Classical Studies*, III, 1978, 1-16.

[7](#) XÉNOPHANE, F.1, 1-12 Diels-Kranz.

[8](#) XÉNOPHANE, F.2, 11-12 Diels-Kranz.

[9](#) XÉNOPHANE, F. 2, 20-22 Diels-Kranz.

[10](#) XÉNOPHANE, F.6, 15 Diels-Kranz.

[11](#) Même si les Géants sont vaincus, aussi bien que les Titans, par les Olympiens qui font triompher l'ordre du monde sur la démesure de leurs adversaires : F. VIAN, *La Guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, 286-287.

[12](#) Cf. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, 104, n. 138.

[13](#) XÉNOPHANE, F.10 Diels-Kranz.

[14](#) Cf. M. FOUCAULT, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1969, 73-104.

- [15](#) Cf. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, 81-82.
- [16](#) Cf. XÉNOPHANE, 21 A 32 Diels-Kranz.
- [17](#) XÉNOPHANE, F.15 Diels-Kranz.
- [18](#) Cf. *supra*, p. 92.
- [19](#) HIÉRONYME DE RHODES, F.42 Wehrli. Cf. M. DETIENNE, *Homère, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962, 26.
- [20](#) J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, 107-138, montre la relation entre Théagène et Xénophane, et fournit les références utiles.
- [21](#) HÉRACLITE, F.104 Diels-Kranz.
- [22](#) Cf. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, 110-111.
- [23](#) Cf. B. GENTILI et G. CERRI, « L'idea di biografia nel pensiero greco », *Quaderni Urbinati*, 1978, 14-15.
- [24](#) Cf. F. LASSERRE, « L'historiographie grecque à l'époque archaïque », *Quaderni di Storia*, 1976, 127-130.
- [25](#) Cf. P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, 30-31.
- [26](#) À la manière d'H. P. GRICE, « Logique et conversation » (1975), dans *Communications*, 30, 1979, 37-72, suivi par Tz. TODOROV, *Symbolisme et interprétation*, Paris, 1978, 25-27.
- [27](#) En particulier, D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974, 29-62.
- [28](#) Cf. *supra*, pp. 77-86.
- [29](#) Cf. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques*, IV, Paris, 1971, 585.
- [30](#) Une autre, plus scripturale encore, chemine dans l'Ancien Testament, pour les raisons linguistiques d'un texte consonantique dont la tradition, par les scribes, décide le vocalisme en même temps que le sens. Cf. J. KENIG, « L'activité herméneutique des scribes dans la transmission du texte de l'Ancien Testament », *Revue de l'histoire des religions*, 1962, 2, 141-174 ; « Le texte de la Bible », dans *Vérité et Poésie de la Bible* (ouvrage collectif), Paris, 1969, 275-289 ; « L'existence et l'influence d'une herméneutique sur la transmission du texte hébreu de la Bible », *Bulletin de la Société E. Renan* (= *Revue de l'histoire des religions*, 1974, 122-125), 8-11.
- [31](#) THUCYDIDE, I, 21, 1.
- [32](#) HÉRODOTE, II, 134 ; 143 ; V, 36, 125.
- [33](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 1 a Jacoby.
- [34](#) HÉRODOTE, V, 30.
- [35](#) *Ibid.*, V, 36.
- [36](#) Ce qu'a vu M. VEGETTI, « Nascita del scienziato », *Belgafor*, 28, 1973, 647.
- [37](#) HÉRODOTE, V, 49.
- [38](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 36-359 Jacoby.
- [39](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 1-35 Jacoby.
- [40](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 1 a Jacoby.
- [41](#) Cf. G. NENCI, « Il sigillo di Teognide », *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, 41, 1963, 30-37.
- [42](#) Cf. J. SVENBRO, *La Parole et le marbre*, Lund, 1976, 186-209. Mais rien n'indique que ces récits sont à vendre comme une poterie, ni non plus que ce discours entre le

« Il » et le « Je » relève d'une problématique de l'aliénation. Le statut social du « fabricant de récits » milésien nous échappe complètement.

[43](#) Ainsi les prêtres égyptiens énumèrent les noms de trois cent trente autres rois, mais, en l'occurrence, d'après un livre (*búblos*) : HÉRODOTE, II, 100. Les Égyptiens d'Hérodote sont, à la fois, de tous les hommes ceux qui exercent le plus leur mémoire (II, 77) et les seuls à consigner par écrit le compte des années (II, 145).

[44](#) Cf. Charles H. KAHN, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960, 81-84. Dans HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 T 12 a Jacoby, la même phrase peut se traduire, en fonction de l'ambivalence de *gráphein* : il (Anaximandre) osa écrire la terre habitée sur une tablette, ou bien, il eut l'audace de dessiner une carte de la terre habitée.

[45](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 1 a Jacoby.

[46](#) Ce phénomène de la pluralité des récits, sur lequel insiste G. NENCI, « Ecatéo da Mileto e la questione del suo razionalismo », *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Cl. Scienze Moral. Stor. Filos.*, série VIII, vol. VI, 1-2, 1951, 51-58, n'implique pas nécessairement qu'Hécatee cherche l'« univocité du mythe ».

[47](#) *Histoire des animaux*, IX, 23 (= HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 T 8 Jacoby).

[48](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 26 Jacoby. La seconde version est adoptée par HÉSIODE, *Théogonie*, 287-294.

[49](#) Cf. HÉRODOTE, IV, 8.

[50](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 26 Jacoby.

[51](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 27 Jacoby (= PAUSANIAS, III, 25, 4-5).

[52](#) *Pap. Caire* 65741 = *Scholies à Antimaque*, col. II, 26 sqq. éd. Wyss, p. 83. Ajouté par Jacoby dans *FGrHist*, Suppléments du volume I2, 1957 (I. *Addenda*), 1 F 27 b.

[53](#) A. RIVIER, « Remarques sur les fragments 34 et 35 de Xénophane », *Revue de philologie*, 30, 1956, 37-61 (repris dans *Études de littérature grecque*, éd. F. Lasserre et J. Suiliger, Genève, 1975, 337-367).

[54](#) *Iliade*, XX, 203-204.

[55](#) *Iliade*, VI, 145-211. Pour une mémoire généalogique dans les sociétés dites féodales : G. DUBY, « Remarques sur la littérature généalogique en France aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles », dans *Hommes et structures du Moyen Âge*, Paris, 1973, 287-298 ; « Mémoires sans historien », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 15, 1977, 213-220.

[56](#) Cf. J. SCHWARTZ, *Pseudo-Hesioda. Recherches sur la composition, la diffusion et la disparition ancienne d'œuvres attribuées à Hésiode*, Leyde, 1960, 265-548 ; 629.

[57](#) Cf. D. W. PRAKKEN, *Studies in Greek Genealogical Chronology*, Diss. Columbia, 1943.

[58](#) HÉRODOTE, II, 143.

[59](#) *Ibid.*, II, 143.

[60](#) *Ibid.*, II, 144.

[61](#) *Ibid.*, II, 77 ; 145.

[62](#) *Ibid.*, III, 122. Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, Paris, 1981, 81-82.

[63](#) Cf. Cl. PRÉAUX, « L'élargissement de l'espace et du temps dans la pensée grecque », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique, Classe des Lettres, Sciences morales et politiques*, 5<sup>e</sup> série, t. LIV, 1968, 208-267.

- [64](#) Cf. S. MAZZARINO, *Il pensiero storico classico*, I, Bari, 1966, 211-212. C'est très lentement que les cités grecques adoptent un système chronologique fondé sur les magistrats ou les prêtrises annuelles : l'archonte éponyme n'est inscrit obligatoirement en tête d'un décret qu'à partir du IV<sup>e</sup> siècle av. n. ère. Cf. D. VAN BERCHEM, « L'éponymie d'Idalion », dans *Chypre : des origines au Moyen Âge* (Université de Genève, Séminaire interdisciplinaire, 1975 [ronéoté]), 69.
- [65](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 119 Jacoby.
- [66](#) HÉCATÉE DE MILET, *FGrHist* 1 F 15 Jacoby.
- [67](#) DENYS D'HALICARNASSE, *Essai sur Thucydide*, chap. VII, éd. comment. G. Pavano, Palerme, 1958, 20-22. Nous avons souligné les phrases nodales. Lecture confiante de ces commencements de l'histoire, par S. GOZZOLI, « Una teoria antica sull'origine della storiografia greca », *Studi classici et orientali*, 19-20, 1970-1971, 158-211. Cf. aussi les notes sur le chapitre V rédigées par l'historien W. KENDRICK PRITCHETT, *Dionysius of Halicarnassus. On Thucydides*, Berkeley, 1975, 50-55.
- [68](#) De manière aussi exemplaire que dans l'Égypte révélée à Solon, d'après PLATON, *Timée*, 23 a 1-5.
- [69](#) DENYS D'HALICARNASSE, *Essai sur Thucydide*, chap. VII.
- [70](#) Grammaticalement, *graphai* est apposé à *mnēmai*. Et Denys ne sépare pas, dans sa vision, la tradition parlée de celle qui s'écrit, contrairement à ce que suggère H. VERDIN, « Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale », *Ancient Society*, I, 1970, 199-200. Dans *Les Lois*, V, 741 c 6-7, afin de maintenir intact le partage initial des terres de la cité, Platon prescrit de déposer dans les sanctuaires des « mémoires » (*mnēmai*) de cyprès, écrits (*katage-gramménai*) pour le temps à venir. Même glissement, depuis tradition mémoriale jusqu'à mémoire écrite, ici et là. Dans le même sens, CALLIMAQUE, F 75, 54-55 éd. Pfeiffer, évoque le « mémorial mythologique » (*mnēmē... muthológos*) dans lequel Xénomède de Céos, un des historiens de la liste de Denys, raconte l'histoire amoureuse d'Akontios et de Kudippè. Histoire vraisemblablement écrite dans une « fondation » ou une « archéologie » de sa cité (F. JACOBY, *Fragmente der griechischen Historiker*, III, b, 1955, Kommentar zu 442, 288-290).
- [71](#) Cf. A. MOMICLIANO, « Tradition and the Classical Historian » (1972), dans *Quinto Contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Rome, 1975, 23-25, et F. LASSERRE, « L'historiographie grecque à l'époque archaïque », *Quaderni di Storia*, 2, 1976, 118-119.
- [72](#) C'est du côté de l'Orient et de son influence sur la première historiographie des Grecs que S. Gozzoli cherche à accréditer la théorie de Denys (« Una teoria antica sull'origine della storiografia greca », *Studi classici e orientali*, 19-20, 1970-1971, 179-189).
- [73](#) Chr. BLINKENBERG, *Lindos. Fouilles de l'Acropole (1902-1904)*, II, *Inscriptions*, Berlin et Copenhague, 1941, n. 2.
- [74](#) Cf. F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, 180-181.
- [75](#) Les « forgeries mythiques » (*muthicà... plásmata*), explique Denys d'Halicarnasse (*Essai sur Thucydide*, chap. VII), sont les produits naturels de la mémoire dans toutes les

sociétés où, de père en fils, des récits se transmettent qui sont inséparables de lieux et de cités.

[76](#) Cf. *infra*, pp. 166-167.

[77](#) Admirables premiers historiens qui se donnèrent la mission de conserver fidèlement les traditions indigènes ! Sic, H. VERDIN, « Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale », *Ancient Society*, I, 1970, 200. Témoin, lui-même, d'une autre historiographie où les Grecs sont « les dieux de notre histoire » (M. de Certeau).

[78](#) Par exemple, le décret des Déliens en l'honneur du poète Démotélès, fils d'Aischylos d'Andros : il a écrit les « mythes du pays » (*IG*, XI, 544, 7-8 = Dittenberger, *Sylloge*<sup>3</sup>, 382, 7-8).

[79](#) À l'inverse, dans un autre parcours, Tylor demandera aux historiens, experts en « faits », de démêler les mythes de la chronique, afin de retrancher de la véritable histoire cette excroissance qu'est la mythologie (*supra*, pp. 34-35).

[80](#) Cf. H. VAN EFFENTERRE, « Le contrat de travail du scribe Spensithios », *Bulletin de correspondance hellénique*, 1973, 31-46. En lettres « phéniciennes » ou en lettres « rouges » ? Cf. les discussions de P. CHANTRAINE, « À propos du nom des Phéniciens et des noms de la pourpre », *Studi Classici*, 1972, 7-15, et de G. Patrick EDWARDS-Ruth B. EDWARDS, « Red Letters and Phoenician Writing », *Kadmos*, 1974-1975, 48-57.

[81](#) A. MOMIGLIANO, « Tradition and the Classical Historian . (1972), dans *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Rome, 1975, 30-31. Il est vrai que Momigliano marque en même temps la distance : l'historien, qui n'est pas un fonctionnaire public, ne comptabiliserait que les événements de son choix. Jugement plus nuancé que celui de la note suivante.

[82](#) A. MOMIGLIANO, « Storiografia su tradizione scritta e storiografia su tradizione orale » (1961-1962), dans *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, I, Rome, 1966, 14-15 (éloge d'Hérodote).

[83](#) Comme dit R. DREWS, *The Greek Accounts of Eastern History*, Washington, 1973, 133.

[84](#) K. VON FRITZ, *Die griechische Geschichtsschreibung*, I, *Von den Anfängen bis Thukydides*, Berlin, 1967, 48-76.

[85](#) F. LASSERRE, « L'historiographie grecque à l'époque archaïque », *Quaderni di storia*, 1976, 118-119.

[86](#) HÉRODOTE, IV, 36.

[87](#) *Ibid.*, II, 20-23.

[88](#) THÉOPHRASTE, *Caractères*, 8.

## *La cité défendue par ses mythologues*

Quand ils évoquent les hommes « délicats et raffinés » de la Grèce ancienne qui se sont montrés leurs précurseurs, en réagissant spontanément à l'« élément stupide, sauvage et absurde » des histoires contées depuis toujours, les responsables de la première Science des mythes pensent plus au procureur de *La République* qu'au vieillard de Colophon et à ses invectives lointaines. Les « anciennes fictions », foudroyées par Xénophane, sont longuement condamnées par Platon dans un réquisitoire qui dresse avec minutie la liste des crimes dont sont coupables tous les « mythologues » en exercice, poètes ou prosateurs, depuis Homère jusqu'au plus modeste des fabricants de récits, débusqués dans la cité, et même dans le silence des cours et des maisons. Lecture rétrospective, séduite par les anathèmes des gardiens de *La République*, mais lecture dont la partialité n'entend pas cacher que les jugements moraux du XIX<sup>e</sup> siècle doivent s'autoriser de la juste sévérité des philosophes anciens. Sévérité d'autant plus raisonnable qu'elle semble entraîner le double mouvement d'où surgit une mythologie-savoir : la conscience soudaine qui dessille les yeux sur l'abomination de récits traditionnels, et, en retour, l'interprétation inaugurant le discours de la rationalité nécessaire.

Dans l'excursion généalogique où le statut de la mythologie engage les problèmes de la tradition, de la mémoire et de l'écriture, Platon occupe une position stratégique. Pour des raisons d'ordre sémantique<sup>1</sup>, d'abord, car il est le premier à faire usage du terme *mythologie*. Ensuite parce que l'œuvre platonicienne marque le moment où le savoir philosophique, tout en dénonçant les récits des anciens comme des fictions scandaleuses, entreprend de raconter ses propres *mythes* dans un discours sur l'âme, sur la naissance du monde et sur la vie dans l'au-delà. *Mythes* inédits dont la fiction savante vient servir l'exigence d'une démonstration à la place que lui assigne la seule volonté de savoir du philosophe ; *mythes* si soigneusement intégrés dans l'appareil du dialogue philosophique, où ils viennent relayer un ordre de raisons autonome, qu'ils semblent, ainsi déplacés, ne plus rien avoir de commun avec le discours des autres, en vers et en prose, le *mûthos*

contre quoi s'affirme sans hésitation le *lógos* du philosophe. Car il y a dans la philosophie platonicienne, en son tracé le plus visible, une manière de sanctionner avec outrance le partage accompli par d'autres, depuis le début du <sup>v</sup>e siècle. Celui, presque voilé, qu'Hérodote et Pindare établissent entre leur propre discours et l'incroyable, l'absurde, la menterie, stigmatisés par le mot *mythe* ; cet autre, plus violent et si tranché, que décide l'historien de la *Guerre du Péloponnèse* au nom d'une écriture méprisant la séduction du merveilleux, quand il rompt délibérément avec tout ce qui se trame de bouche à oreille, rumeurs et idées toutes faites dont la mémoire des Grecs est encombrée.

En plus d'une occasion, Platon recourt au mot *mythe* pour désigner d'un geste, à la fois commode et reçu, la sottise d'un argument ou l'absurdité d'un adversaire. S'il arrive qu'un *lógos*, miné par ses contradictions internes, se détruise lui-même et bascule dans l'absurde, dans l'*alogiē*, on le condamnera en tant que *mythe*<sup>2</sup>, figure dérisoire d'une idée toute faite. C'est ainsi que la rhétorique à la mode sera une machine à persuader les masses en racontant des histoires, « à l'aide d'une *mythologie* », et non en recourant à l'enseignement (*didachē*)<sup>3</sup>. Ou encore les sophistes qui se produisent dans les cités devant de larges auditoires seront comme des vieilles femmes qui content aux petits enfants de belles histoires pour le seul plaisir<sup>4</sup> : « Vous leur versez dans les oreilles des paroles ensorcelantes qui leur présentent des fictions parlées (*eídōla legόμενα*), fantômes de mots qui leur donnent l'illusion que ce qu'ils entendent est vrai et que celui qui parle sait tout mieux que personne<sup>5</sup>. » Ce sont là pratiques d'exclusion, assez banales, et qui ne sont d'ailleurs pas sans conséquence puisqu'elles contribuent à donner au lieu-dit *mythologie* un caractère profondément hétérogène. Mais si un historien du présent comme Thucydide est libre de se couper entièrement de la tradition contaminée par ce qu'il appelle le « mytheux », Platon, par la nature de son projet, se trouve contraint de prendre en charge les récits incroyables, les histoires connues de tous et jusqu'à la moindre rumeur circulant dans la cité terrestre.

« Crois-tu que ce *mythologème* est vrai<sup>6</sup> ? » Question de Phèdre à Socrate. Ils suivent le cours de l'Ilissos, et Phèdre hésite entre deux récits sur l'enlèvement de la nymphe Orithye par Borée, tandis que Socrate lui fait observer que l'autel de Borée se trouve, en fait, plus loin, dans la direction du sanctuaire d'Agra. Depuis longtemps, les incrédules ont leurs savants, habiles à l'interprétation du plus incroyable et qui savent comment « remettre d'aplomb » les figures impossibles des Hippocentaures ou réduire

à la vraisemblance l'étrangeté, l'*atopie* des Gorgones et des Pégases. Sans doute peut-on, à la manière de Socrate, donner congé à tant d'histoires étranges et « s'en rapporter à la tradition pour ce qui les concerne »<sup>7</sup>. Mais désormais l'incrédulité est quotidienne. Le Borée évoqué par l'autel que les gens d'Athènes connaissent bien, le Borée qui a enlevé Orithye n'est plus un personnage familier au sujet duquel la seule question attendue serait la suite de ses aventures. Borée et la Chimère sont exilés dans l'incroyable. On ne croit plus aux histoires de la tribu, et dans la distance creusée entre les figures « atopiques » et le simple citoyen d'Athènes, le champ est libre pour les interprètes habiles, gens de loisir qui s'adonnent aux plaisirs raffinés de l'exégèse. Misère de l'interprétation qui pousse entre les sous-entendus comme chiendent, où se trahit l'état moral d'une société coupée de ses croyances les plus fondamentales. « Comment donc peut-on sans colère être obligé d'affirmer que les dieux existent ? Car il faut trouver bien intolérable et haïr ceux qui, aujourd'hui comme dans le passé, pour avoir refusé de se laisser persuader par les *mythes* que leur contèrent dès la plus tendre enfance une mère ou une nourrice leur donnant le sein, nous ont obligés, et nous obligent aujourd'hui, à développer les arguments qui nous occupent<sup>8</sup>. »

C'est ici que Platon innove. Le projet de réformer le gouvernement des hommes lui impose de porter la plus grande attention à la moindre parole de ces autres, proches ou lointains, dont la philosophie naguère aimait à dévoiler l'apparence décevante.

Parmi les traditions, il en est qui se décident volontairement. Ainsi quand une poignée d'hommes, dans une petite secte chrétienne, entreprend de fonder l'autorité des livres à vocation canonique, et mobilise le témoignage des Anciens, des presbytres, de ceux qui ont vu les Apôtres et conversé avec eux. Face aux gnostiques et contre ceux qui choisissent leur propre voie de transmission, des gens d'appareil, vigilants, veulent s'en tenir à ce qui a été cru partout, toujours et par tous. Leur triomphe est définitivement assuré quand, aux discours fondamentaux toujours à dire et à redire, se substitue l'autorité des gestes, des actes, des conduites dont chacun connaît l'usage. Ce que le jansénisme appelle *mémoire*, c'est-à-dire l'autorité, socle de la religion et sous-jacent à la raison. « Tant de moyens conspirants et permanents qu'il ne se peut rien trouver de plus certain dans la société<sup>9</sup>. » Anonyme et nécessaire, mais sans autre contrainte que d'être le seul modèle possible. Tel que l'imagine Platon, impuissant devant les incrédules : et pourtant ces *mythes*, versés aux nourrissons avec le lait, les mères et les nourrices les racontaient « comme des incantations (*epōidai*) »<sup>10</sup>. Tandis que

les prières accompagnant les sacrifices les redisaient à leurs oreilles, et que leurs yeux voyaient le spectacle le plus agréable à voir et à ouïr pour un être jeune, de leurs parents officiant de la manière la plus solennelle et adressant des prières aux dieux comme à des êtres dont l'existence est la plus assurée de toutes<sup>11</sup>.

Platon ne contrevient pas à la règle que parler de la tradition fait toujours référence au présent<sup>12</sup>. Sans crise de la cité et de son système de valeurs, il ne serait pas requis d'évoquer, plus encore que la *paideía* ou la transmission scolaire du savoir, ce qu'on tient pour vrai (*tà nomizóména*), l'usage et les ancêtres (*tà pátria*), c'est-à-dire l'« aural » (*akoé*), ce qui se dit entre la bouche et l'oreille mais qui vient des anciens. « Le vrai, c'est eux qui le savent. Si c'était quelque chose que nous fussions capables de trouver par nous-mêmes, aurions-nous encore, en vérité, quelque souci des croyances de l'humanité<sup>13</sup> ? »

Qu'il s'agisse d'esquisser le modèle d'une cité selon la vraie philosophie ou de réformer le gouvernement des hommes dans la société de son temps, le projet platonicien engage à repenser la tradition. Et c'est alors que surgit, dans la langue et la pensée grecques, le royaume baptisé « mythologie » par son découvreur qui, cessant d'y voir un simple lieu-dit, entreprend d'en explorer les plaines, les sommets et les vallées les plus retirés. Parce qu'il s'agit de tenir un discours sur la tradition, en mobilisant dans l'intérêt de la cité future les techniques de persuasion les plus efficaces, la « mythologie », terre d'exil, se transforme en une vaste configuration dont il convient, pour des raisons d'État, d'inventorier systématiquement les formes, les types de récit, les genres mineurs et majeurs. Invention de la « mythologie » par un voyageur audacieux, inscrivant dans l'empreinte de ses pas les limites d'un territoire inconnu. Et c'est au cours de ce voyage depuis la cité malade de la peste que s'énoncent, autour de la « mythologie » et grâce à la lucidité d'un philosophe, quelques-unes des paroles surprenantes, soustraites au silence par un bouleversement sans précédent : la volonté de tradition dans une mémoire rompue.

*Mythologie*, avec Platon, est un mot neuf, mais sans être pour autant un néologisme. Le verbe « mythologiser » (*muthologeúein*), attesté dans l'*Odyssée* par une seule occurrence, lui offre un précédent qui est peut-être de nature à esquisser son horizon sémantique. Chez les Phéaciens où l'aède Démodocos chante en présence d'Ulysse ses hauts faits et le Cheval de Bois, le héros, pressé par Alkinoos de se nommer, récite son odyssée, il raconte le retour depuis Troie<sup>14</sup>. Le Cyclope et Circé, le Pays des Morts et les Bœufs du

Soleil, Charybde et Scylla. Point par point, il dit son histoire (*mûthon... katalégein*)<sup>15</sup>, il est son propre aède. Jusqu'au moment où, revenu chez Calypso dont il avait évoqué la contrainte amoureuse en arrivant en Phéacie<sup>16</sup>, Ulysse s'interrompt, il met un terme à son récit par la formule : « Pourquoi reprendre l'histoire d'hier ? Pourquoi “mythologiser” (*muthologeúein*)<sup>17</sup> ? » Avec la paraphrase : quand l'histoire est connue, je déteste la « redire » (*muthologeúein*). Le déjà dit est la limite de la performance aédique. Quand, au milieu des prétendants assemblés, Phémios, l'aède fidèle, raconte le retour perdu et le voyage de la mort, Télémaque prend sa défense devant Pénélope endeuillée et rappelle que, toujours, le succès vient fêter le chant le plus nouveau<sup>18</sup>. Un bon aède ne se répète pas ; les chemins qu'il emprunte n'ont pas d'ornières ; il n'accepte pas de « mythologiser ». Comme si, dans le vocabulaire des chanteurs professionnels, le verbe *muthologeúein* désignait déjà ce qu'à plusieurs reprises Platon pointera dans la tradition de la bouche et de l'oreille : son caractère de répétition, depuis les anciens jusqu'à nous. Histoires racontées depuis toujours et sans cesse reprises ; chacun les a entendues et les garde en mémoire ; « on les contait jadis et on les racontera encore »<sup>19</sup>.

Ce n'est certainement pas un hasard si la charte réglementant l'éducation des gardiens de *La République* s'ouvre sur les *mythes* que racontent aux petits enfants les nourrices et les grand'mères<sup>20</sup>. Première espèce des faiseurs de fables, *muthopoiói*, dans l'inventaire socioculturel qui va se déployer depuis le début de *La République* jusqu'à la fin des *Lois*. Les contes de nourrices appartiennent à un genre ambigu. Ce sont des histoires qui n'ont ni queue ni tête. Insignifiantes et tout juste bonnes à intéresser cet être perpétuellement agité qui balbutie, pousse des vagissements, mais qui est, quand même, de toutes les bêtes sauvages, la plus rusée et la plus insolente<sup>21</sup>. Animal redoutable à brider par l'excellence de la « source de raison » qui est en lui, non encore disciplinée. Et précisément parce que les petites bêtes rusées vont se métamorphoser en citoyens de la République, il faudra prêter la plus grande attention à tout ce que les nourrices et les vieilles femmes vont chuchoter dans l'oreille des nourrissons<sup>22</sup>.

Une mythologie de base : des histoires qui viennent de nulle part ; des récits anonymes qui n'existent qu'à travers des conteurs interchangeable ; histoires de l'ombre dont jamais les lettrés en Grèce ne se sont souciés, alors qu'ils ont cherché dans les proverbes une sagesse et même une philosophie du silence. À l'autre bout, et comme au fronton de l'édifice « mythologie »,

les artisans du mythe que Platon qualifie de « rassembleurs »<sup>23</sup>. Non plus les anonymes, mais de grands noms propres : Hésiode et Homère. Plus que des auteurs-propriétaires de textes clos, ce sont des noms-emblèmes qui regroupent de manière exemplaire des chants et des récits. L'histoire du Cyclope est une « mythologie »<sup>24</sup>, mais autant que le retour d'Ulysse ou le nom terrible et formidable de Styx « qui fait frissonner ceux qui l'entendent »<sup>25</sup>. Complice de toute « poésie », la mythologie enveloppe des genres littéraires aussi différenciés par ailleurs dans la culture écrite que la tragédie et l'épopée, le dithyrambe et la comédie jusqu'aux récits en prose de ceux que les hellénistes appellent avec Thucydide logographes mais qui ne « mythologisent » pas moins que les autres<sup>26</sup>. Territoire immense aux dimensions de la culture à la fois déjà écrite et toujours parlée où, par commodité, Platon dans son parcours dispose parfois certains repères. Tantôt, à l'aide de classifications scolaires et didactiques. Par exemple, lorsque, dans *La République*, après tant d'anathèmes proférés contre les faiseurs de mythes, il fait halte pour ordonner les cinq espèces de discours (*lógoi*) qui constituent la « mythologie », en les classant selon le contenu, en fonction d'un modèle hiérarchique d'origine culturelle : dieux, démons, héros, habitants de l'Hadès, êtres humains<sup>27</sup>. Et les récits sur les hommes en général répondent au discours intitulé « théologie » avec ses types et ses modèles. Tantôt – et l'horizon s'élargit encore davantage –, l'ethnographe Platon trace hardiment les allées qui découvrent de grandes perspectives à l'intérieur de la tradition. Deux des plus importantes, la *généalogie* et l'*archéologie*, s'ouvrent depuis le récit que fait Critias sur l'Athènes d'il y a neuf mille ans, du temps de l'Atlantide aujourd'hui engloutie et presque effacée de la mémoire humaine<sup>28</sup>.

Un jour, il arriva à Solon, le plus sage des Sept Sages, une aventure singulière. C'était en Égypte, dans le pays d'Amasis, un pharaon philhellène<sup>29</sup>. Au cours d'un voyage de curiosité, mais « théorique », au sens grec<sup>30</sup> – en spectateur qui veut voir et comprendre –, l'éminent législateur qui se trouvait de loisir ne résista pas au plaisir de mener sur le terrain une enquête « ethnographique ». Aucun anachronisme : ses informateurs sont les prêtres les plus savants, et, comme il convient, Solon veut les amener à parler des « vieilles choses », de ce qu'ils connaissent de plus ancien<sup>31</sup>. Peut-être faut-il le rappeler. Ce n'est pas à Paris, en 1799, entre l'Institut et le Museum, que s'est constituée la première « Société des Observateurs de l'Homme »<sup>32</sup>. D'évidence, c'est en Grèce, quelque vingt-quatre siècles

auparavant. Solon avait à peine commencé son enquête qu'un des prêtres, parmi les plus âgés, l'interrompait en le traitant de gamin, et entreprenait de lui expliquer courtoisement pourquoi les Grecs sont toujours des enfants<sup>32</sup> : ils n'ont ni écriture ni tradition. Que pourraient-ils connaître de la *mythologie*<sup>33</sup> ? Depuis les temps les plus reculés, les Égyptiens tiennent registre dans leurs temples de tout ce qui est bien, grand ou remarquable de par le monde, et sans interruption aucune grâce à la position privilégiée que leur assure le Nil. Tandis que les Grecs, comme d'ailleurs tous les autres peuples, sont victimes à intervalles réguliers de cataclysmes, quand les dieux décident de purifier la terre avec les eaux du ciel<sup>34</sup>. Autrefois, raconte le vieux prêtre, Athéna et Héphaïstos, frère et sœur, qui ont reçu en partage la terre attique, y implantèrent, en artisans experts, des hommes vertueux, autochtones et organisés en cités. Mais, au cours de déluges successifs, les villes et les habitants sont emportés par les fleuves jusque dans la mer. N'échappent aux cataclysmes, à chaque fois, que des ignorants (*ámousoi*) et des illettrés (*agrámmatoi*)<sup>35</sup>. Et dans la mémoire embrumée des rescapés de la montagne qui sont gens incultes, raconte Critias, ne survivent du temps des autochtones de la plaine que des noms propres portés par la rumeur et dont ils affublent leurs enfants, sans rien connaître des vertus et des exploits de leurs devanciers que des récits bien vagues<sup>36</sup>. Temps d'indigence où font défaut toutes les choses nécessaires à la vie : ils ont l'esprit uniquement tendu vers la satisfaction de leurs besoins, au point d'y consacrer tous leurs discours<sup>37</sup>. Dans ce paysage de montagnes où de nombreux voyageurs s'en iront découvrir la mémoire vive et de très anciennes sociétés intactes et comme immuables, Platon, pour sa part, n'aperçoit que la déshérence et l'oubli. Une tradition morte, et de ce grand cadavre, ne subsistent, ossements dispersés et méconnaissables, que des noms décharnés, séparés des généalogies vivantes qui soudaient ensemble les récits des hauts faits accomplis par les princes de la plaine<sup>38</sup>. Société si démunie que, pendant de nombreuses générations, les hommes vivent et meurent sans être capables de s'exprimer par écrit : muets, « aphones » quant aux lettres, aux signes d'écriture (*grámmata*)<sup>39</sup>. Dans ces conditions, on comprend que, sur les hauts sommets, « personne ne se souciait des événements antérieurs et des histoires du passé »<sup>40</sup>. En effet, « la *mythologie* et la recherche des traditions anciennes (*anazētēsis tōn palaiōn*) ne font leur entrée dans les cités qu'avec le loisir, et lorsque certains particuliers constatent qu'ils ont réuni tout ce qui est indispensable à la survie. Pas avant »<sup>41</sup>. La mythologie est un luxe dont

la jouissance ne se goûte qu'entre gens affranchis des nécessités matérielles et devenus capables de converser par signes écrits.

Sur ce dernier point, les prêtres d'Égypte ne semblent avoir aucun doute : « Vous autres Grecs, vous êtes toujours des enfants<sup>42</sup>. » La leçon d'ethnographie tourne à la confusion de Solon, qui avait commencé de raconter les histoires les plus anciennes connues des Grecs. « Il leur parla de Phoroneus, celui qu'on appelle le premier homme, de Niobé, du déluge de Deucalion et de Pyrrha, il raconta (*muthologeîn*) leur vie et récita la généalogie de leurs descendants (*genealogeîn*), tout en s'efforçant de calculer à combien d'années remontaient les choses qu'il racontait, en se remémorant leur âge<sup>43</sup>. » À en croire les prêtres égyptiens, il semble qu'il n'y ait pas de vraie mythologie sans mémoire exhaustive ni sans travail d'écriture. Du récit de Critias qui est, à sa manière, un discours généalogique<sup>44</sup>, il ressort que « mythologiser » commence au-delà des seuls noms propres, et peut également prendre la forme d'une enquête sur les événements d'autrefois ou sur les temps anciens. *Généalogie* et *archéologie* : les deux genres dans lesquels le sophiste Hippias avoue remporter ses plus grands succès de conférencier à Lacédémone<sup>45</sup>. Les familles nobles se reconnaissent entre elles à travers un armorial dont les aèdes enrichissent les figures en contant les exploits des uns et en assignant aux autres un rang dans la descendance de héros, d'origine divine. C'est autour des généalogies que se construit toute une part de la première interprétation des logographes, avec les différents computs dont l'unité est la génération<sup>46</sup>. Dès le temps de la colonisation s'y ajoutent des récits sur les origines ou sur la fondation des cités. Discours d'*archéologie* que des cités entières s'éjouissent d'écouter avec autant de plaisir que les enfants rassemblés autour d'une vieille femme pour entendre quelque belle « mythologie ». Et Platon n'est pas à court de raisons pour soupçonner le sophiste archéologue d'être au moins aussi dangereux qu'une nourrice mythologue<sup>47</sup>. C'est dans le genre « archéologie », paraphrasé par « recherche des traditions anciennes », que s'affirme, plus nettement que dans la généalogie, une volonté de tradition, inédite mais encore incertaine. Dont il faut se donner les moyens afin d'émerger de la zone obscure de l'ouï-dire et des bruits confus. Dans de très anciennes cités, l'*archéologie* s'instaure par la recherche d'une identité et par les voies de l'enquête sur un passé, le plus souvent immédiat. Il y a là une mémoire active, branchée sur des pratiques politiques nouvelles. Au milieu du VII<sup>e</sup> siècle, l'*Archéologie des Samiens* serait l'œuvre du poète Sémonide qui aurait tenu le premier rôle dans la fondation

d'Amorgos par ses concitoyens de Samos<sup>48</sup>. Et les « archéologies » vont se succéder, en particulier dans l'historiographie des Athéniens<sup>49</sup>, qui demande à ces récits le même plaisir narcissique que les gens de Sparte ressentent à écouter Hippias<sup>50</sup>.

À côté des généalogies qui peuvent se transformer en théogonies et des archéologies, des vieilles histoires, dont le mode mineur serait la chanson de nourrice, l'inventaire platonicien de la tradition mémoriale n'oublie ni les proverbes ni la rumeur. Les dictons font partie des *mythes*, et le législateur les convoque dans *Les Lois* à l'occasion de règlements divers. Par exemple, quelqu'un met en réserve un trésor pour lui-même ou pour ses descendants : ni vous ni moi n'avons le droit d'y toucher. Le gain d'argent que nous pourrions en tirer n'égalera jamais la somme de profit spirituel acquise en n'y touchant pas. « Le mot fameux *ne pas mouvoir l'inamovible* est, en effet, juste en bien des cas, et, précisément, en l'occurrence. » Proverbe qui se dit des pilliers de tombes, mais auquel le législateur ajoute « ce qu'on va répétant », le *mythe*, « bien mal acquis ne profite pas »<sup>51</sup>. Ou encore ce sont les meurtriers, coupables des crimes les plus impies dans une cité où leur présence ne serait pas attendue. Pour détourner les citoyens de pareilles atrocités, il est un mythe (*mûthos*) ou une tradition (*lógos*), ou quelque autre nom qu'on veuille lui donner : « Il dit clairement, par la bouche des prêtres du temps jadis, que la Justice veille pour venger le sang des parents... et décrète que l'auteur de pareils forfaits subirait inévitablement les mêmes violences qu'il aurait infligées<sup>52</sup>. » Dans le même registre de la violence, les « anciens mythes » sur les âmes en peine des assassinés devraient décourager les citoyens de devenir des meurtriers, même involontaires : « On dit que l'homme frappé de mort violente, s'il a vécu libre et fier, est, sitôt enterré, irrité contre celui qui l'a tué ; et lui-même, rempli de crainte et de frayeur à la suite de la violence subie, il ne peut supporter de voir son propre meurtrier vivre comme naguère sans être pris d'effroi ; et le mort, plein de trouble, vient effrayer autant qu'il peut son meurtrier en prenant comme alliée sa mémoire, pour le terroriser en son âme et dans ses actes. Aussi faut-il que le meurtrier se retire devant sa victime pendant toutes les saisons d'une année et quitte tous les lieux où il était chez lui, en quelque endroit de sa patrie que ce puisse être<sup>53</sup>. » Vieille tradition, à mettre au nombre des histoires « que nous ne cessons de répéter et qui obtiennent l'accord de tous »<sup>54</sup>.

Comme d'autres, plus suspectes, qui font peur aux petits enfants : la nuit, certains dieux circulent, déguisés en étrangers ou sous mille formes diverses<sup>55</sup> ; et Lamia, qui ne connaît plus le sommeil, chemine entre les maisons avec son désir d'éventrer les femmes enceintes<sup>56</sup>. Histoires effrayantes que les nourrices et les grand'mères ne cessent de répéter, en menaçant d'appeler Lamia, et qui rencontrent l'assentiment de tous, autant que les récits fameux sur Deucalion et sur le déluge. Car il y a, dans la « mythologie » inventoriée entre *La République* et *Les Lois*, des « mythes » consacrés aux mortels<sup>57</sup>, et pas seulement aux premiers représentants de l'espèce humaine, comme Niobé et Phoroneus<sup>58</sup>. Qui ne connaît en Attique le « mythe » de Mélanion, le chasseur qui s'en fut très loin dans la montagne pour fuir les femmes et le mariage ? « Je l'ai entendu moi-même dans mon enfance », confie un vieillard qui croit l'histoire assez efficace pour déloger promptement la gent féminine, installée dans l'Acropole<sup>59</sup>. Mais du camp retranché lui revient aussitôt, en réplique à son Mélanion, un autre « mythe », à la façon des femmes : Il y avait un certain Timon, sans maison, inaccessible aux regards. Il se retira du monde, par haine, après avoir lancé mille malédictions contre la perversité des mâles (*ándres*)... Il avait pour les hommes méchants une haine sans fond, mais les femmes il les aimait bien<sup>60</sup> ! Le temps d'une repartie, et une histoire en invente une autre : la misandrie de Timon n'est pas moins « mythique » que la misogynie de Mélanion, elle est assez exemplaire pour que l'on prenne plaisir à la redire, ici ou là.

D'évidence, la « mythologie », découverte par Platon et qui s'invente à mesure de son périple, ne ressemble guère au recueil d'images plates, à l'herbier soigné du XVIII<sup>e</sup> siècle où les aventures des héros prennent sagement le relais des histoires des dieux. Les figures du « mythe » sont innombrables : elles échappent à toute tentative de dénomination ou de classification. Elles sont renvoyées aux pratiques de la tradition mémoriale : pratiques muettes, inconscientes, et obstinées, que Platon entreprend de découvrir sur le terrain, d'écouter avec une attention extrême. Le plus léger murmure, le moindre on-dit, peuvent se transformer en une de ces histoires « que nous ne cessons de répéter et qui obtiennent l'assentiment de tous »<sup>61</sup>. Comme si l'une des propriétés les plus fondamentales du pays de la mythologie était que toute rumeur y trouvait à se métamorphoser en « mythe » par l'effet mystérieux de la seule répétition.

Quand l'ouï-dire s'insinue aussi franchement dans une mythologie habitée par les voix les plus anonymes, c'est la notion même de culture qui change de sens. La *paideía*, la culture de l'éducation, celle dont la transmission est consciente et volontaire, *La République* la réglemente autant qu'elle est indispensable aux gardiens de la cité. Et ses normes, ses savoirs hiérarchisés, son programme strict, se réfèrent à un système scolaire éprouvé. Mais si la tradition est plus vaste que la maison du pédagogue, si elle accueille tant de voix étrangères au livre et à l'écriture, alors il ne suffira plus que les poètes-mythologues, invités par la haute surveillance de la cité, fabriquent des poèmes où se reflète l'image, l'*icône* de la « belle conduite »<sup>62</sup>. Car « ne faut-il pas craindre que nos gardiens ne grandissent au milieu des images du vice, comme dans une mauvaise pâture, qu'ils n'y cueillent et n'y paissent tous les jours, à doses légères mais répétées, le poison de mainte herbe vénéneuse, et n'amassent ainsi, sans s'en apercevoir, une grande corruption dans leurs âmes ? Ne faut-il pas, au contraire, rechercher les artistes doués pour suivre à la trace la nature de ce qui est beau et bien formé, afin que, semblables aux habitants d'une terre saine, les jeunes tirent profit de tout, et que, de quelque côté que les effluves des beaux ouvrages frappent leurs yeux et leurs oreilles, ils les reçoivent comme une brise qui apporte la santé de contrées salubres et les dispose insensiblement, dès l'enfance, à aimer et à se rendre semblables au Beau, et à mettre un accord parfait entre eux et la Beauté »<sup>63</sup>. Le culturel confine au cultivé, et faire croître, c'est éduquer autant que faire pousser. Il y a d'abord un régime alimentaire : celui du troupeau humain, de la bande de jeunes, mis à pâturer dans un pré sans défaut, où ne poussent ni colchique ni tue-chien. Même modèle dans *Les Lois* : les institutions de la cité sont comme le froment, mais il faut en connaître l'effet et le mode d'emploi, lequel est bon à manger et sous quelle forme<sup>64</sup>. Avec une différence, c'est que, dans *La République*, au lieu de nourriture céréalière il s'agit d'herbe crue, produite spontanément par une excellente prairie.

Mais la culture ne se réduit pas à ce qui se mange. Elle est aussi l'air qui se respire. Les conditions climatiques varient en fonction des eaux et des lieux, ainsi que l'enseignent les médecins hippocratiques. Il y a l'haleine de la terre et de l'eau (*aúra*), tout ce qui pénètre et transforme le vivant par les yeux et par les oreilles. La *paideía* n'est pas que dans les livres, et la mythologie n'est pas enfermée dans un Homère dont il suffirait d'effacer (*exaleíphein*) les vers censurés<sup>65</sup>. Autant que l'air ambiant, le culturel est partout : dans la chanson d'une vieille, dans les comptines, dans les bruits

qui circulent. Et si la culture se façonne, comme la tradition, en se transmettant par l'ouïe et par la vue, les murmures d'un vieillard ont autant d'importance que les généalogies d'un Hésiode.

Qui veut repenser la tradition et la mémoire commune doit légiférer de toute urgence sur la rumeur. Ou du moins s'interroger sur l'étrange pouvoir de ce que les Grecs appellent *phémē*. « C'est une déesse, elle aussi », dit Hésiode<sup>66</sup>. Elle a effectivement son autel, à Athènes<sup>67</sup>. « Quand nombreux sont ceux qui l'ont proclamée, aucune *phémē* ne meurt tout entière »<sup>68</sup>. Puissante, parce que multiple. Une nouvelle qui se répand, l'écho lointain d'un cortège ou d'une bataille, le murmure élogieux que fait naître l'exploit de Cléobis et de Biton, ou la voix invisible d'un songe et d'un avertissement prophétique, c'est toujours *phémē*. Rumeur est présente partout dans *Les Lois*<sup>69</sup> ; c'est elle qui insinue que Dionysos eut naguère le jugement dérangé par sa marâtre, et que, pour se venger, il envoya aux hommes la frénésie, les chorées convulsives, et, en outre, le vin<sup>70</sup>. L'ouï-dire et les anciennes traditions relèvent de sa compétence, aussi bien l'âge d'or<sup>71</sup> que le châtement de Tantale, le plus éprouvé des hommes<sup>72</sup>. Mais parmi les rumeurs qui s'infiltrèrent partout<sup>73</sup>, il y en a de bonnes et de mauvaises<sup>74</sup>. Les propos malveillants, les racontars sur Socrate qui serait un sophiste, un météorologue fouillant le ciel et l'Hadès en impie<sup>75</sup> ; le vain bruit, contraire à la vérité, d'après lequel les dieux du ciel, les astres, errent lentement dans l'espace<sup>76</sup>. Rumeur des bas-fonds<sup>77</sup>, elles fuient, elles coulent comme le sable. Une fois dispersées, comme la mort et les maladies douloureuses que Pandora laissa s'échapper de la jarre<sup>78</sup>, les rumeurs errent, innombrables, au milieu des hommes, parleuses de silence, et jamais elles ne meurent tout entières. Tandis que la bonne *phémē* vient des dieux : signe ou voix surnaturels qu'interprètent les devins-prophètes<sup>79</sup>, ou que perçoivent les anciens « qui valaient mieux que nous et vivaient plus près des Immortels »<sup>80</sup>.

Élément le plus subtil de l'air ambiant, la rumeur est une composante fondamentale de la tradition. Et dans la cité nouvelle, la *phémē* doit assurer l'unanimité des citoyens : elle est la rumeur des bonnes lois, des bons *nómoi*<sup>81</sup>. Point n'est besoin pour l'entendre d'être législateur ou gardien de la constitution. Pour la majorité des citoyens, les lois pénètrent par les yeux et par les oreilles. Comme l'air qui se respire dans la cité. Mais la bonne rumeur qu'évoque le dernier livre des *Lois* fait écho à la *phémē* du

préambule. C'est en Crète que *Les Lois* se racontent, au long d'un itinéraire qui mène trois vieillards depuis Cnossos jusque vers l'autel de Zeus et son sanctuaire<sup>82</sup>. Et l'Athénien qui conduit le dialogue commence par évoquer l'origine de toute législation sur l'île. Un dieu, bien sûr, a établi les lois : Zeus. Mais avec l'aide d'un médiateur, modèle des législateurs mythiques, de ceux qui, aux débuts de l'humanité, ont déjà réussi à rendre la cité amie avec elle-même. Ce nomothète proche des dieux s'appelle Minos : « Tous les neuf ans, il allait au rendez-vous que lui donnait son père, et il établit les lois de vos cités, en suivant les *phēmai*, les rumeurs oraculaires de son père<sup>83</sup>. » *Les Lois* s'ouvrent sur une bonne rumeur, à la fois oraculaire et politique : elle vient d'en haut et se diffuse à travers la cité.

Toute l'entreprise des *Lois* se place sous le signe de *phēmē*. Mais le législateur platonicien ne s'y trompe pas : même si l'inspiration est donnée par les dieux, la bonne rumeur ne fera sa route que si l'on y veille continûment. Car il y a dans la *phēmē* un mécanisme simple, mais qui est cependant très délicat. Dans le livre VIII, le vieil Athénien s'inquiète des passions, et de la plus grande, le désir amoureux avec ses violences, ses formes funestes, ses unions avec des hommes-femmes, ou des femmes-hommes<sup>84</sup>. La sauvagerie d'Éros est nécessaire à la cité ; elle peut concourir au bien commun en prenant la forme policée du désir tourné à la fois vers l'âme et vers le corps. Mais comment en fonder la loi ? « Nous savons que, même aujourd'hui, pour la plupart des hommes, si pervers qu'ils soient, il y a des cas où ils s'abstiennent fidèlement et rigoureusement de toute relation avec des êtres beaux, et cela, non contre leur gré, mais d'aussi bon gré possible. Par exemple, quand l'être beau est leur frère ou leur sœur. C'est une loi non écrite, et elle protège encore très efficacement un fils et une fille ; si bien que personne n'ose coucher avec eux soit ouvertement, soit en cachette, ni risquer aucune approche sensuelle. Et la pensée du plus grand nombre n'est même pas effleurée par le désir de ces unions... N'est-ce pas *un tout petit mot* (*smikròn rhēma*) qui éteint tous les désirs de cette sorte ? Celui qui désigne de tels actes comme totalement impies, odieux à la divinité, infâmes parmi les infâmes. Et la raison n'est-elle pas que personne à ce propos ne tient un autre langage, et que, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, la même qualification, soit dans les farces, soit dans le grand sérieux où elle apparaît souvent, le sérieux tragique quand on y introduit ou des Thyestes, ou des Œdipes, ou des Macarées qui, ayant avec leur sœur un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute ? »

C'est exact, dit le Crétois, « tu as mis le doigt sur la puissance étonnante de la rumeur (*phémē*), lorsque personne ne se risquerait même à respirer autrement que ne veut la loi »<sup>85</sup>. Il existe donc un moyen très simple de réduire en esclavage une de ces passions qui asservissent le plus sûrement les hommes. Le législateur n'a qu'à consacrer cette voix publique dans l'esprit de tous<sup>86</sup> : esclaves, hommes libres, enfants, cité tout entière. Et de cette façon, il aura créé la stabilité la plus assurée pour cette loi. Mais comment faire jamais, dit à nouveau le Crétois, pour que tous consentent à tenir là-dessus le même langage ? Il est aisé d'imaginer une cité entière où l'on ne fait l'amour qu'en obéissant à la nature pour procréer. « Mais peut-être verra-t-on se dresser un homme jeune et fort, plein d'une semence foisonnante, et qui, en entendant cette loi, se mettra à hurler des injures à l'adresse des conteurs imbéciles de ces décrets impossibles et qui remplira la cité de ses clameurs<sup>87</sup>. » Voilà pourquoi le procédé qui semble le plus facile est aussi le plus difficile<sup>88</sup>.

Toutefois, la difficulté vient essentiellement de l'état moral dans la cité d'aujourd'hui : la force de résistance de l'incrédulité<sup>89</sup>, incarnée par le jeune garçon dont la violence verbale laisse parler un désir que plus rien ne censure. Dans la cité des *Lois*, heureusement, les citoyens auront l'âme bien cultivée. Dès l'enfance nous leur vanterons la victoire sur les plaisirs, « dans nos récits (*mûthoi*), dans nos discours (*rhémata*), dans nos chants (*mélē*), et, selon toute vraisemblance, nous les enchanterons (*kéleîn*) »<sup>90</sup>. La bonne rumeur des *Lois*, ses commandements fondamentaux, ses *phēmai*, tous les citoyens les feront chanter comme des hymnes aux oreilles des enfants<sup>91</sup>. La mélodie des grands principes bercera les nourrissons, si harmonieusement qu'il ne sera même pas nécessaire de prononcer le plus petit mot. Et elle sera relayée par le dispositif incantatoire mis en place par le législateur pour que ne cesse pas de bourdonner la rumeur du Bien et du Beau. Le nomothète des *Lois* répugne à la tyrannie, c'est un maître de persuasion<sup>92</sup>. Chacune des règles, des coutumes, de pratiques institutionnelles se présente sous la forme d'un prélude ou proème, souvent appelé *paramûthion*<sup>93</sup>. Récit séducteur ou incantation qui, de manière apparente, rappelle une tradition, un proverbe, une histoire ancienne, quelque *mûthos* par quoi l'on fera l'économie d'une législation écrite ou de règlements juridiques<sup>94</sup>. Ainsi pour le mariage, entre vingt-cinq et trente-cinq ans, il n'y aura qu'un seul mot d'ordre, un seul *mûthos* : que chacun prétende au parti qui sert la cité et non à celui qui a ses préférences intimes. Et par une sorte d'incantation, en forme d'exorde

(*paramúthia*), le législateur s'efforce d'amener chacun à conclure l'union approuvée par les Sages : Préfère toujours pour te l'associer le parti légèrement inférieur. La cité y trouvera son avantage<sup>25</sup>.

Persuader, charmer, enchanter : c'est la seule politique du mythe dans la cité des philosophes<sup>26</sup>. Si bien que la mythologie incantée par le législateur et diffusée par la rumeur qui ne cesse d'emplir l'État modèle s'identifie de plus en plus avec le projet proprement politique. Projet qui, de *La République* aux *Lois*, ira se précisant. À travers un même grand « mythologème » : le récit de l'autochtonie, dit phénicien ou sidonien. Dans *La République*, qui distingue la mauvaise imitation de la bonne *mímēsis*, Platon développe la théorie du mensonge nécessaire, *phármakon khrēsimon*, le beau mensonge utile<sup>27</sup>. Il faudra faire croire aux magistrats de la cité, et ensuite, si possible, au reste de la cité, le récit phénicien « qui s'est déjà passé en beaucoup d'endroits, comme l'ont dit et fait croire les poètes, mais qui n'est pas arrivé de nos jours, qui peut-être n'arrivera jamais et qui est bien difficile à persuader ». C'est qu'il y a trois types d'hommes et trois classes de citoyens : l'or, l'argent et le fer mêlé à l'airain. Il faut tenter de les persuader « que toute l'éducation et l'instruction qu'ils ont reçues de nous et dont ils croyaient éprouver et sentir les effets ne sont autre chose qu'un songe, qu'en réalité ils étaient alors formés et élevés dans le sein de la terre, eux, leurs armes et tout leur équipement ; qu'après les avoir entièrement formés, la terre, leur mère, les a mis au jour, qu'à présent ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre si on l'attaque, et considérer les autres citoyens comme des frères, sortis comme eux du sein de la terre ». Mais cette « mythologie », ajoute Platon, nous en donnerons une version corrigée, celle du mélange. Car il peut arriver que d'un homme d'or naisse un enfant qui ne lui ressemble pas, un rejeton d'argent, ou encore de fer et d'airain. À chaque génération, il faudra opérer un tri : promouvoir les uns, et faire passer les autres dans la classe inférieure. Car il est un oracle selon lequel l'État périra le jour où il sera gardé par le fer ou l'airain.

« Connais-tu quelque moyen, demande Socrate, pour faire croire ce *múthos* ? » Aucun, répond l'interlocuteur, « du moins pour la génération dont tu parles ; mais peut-être pourra-t-on le faire croire à leurs enfants, à leurs descendants et aux hommes de l'avenir »<sup>28</sup>. Le temps de la persuasion est à venir, et le philosophe de *La République*, tourné vers le paradigme « dressé dans le ciel lumineux »<sup>29</sup>, se contente d'émettre un vœu : « Laissons

notre *mythe* faire son chemin, comme il plaira à la rumeur, *phémē* »<sup>100</sup>. Sans doute *La République* est-elle trop géométrique pour entreprendre de légiférer sur l'air ambiant. Ce sont *Les Lois*, plus pédestres, qui prennent l'affaire au sérieux. Car le législateur qui a rappelé les « rumeurs oraculaires » de Minos se donne pour mission de gagner le plus grand nombre d'adeptes à la vie sainte et juste. D'emblée, sa tâche, immense, consiste à persuader les habitants de la cité que la vie juste et sainte est en réalité la plus agréable. Et pour dissiper les ténèbres qui souvent font admettre le contraire, il dispose d'une série de moyens : louanges, raisonnements, habitudes<sup>101</sup>. L'heure est venue pour le législateur d'avoir l'audace de commettre son plus utile mensonge, celui qui fera accomplir à tous, sans contrainte mais librement, ce qui est juste<sup>102</sup>. Et c'est ici que s'opère le retournement : le *mythologème* sidonien, si incroyable qu'il soit, il est aisé de le faire admettre<sup>103</sup>. L'incroyable devient crédible. Car le législateur sait désormais qu'il a le pouvoir de faire croire tout ce qu'il entreprendra d'inculquer dans les âmes des jeunes, sans plus laisser à la première rumeur venue le soin d'oublier ou de retenir un « mythe ».

En se mettant sous le signe de la rumeur, la politique platonicienne de la mythologie, énoncée dans *Les Lois*, se sépare radicalement du projet autoritaire conçu dans *La République*. Où fonctionne un modèle technique et artisanal du mythe qui légitime la mise en place d'un dispositif de surveillance, couplé avec l'appareil indispensable à façonner la mythologie d'État. La cité est infestée de « fabricants de récits », de *muthopoioí*. À commencer par les mères et les nourrices<sup>104</sup>, puis les vieux et les vieilles<sup>105</sup>, bavards intarissables<sup>106</sup> qui s'affairent autour des nouveau-nés, rassemblent autour d'eux les enfants en bas âge, « leur versent dans les oreilles des paroles ensorcelantes », leur présentent des fictions parlées (*eidola legômena*), des fantômes de mots qui leur donnent l'illusion que ce qu'ils entendent est vrai<sup>107</sup>. Toute une mimétique affective, entraînée par un essaim de « mythes » et de belles histoires, s'empare des yeux et des oreilles de la population la plus jeune, envoûtée, fascinée par ces « mythologues » spontanés : comme les sophistes, ils font surgir des faux-semblants, grandir des formes illusoire des choses et du monde, autant d'imitations qui, commencées avec l'enfance et prolongées dans la vie, « se tournent en caractère et en nature, pour le corps, pour la voix et pour la pensée »<sup>108</sup>. Les fondements de l'édifice social sont menacés par une nuée de « mythoplastes » invisibles qui participent souterrainement de la grande

entreprise de séduction, mi-théâtrale mi-picturale, où les formes, les rythmes, les couleurs, capturent la partie de l'âme en laquelle s'affolent les désirs et les passions, et l'attirent irrésistiblement vers le monde du devenir. Allons-nous laisser les enfants écouter le premier « mythe » venu, façonné (*plastheís*) par le premier inconnu<sup>109</sup> qui disposerait ainsi du privilège exorbitant de modeler l'âme d'un être « jeune et tendre », « parce que c'est à ce moment qu'on façonne (*pláttetai*) et qu'on enfonce le mieux l'empreinte (*típos*) dont on veut marquer un individu (*ensēmēnasthai*) »<sup>110</sup> ?

Inconsciemment, ces « mythologues » obscurs déploient, en racontant des histoires pour le plaisir<sup>111</sup>, une activité qui est, en réalité, de nature technique. La mythologie relève d'une maîtrise artisanale, assez savante pour combiner dans sa plastique l'art de mouler et celui d'imprimer<sup>112</sup>. Comme si les fabricants de récits faisaient naître d'une matrice des figurines qu'ils utilisaient en manière de sceaux dont la marque en creux venait redoubler la séduction du relief. C'est en fonction de ce modèle, mis au jour par leur clairvoyance, que les responsables de *La République* déterminent la procédure à suivre en matière de « mythologie » : il appartiendra aux philosophes de façonner les « types », conformes aux lois<sup>113</sup>, d'après lesquels des artisans d'État, poètes officiels, recevront mission de fabriquer les « mythes » destinés à s'imprimer dans l'âme des futurs citoyens. Et afin que ces histoires exemplaires marquent chacun d'une empreinte « ineffaçable et immuable »<sup>114</sup>, les vieux et les vieilles seront contraints de les répéter aux enfants, de les verser dans l'oreille des nourrissons<sup>115</sup>. Du sommet à la base, du philosophe à la nourrice, les « mythologèmes », indispensables au salut de la cité, seront dits et redits. Grâce à une division du travail qui fait cesser la confusion entre les différentes opérations impliquées dans la « mythoplastie », et qui régleme les relations hiérarchisées entre les trois étages de la production mythologique. L'autorité du savoir philosophique ne peut tolérer le pouvoir nocturne du premier grand-père venu qui, à la manière de Critias dans le *Timée*, se met soudainement à raconter devant son petit-fils ébaubi une histoire si merveilleuse qu'elle se grave dans la mémoire de l'enfant en « caractères ineffaçables »<sup>116</sup> et que, soixante ou soixante-dix ans plus tard, tous les détails en resurgissent dans un récit fidèle au point de passer pour une « histoire vraie », de l'avis d'un auditeur averti<sup>117</sup>. Dans les rues et sur les places de *La République*, il n'y aura ni conteur ambulant, ni mythologue en vagabondage. La seule police à charge des responsables de la mythologie d'État consistera à surveiller les

« mythoplastes » officiels<sup>118</sup>. Certes, on leur enjoindra de fabriquer de nouvelles histoires, les grandes et les petites sur le même « modèle », puisqu'elles doivent toutes produire le même effet<sup>119</sup>. Mais ceux qui racontent des récits sur l'Hadès, par exemple, feront l'objet d'une vigilance particulière<sup>120</sup>. Ensuite, il y aura les opérations de censure ; des séquences à effacer<sup>121</sup>, des développements à faire disparaître, des noms à interdire ; par exemple, les grands noms terribles « qui font frissonner ceux qui les entendent »<sup>122</sup>. Enfin, en dernier recours, on expulsera physiquement les poètes indésirables.

La machine est parfaite. Mais, dès le premier « mythologème », elle se révèle inefficace, inutile. Il n'y a aucun moyen de faire croire le « mythe » phénicien des trois classes de citoyens. L'appareil à façonner une mythologie d'État servira peut-être « aux hommes de l'avenir ». Pour le présent, c'est une pure fiction, le rêve d'une machinerie institutionnelle où tout avait été agencé comme si la toute-puissance de la rumeur était un vain bruit. Et c'est à son bon plaisir que, soudainement, le philosophe de *La République* abandonne son mythe impossible à faire croire<sup>123</sup>. Geste sans illusion où s'avoue l'échec d'une politique autoritaire de la mythologie.

Mais si aucun pouvoir ne peut régenter d'en haut l'exercice de la tradition mémoriale, ni décider souverainement du contenu des histoires de la tribu, alors il faut également réviser le paradigme égyptien qui confie aux signes écrits et au travail de l'écriture le privilège de produire une mythologie authentique. Car la terre d'Égypte est le haut lieu de la mémoire archivée : toutes les informations convergent vers ce point central où sont conservées les plus anciennes traditions. « Tout ce qui s'est accompli de beau, de grand, et de remarquable, soit chez vous, soit ici, soit en tout autre lieu, et dont nous avons entendu parler, tout cela est ici écrit, de longue date, dans nos sanctuaires et sauvé de l'oubli<sup>124</sup>. » Protégés par le Nil, des prêtres jouissent d'un savoir inouï ; ils ont sous les yeux des récits sacrés dont la continuité jamais interrompue fonde une chronologie absolue. Un livre immense, sans aucun blanc : « Vos exploits à vous, l'Athènes des origines, sont écrits ici<sup>125</sup> » ; un livre à lire mot à mot, et qui raconte chaque chose, chaque événement, avec acribie : « Le détail précis de tout cela, une autre fois, à loisir, nous le parcourrons pas à pas, sans interruption, ... mais ce parcours exhaustif nous le ferons textes en mains (*tà grámmata labóntes*)<sup>126</sup>. » Une mémoire tout écrite comme l'imagine Denys d'Halicarnasse dans une Grèce attendant ses premiers historiens, mais qui

vient ici, par la voix de Solon, faire savoir aux Grecs combien est dérisoire leur mythologie depuis le déluge, combien est infantile leur archéologie à la manière d'Hécatée de Milet. Descendants d'illettrés qui leur ont laissé pour tout héritage quelques noms propres dérivant au milieu de vagues récits, les concitoyens de Solon sont condamnés à l'enquête incertaine et aveugle qui s'obstine à construire un savoir sur les anciennes traditions à partir de quelques traces à demi effacées. Savoir impossible, savoir inaccessible puisqu'il est enfermé dans les sanctuaires d'Égypte et que les prêtres, en leur sagesse, n'en délivrent que des bribes, des morceaux choisis à l'intention de ces enfants que sont et seront toujours les Grecs.

Mais cette mythologie à l'écriture exemplaire, d'être si lointaine, se trouve-t-elle au-delà de tout soupçon ? Car la mémoire des prêtres égyptiens, si elle ne laisse rien échapper, enregistre, de leur aveu même, ce dont ils ont entendu parler, ce qu'ils connaissent par l'oreille, d'ouï-dire, par *akoē*<sup>127</sup>. Et c'est encore par la voie aurale que les traditions sur l'Atlantide parviennent aux Athéniens, à travers trois récits, celui qu'entendit Solon, en sa confusion<sup>128</sup> ; le deuxième qu'il fit en confidence à son ami Critias, et le dernier qu'un autre Critias, âgé de près de quatre-vingt-dix ans, raconta un jour à son petit-fils, qui avait alors tout au plus dix ans. Une longue tradition orale dont le point culminant est un concours de récitations, de rhapsodies, ouvert aux enfants, à l'occasion de la fête des *Apatouries*, quand les pères introduisent dans les phratries les nouveaux adolescents<sup>129</sup>. Et au milieu des rhapsodes enfants, un très vieil homme se met à raconter l'histoire de l'Atlantide, ce qui s'était passé autrefois, que Solon avait appris en Égypte, l'épisode si merveilleux que, s'il avait eu le temps de le composer et de lui donner une forme achevée, Solon, sans aucun doute, serait devenu plus grand qu'Homère et qu'Hésiode. Non seulement l'histoire de la première Athènes, la tradition d'une société orgueilleuse de ses ancêtres, sont confiées à un gamin qui l'apprend de la bouche d'un vieillard, ce qui jette le doute, sinon le discrédit, sur la mythologie « archéologique » cultivée dans les cités, mais il n'est de mythologie écrite et lisible mot à mot que dans une Égypte fantastique, investie depuis toujours par la rumeur de la bouche et de l'oreille. L'entreprise « archéologique » des logographes est un leurre ; la volonté de tradition échoue à s'accomplir dans l'exercice d'écriture qui lui semblait le plus propice. Une mythologie ne peut s'écrire ni dans les temples, ni sur aucune tablette, pas plus qu'elle ne peut s'instituer par décret d'un pouvoir tyrannique ; enquêter laborieusement sur

de vieilles histoires n'est jamais que le symptôme d'un manque, impossible à combler.

C'est le législateur chenu des *Lois* qui conçoit le projet surprenant de régenter la rumeur, d'en organiser le cours, de la faire circuler par mille canaux. Il mettra tout en œuvre pour que la communauté exprime sans cesse sur le plus utile, autant que possible, « une seule et même voix, tout au long de son existence, à travers ses chants (*ōidai*), ses récits (*mûthoi*), et ses discours (*lógoi*) »<sup>130</sup>. À cette fin, les vieillards nomothètes, en leur sagesse, instituent trois chœurs, qui vont adresser leurs incantations aux âmes des citoyens quand ils sont jeunes et tendres. Incanter « en tenant bien sûr tous les beaux discours que nous avons exposés et exposerons encore, mais en insistant sur l'essentiel : nous affirmerons qu'au jugement de dieu la vie la plus agréable est aussi la meilleure, et ainsi tout ensemble nous dirons la vérité pure, et, mieux que par toute autre façon de l'exprimer, nous en persuaderons ceux que nous voulons persuader »<sup>131</sup>. Une seule et même voix, et trois chœurs à l'unisson, correspondant à trois classes d'âge, afin que la bonne rumeur irrigue en profondeur tous les membres du corps social. Les enfants, consacrés aux Muses, chanteront en public les grandes maximes, de manière solennelle et pour la cité entière. Deuxième chœur : les moins de trente ans invoqueront Apollon Péan pour le prendre à témoin de la vérité des grands principes et appeler sur le jeune âge sa grâce et sa force persuasive. Les troisièmes choristes seront les hommes d'âge mûr : entre trente et soixante ans<sup>132</sup>. Mais dans ce concert communautaire, les vieillards se réservent le rôle le plus discret et le plus fondamental : hommes de plus de soixante ans qui « ne sont plus capables de supporter le poids du chant », ils raconteront les histoires sur les grands principes et sur les beaux comportements ; ils seront les « mythologues » de la cité, « inspirés par une rumeur venue des dieux (*theía phémē*) »<sup>133</sup>. Celle-là même qui envahit l'ancre crétois, évoqué dans le préambule des *Lois*, quand, tous les neuf ans, Minos, premier nomothète, s'en vient écouter la voix oraculaire de son père, la rumeur de Zeus. Les vieillards qui ont passé l'âge de chanter ont atteint celui de la mythologie. Ils sont les dialecticiens du silence en qui la sagesse et l'expérience amenuisent la voix pour ne plus laisser entendre à travers eux que la rumeur venue des dieux, la grande rumeur incessante du Bien et du Beau. Mythologues, ils assument pour la cité entière la fonction secrète et essentielle que les vieilles femmes remplissent spontanément auprès des nourrissons<sup>134</sup>.

En confiant aux vieillards le soin d'administrer la mémoire commune, Platon redécouvre une fonction naturelle du vieil âge : raconter des histoires ou faire le mythologue<sup>135</sup>. Dans le même temps, et contre les soupçons des procureurs de *La République*, il réhabilite la relation privilégiée que la mythologie exige de nourrir entre le vieil homme et l'enfant. Car c'est le plus jeune âge, avec l'aide des Muses, qui vient relayer dans la cité la parole mythologique et commence de porter toute la charge du chant. Paradoxalement, la politique de la rumeur mobilise les deux âges extrêmes de la cité : sans doute, les plus éloignés dans le temps de la vie humaine, mais aussi qui se tiennent à la lisière de l'espace politique, ne participant qu'imparfaitement à l'activité des citoyens. Les enfants, parce qu'ils sont « inachevés », non inscrits dans le registre d'état civil ; les vieillards parce que, « émérites », ils sont déchargés de toute obligation politique<sup>136</sup>. Comme si d'être ensemble de loisir les qualifiait pour faire grandir dans la pénombre d'un demi-silence la rumeur mythologique sans laquelle la cité ne saurait être bien éduquée. Et tout au long du parcours où *Les Lois* vont se raconter et s'instituer l'une après l'autre, le trio du vieil âge qui chemine en devisant vers l'ancre de Minos met en place un dispositif qui fait entièrement confiance au charme du récit et qui, de récits séducteurs (*paramúthia*) en paroles d'incantation (*epōidai*), se donne comme un jeu d'enfant, un divertissement (*paidiá*) autour de la meilleure éducation (*paideía*), mais dont l'unique objet demeure cet être « inachevé », si proche, à l'évidence, des hommes de plus de soixante ans. D'ailleurs, l'éducation, en son essence, n'est-elle pas d'amener l'âme des plus jeunes à s'accorder avec celle des plus âgés<sup>137</sup>, à réaliser cette harmonie concertante (*sumphōnía*)<sup>138</sup> à l'aide de charmes incantatoires (*epōidai*) qui, en raison de l'incapacité où est une âme jeune d'y apporter du sérieux (*spoudē*), sont de nom comme de fait, dans la pratique, à la fois des divertissements (*paidiai*) et des chants (*ōidai*)<sup>139</sup> ? Le plaisir accepté des yeux et des oreilles entre le conteur et ceux qui l'écoutent autorise la transmission des coutumes ancestrales, des règles non écrites<sup>140</sup>, des usages suivis de père en fils, de tout ce qui, depuis une très haute antiquité<sup>141</sup>, constitue, comme le « petit mot » jamais prononcé, la charpente de l'édifice social, « ce qui le soutient en son centre mais reste caché à la vue »<sup>142</sup>. Il n'y a pas d'éducation efficace sans plaisir de conter ni bonheur d'écouter. Si bien qu'à force de s'enchanter eux-mêmes du charme des « mythes », les vieillards succombent à la séduction qu'exercent leurs propre incantations, et ils deviennent comme des enfants. Se livrant à un

« sage divertissement » (*paidià émphrōn*)<sup>143</sup>, jouant au jeu des lois qui sied à leur grand âge (*perì nómōn... paidiàn presbutikēn*)<sup>144</sup>, les législateurs se découvrent « enfants du vieil âge » (*païdes presbūtai*)<sup>145</sup>, comme ils s'appellent eux-mêmes. L'enchanteur devient l'incanté, et par l'enchantement qu'exerce la « mythologie », écoutée, racontée, toute distance s'efface entre les deux âges frontières de la cité. Une même parole circule inlassablement dans le cercle des générations, sans jamais s'altérer ni connaître la menace du devenir. Et si *Les Lois*, dans leur totalité, constituent, comme le disent aussi les vieillards, une vaste « mythologie »<sup>146</sup>, c'est qu'elles procèdent à la manière d'une incantation dont la puissance est si étonnante que la cité incantée fait entendre, tout au long de son existence, une seule et même voix, de l'enfant au vieil homme, dont la complicité, menée jusqu'à l'identité, semble devoir abolir jusqu'à l'intervalle entre la bouche et l'oreille.

Dans la figure unitaire que lui découvrent la parole et l'écriture de Platon, au moment où déjà, dans la cité malade, elle devient l'incroyable, la mythologie occupe le champ entier du politique. Il n'y aura pas de cité nouvelle sans inventer une politique inouïe de la mythologie, politique qui vise moins la rectitude de la cité intérieure, réservée au philosophe de *La République*<sup>147</sup>, que la communauté de pensée, le savoir partagé indispensable au fonctionnement harmonieux de la cité des *Lois*. La mythologie n'est pas l'empire muet dont une certaine pensée philosophique, en accord avec le savoir historien, aimait à dessiner les frontières sous prétexte d'y rencontrer les démons de son propre discours. Et il est illusoire de la chercher dans l'épopée d'Homère ou de la surprendre dans les aventures des dieux et des héros. Car elle appartient à la tradition silencieuse qui se murmure entre les proverbes et les dits anonymes, hors l'écriture impuissante à la dire, et au-delà de toute recherche volontaire du passé. La quête d'une tradition qui doit rester orale, et où se loge, figure muette de l'autorité, le « petit mot » à ne jamais prononcer, Platon l'entreprend comme un voyage au bout de la mémoire dont le dernier cercle se ferme sur l'immobilité d'un enfant aux cheveux blancs en qui vient s'engloutir la cité entière, toutes voix confondue, dans une rumeur sans âge.

De façon paradoxale, c'est à un philosophe, plus lucide que d'autres, qu'il revenait de faire savoir que le monde de l'illusion était habité par la mémoire et par la tradition, et d'inventer ainsi, dans la plus haute solitude, une mythologie sans commune mesure avec la figure adverse de la raison

raisonnante qui allait si longtemps obséder la pensée des mythologues modernes.

---

1 L'enquête aurait été malaisée sans les matériaux fournis par l'index exhaustif de L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*, Leeds, 1976. Mais l'itinéraire tracé dans ce chapitre aurait été bien incertain, à coup sûr malaisé, sans les recherches sémantiques de Luc BRISSON publiées depuis sous le titre : *Platon, les mots et les mythes*, Paris, F. Maspero, 1982.

2 *Philèbe*, 14 a 3-5. La mythologie est remplie de récits qui se contredisent : *République*, II, 380 c 3.

3 *Politique*, 304 c 10-d 3.

4 *Hippias Majeur*, 286 a 1-2.

5 *Sophiste*, 234 c 4-7.

6 *Phèdre*, 229 c 4-5.

7 *Ibid.*, 230 a 2.

8 *Lois*, X, 887 c 8-e 1.

9 PLUCHE, *Le Spectacle de la nature*, nouv. éd. 1750, t. VIII, 2<sup>e</sup> partie, 348 (d'après B. GROETHUYSEN, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris [1927], 1977, 6).

10 *Lois*, X, 887 d 4.

11 *Ibid.*, X, 887 d 5-e 1.

12 Cf. J. POUILLON, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, 1975, 155-160.

13 *Phèdre*, 274 c 1-3.

14 *Odyssée*, VIII, 550 sqq.

15 XI, 368.

16 VII, 240-297.

17 XII, 450-453.

18 I, 351-352.

19 *Politique*, 268 e 4-10.

20 *République*, II, 377 a 4-5.

21 *Lois*, VII, 808 d 5-8.

22 *République*, II, 378 d-e.

23 *Ibid.*, 377 d 6.

24 *Lois*, III, 680 d 3.

25 *République*, III, 387 b 8-e 3.

26 *Ibid.*, III, 394 b-c. Cf. THUCYDIDE, I, 21, 1.

27 *Ibid.*, III, 392 a 3-8. Cf. V. GOLDSCHMIDT, *Questions platoniciennes*, Paris, 1970, 141-159.

28 Deux versions : *Timée*, 21 a 5-25 e 1 ; *Critias*, 108 c 8-110 b 4.

29 HÉRODOTE, II, 178.

30 Cf. K. KERÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Genève, 1957, 98-117.

- [31](#) *Timée*, 22 a 1-6. 3Z *Aux origines de l'anthropologie française. Les Mémoires de la Société des Observateurs de l'Homme en l'an VIII*. Textes publiés et présentés par J. COPANS et J. JAMIN, Paris, 1978.
- [32](#) *Timée*, 22 b 3-9.
- [33](#) *Ibid.*, 22 b 1-2 : *muthologeîn* associé à *genealogeîn*, et paraphrasant *tà archaiótata légeîn* (22 a 6), c'est-à-dire l'*archaiología* où excelle le sophiste Hippias (*Hippias Majeur*, 285 d-e).
- [34](#) *Ibid.*, 22 d 7-23 a 5.
- [35](#) *Ibid.*, 23 a 9-b 1.
- [36](#) *Critias*, 109 d 6-e 1.
- [37](#) *Ibid.*, 109 e 3-110 a 3.
- [38](#) *Ibid.*, 110 a 6-7.
- [39](#) *Timée*, 23 c 3.
- [40](#) *Critias*, 110 a 2-3.
- [41](#) *Ibid.*, 110 a 3-6.
- [42](#) *Timée*, 22 b 4-5.
- [43](#) *Ibid.*, 22 a 6-b 3.
- [44](#) Dans le *Timée*, 26 e 5-6, Socrate y reconnaît un *lógos* de vérité, non un *mûthos* fictif, façonné (*plastheís*). Le discours de Critias établit l'authenticité du récit de *La République*, raconté, au moins pour une part, comme un *mûthos* de loisir (II, 376 d 11-12 ; cf. *Timée*, 26 c 9).
- [45](#) *Hippias Majeur*, 285 d-e ; PHILOSTRATE, *Vie des Sophistes*, I, 11, 3 = T 2 dans *Sofisti*, éd. Untersteiner, Florence, 1953, III, 40.
- [46](#) Cf. *supra*, pp. 142-143.
- [47](#) *Hippias Majeur*, 286 a 1-2.
- [48](#) SÉMONIDE, T 97 West = *FGrHist* 543 T 1 Jacoby. Cf. F. LASSERRE, « L'historiographie grecque à l'époque archaïque », *Quaderni di Storia*, 2, 1976, 113-142. Selon E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Berlin, 1913, 370-374, les sophistes du Ve siècle en auraient fait un genre centré sur l'histoire culturelle.
- [49](#) Phanodème est le seul des Atthidographes dont l'ouvrage s'appelle *Attikè Archaiología*. Cf. F. JACOBY, *Atthis. The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949, 83-84. Les histoires anciennes doivent être distinguées des mythes inventés (*mûthoi... peplasménoi*) : DIODORE, II, 44, 3 ; 46, 6. Cf. aussi A. E. WARDMAN, « Myth in Greek Historiography », *Historia*, IX, 1960, 408.
- [50](#) *Hippias Majeur*, 286 a 1-2.
- [51](#) *Lois*, XI, 913 a 3-c 3. Le « mythe » apparaît ici au pluriel, *hoi... legómenoi mûthoi*, et sous la forme « De tels gains ne profitent pas aux descendants ».
- [52](#) *Lois*, IX, 872 c 7-e 4.
- [53](#) *Ibid.*, IX, 865 d 3-866 a 1.
- [54](#) *Ibid.*, IV, 719 c 1.
- [55](#) *République*, II, 381 e 1-5.
- [56](#) *Schol. Aristophane, Paix*, 758 ; *Comm. anon. in Aristot. graeca*, XX, Berlin, 1892, 427, 1. 38-40. Cf. ARISTOPHANE, *Guêpes*, 1179.
- [57](#) Cf. *République*, III, 392 a 9 (*perì anthrṓpōn...*) ; a 6 (*muthologeîn*).

- [58](#) Cf. *Timée*, 22 a 7-b 1.
- [59](#) ARISTOPHANE. *Lysistrata*, 781-794. Cf. P. VIDAL-NAQUET, *Le Chasseur noir*, Paris, 1981, 151-174.
- [60](#) *Lysistrata*, 805-820.
- [61](#) *Lois*, IV, 719 c 1.
- [62](#) *République*, III, 401 b 2.
- [63](#) *Ibid.*, III, 401 b 8-d 2.
- [64](#) *Lois*, I, 638 c 5-8.
- [65](#) *République*, III, 386 c 4.
- [66](#) *Les Travaux et les jours*, 764.
- [67](#) PAUSANIAS, I, 17, 1. Cf. VOIGT, *s.v.* Phèmè, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* (1938), col. 1954-1955.
- [68](#) HÉSIODE, *Les Travaux et les jours*, 763-764.
- [69](#) Sur 37 occurrences dans le corpus platonicien, 22 dans *Les Lois*.
- [70](#) *Lois*, II, 672 b 3.
- [71](#) *Ibid.*, IV, 713 c 2.
- [72](#) *Cratyle*, 395 e 5.
- [73](#) *Lois*, II, 672 b 3 : *huporreîn*.
- [74](#) *Ibid.*, X, 906 c 1.
- [75](#) *Apologie*, 18 c 1.
- [76](#) *Lois*, VII, 822 c 4.
- [77](#) Ou mauvaises langues qui sont langues de femmes, *gunaiketoi phēmai* (*Lois*, XI, 934 e 7-935 a 2), quand des mégères se couvrent d'injures, sans qu'il y ait un vrai débat.
- [78](#) Laisser s'échapper, se disperser, *kataskedannûnai* : le même verbe dans PLATON, *Apologie*, 18 c 1, et dans HÉSIODE, *Travaux*, 95.
- [79](#) *Timée*, 72 b 3. Cf. la *manteías phēmē* : *Lois*, VII, 792 d 3.
- [80](#) *Philèbe*, 16 c 8.
- [81](#) *Lois*, XII, 966 c 5. Et les *phēmai* qui sont les maximes fondamentales chantent, *humneîn*, aux oreilles des enfants : *République*, V, 463 d 6-7. Dans *Les Lois*, VII, 799 e 10-12, Platon joue du double sens de *nómos* : les anciens ont donné le nom de *nome* aux airs joués sur la cithare, ce sont des chants exécutés à l'occasion de gestes ou de pratiques coutumières (F. LASSERRE, *Plutarque. De la musique*, éd. tr. comm., Lausanne, 1954, 22-27).
- [82](#) *Lois*, I, 625 a-b.
- [83](#) *Ibid.*, I, 624 b 2.
- [84](#) *Ibid.*, VIII, 836 b 1.
- [85](#) *Ibid.*, VIII, 838 a 4-839 d 2.
- [86](#) *Ibid.*, VIII, 839 c 4.
- [87](#) *Ibid.*, VIII, 839 b 3-6.
- [88](#) *Ibid.*, VIII, 839 b 7-c 2.
- [89](#) *Ibid.*, VIII, 839 d 4-6.
- [90](#) *Ibid.*, VIII, 840 b 10-c 2.
- [91](#) *République*, V, 463 d 6-7.

- [92](#) Cf. J. JOUANNA, « Le médecin, modèle du législateur dans *Les Lois* de Platon », *Ktema*, 3, 1978, 77-92.
- [93](#) « Il faut placer en tête de chaque loi un prélude approprié » (*Lois*, VI, 772 e 2-3). Et ce préambule, souvent appelé *paramúthion* (*Lois*, VI, 773 e 5 ; IX, 880 a 7 ; X, 885 b 3 ; XI, 923 c 2), Platon l'entend comme « le mythe qui préface la loi » (*ho prò toû nóμου mûthos* : *Lois*, XI, 927 c 8-9).
- [94](#) Mythes anciens des Sauromatides pour l'éducation des femmes (*Lois*, VII, 804 e 4-5) ; récits sur l'esprit de vengeance des victimes d'un meurtre involontaire (*Lois*, IX, 865 d 5-6) ; mythe sur la peine qui attend le meurtrier de ses parents (*Lois*, IX, 872 d 8-e 1) ; proverbe allégué pour la protection des trésors (*Lois*, XI, 913 c 1-3) ; histoire de Patrocle sur l'abandon d'armes (*Lois*, XII, 944 a 1).
- [95](#) *Lois*, VI, 773 b 4-6 ; e 5.
- [96](#) Cf. P. BOYANCÉ, *Le Culte des Muses chez les philosophes grecs*, Paris, 1936 (rééd. avec supplément, 1972), 149-165.
- [97](#) *République*, II, 382 c. En l'occurrence, l'histoire des dents semées et des hoplites qui en naquirent : la Thèbes de Cadmos.
- [98](#) *Ibid.*, III, 414 c 1-415 d 2.
- [99](#) *Ibid.*, IX, 592 b 3-4.
- [100](#) *Ibid.*, III, 415 d 6-7.
- [101](#) *Lois*, II, 663 c 1-2.
- [102](#) *Ibid.*, II, 663 e 1-2.
- [103](#) *Ibid.*, II, 663 e 5-6.
- [104](#) *République*, II, 377 c 3.
- [105](#) *Ibid.*, II, 378 d 1.
- [106](#) Cf. *Théétète*, 176 b 7.
- [107](#) Cf. *Sophiste*, 234 c 4-7.
- [108](#) *République*, III, 395 c 8-d 3.
- [109](#) *Ibid.*, II, 380 c 7-8.
- [110](#) *Ibid.*, II, 377 a 12-b 3. Cf. *Théétète*, 191 d 2-9.
- [111](#) Cf. *Hippias Majeur*, 286 a 1-2.
- [112](#) G. Roux, « Le sens de ΤΥΠΙΟΣ », *Revue des études anciennes*, 1961, 5-13.
- [113](#) *République*, II, 378 e 7-379 a 4 ; 380 c 8.
- [114](#) *Ibid.*, II, 378 e 1.
- [115](#) *Ibid.*, II, 378 d 1-3.
- [116](#) *Timée*, 26 b ; c 3-4.
- [117](#) *Ibid.*, 26 e 5-6.
- [118](#) *République*, II, 377 b 9-c 1.
- [119](#) *Ibid.*, II, 377 c 8-d 1.
- [120](#) *Ibid.*, III, 386 b 7-8.
- [121](#) *Ibid.*, III, 386 c 4 ; 387 b 2.
- [122](#) *Ibid.*, III, 387 b 8.
- [123](#) *Supra*, p. 178, n. 101.
- [124](#) *Timée*, 23 a 2-3.
- [125](#) *Ibid.*, 24 d 7.

- [126](#) *Ibid.*, 23 e 7-24 a 1.
- [127](#) *Ibid.*, 23 a 2-3.
- [128](#) *Ibid.*, 21 a 7.
- [129](#) *Ibid.*, 21 b 4-5.
- [130](#) *Lois*, II, 663 e 8-664 a 6.
- [131](#) *Ibid.*, II, 664 b 4-c 1.
- [132](#) *Ibid.*, II, 664 c 4-d 2.
- [133](#) *Ibid.*, II, 664 d 2-4.
- [134](#) Pas de discrimination entre les vieillards et les vieilles femmes, dans *La République* (II, 378 d 1). Tandis que, dans *Les Lois*, malgré la maïeutique, il n'y a pas de nourrice dialecticienne.
- [135](#) ARISTOTE, *Rhétorique*, II, 21, 1395 a.
- [136](#) ARISTOTE, *Politique*, III, 1, 5, 1275 a 14-19.
- [137](#) PLATON, *Lois*, II, 659 d 1-4.
- [138](#) *Lois*, II, 659 e 3.
- [139](#) *Ibid.*, II, 659 e 1-5.
- [140](#) *Ibid.*, VII, 793 a 10-b 1.
- [141](#) *Ibid.*, VII, 793 b 7.
- [142](#) *Ibid.*, VII, 793 c 1-2.
- [143](#) *Ibid.*, VI, 769 a 1-2.
- [144](#) *Ibid.*, III, 685 a 7-8.
- [145](#) *Ibid.*, IV, 712 b 2.
- [146](#) *Ibid.*, VI, 752 a 2.
- [147](#) *République*, IX, 591 e 1-2.

## VI

### *Grec à deux têtes*

En ouvrant, chaque année, le cours « Instructions d'ethnographie descriptive », destiné à des administrateurs ou à des colons dépourvus de formation professionnelle<sup>1</sup>, Marcel Mauss, le neveu d'Émile Durkheim, ne manquait pas de rappeler que « le jeune ethnographe qui part sur le terrain doit savoir ce qu'il sait déjà, afin d'amener à la surface ce qu'on ne sait pas encore »<sup>2</sup>. Et conformément au savoir déjà su, sans lequel nul ne pourrait tenir un journal de route ni remplir l'une après l'autre les « fiches descriptives », le nouvel élu de la Société des Observateurs de l'Homme était invité à faire ample collecte de « représentations religieuses », classées comme il convient dans la physiologie sociale, après l'esthétique, « encore très matérielle »<sup>3</sup>, mais au-dessus de l'économique et des phénomènes juridiques et moraux qui la régissent. L'idéal, disait Mauss, serait qu'une mission ne parte pas sans son géologue, ni sans son botaniste, experts indispensables. Chaque ethnographe, heureusement, était né mythologue. Ne suffisait-il pas de faire appel à l'intuition culturelle ? Certes, « notre façon de concevoir la mythologie, telle que l'illustre fidèlement *Orphée aux Enfers*, n'est qu'une façon possible, elle n'est pas la seule. Il s'agit de savoir comment pensent les indigènes »<sup>4</sup>. Donc, pas de précipitation, et surtout ne pas s'en remettre exclusivement pour un tel inventaire à la liste des catégories qui a cours dans les classes de philosophie. Les « êtres individuels » qui forment la population de la mythologie se distribuent en esprits : il y a l'âme double, l'esprit revenant qui est dans le vivant, l'esprit protecteur, l'âme de la voix, la figuration du double, l'âme des yeux. Une fois en possession de ces répertoires d'êtres individuels, dressés de toutes les manières possibles, « on pourra écrire la mythologie de chaque dieu »<sup>5</sup>. Car le mythe, on le sait, est une histoire du dieu. Fable, apologue, moralité, certes, mais à la différence de la légende – on y croit sans qu'il y ait nécessairement effet – ou de la fable – personne n'est tenu d'y croire –, le mythe, lui, fait partie du système obligatoire des représentations religieuses. « On est obligé de croire au mythe »<sup>6</sup>. » Objets de croyance, les mythes se

passent dans l'éternel. Négliger de les recueillir et donc de les mettre par écrit, ajoutait Mauss, est grave, très grave : cela conduit à défigurer le faciès d'une religion.

D'aussi claires instructions, énoncées avec autorité, rendaient assurément urgentes la collecte et l'écriture de la mythologie. Aucun observateur, digne de ce nom, n'aurait imaginé de revenir de son terrain, ni d'abandonner le territoire qui lui avait été confié, sans avoir soigneusement rempli la case « mythe » du chapitre IX des *Instructions, sub verbo* « phénomènes religieux, *stricto sensu* ». Et chaque année, les bibliothèques des grandes nations colonisatrices, responsables de la croissance de l'ethnographie, enregistraient les nouvelles « mythologies » qui, rangées à côté des anciennes, venaient confirmer le savoir que chacun savait déjà, mais dont la nature spécifique continuait à faire l'objet de disputes, plus ou moins courtoises, entre experts, entre ceux que le XVIII<sup>e</sup> siècle aurait appelés « mythologistes » pour les distinguer des « antiquaires » voués à l'inventaire des documents exhumés<sup>7</sup>. Dans le même temps, il semblait évident que la cueillette des mythes, fût-elle même pratiquée de manière intensive, ne permettait pas d'« amener à la surface ce qu'on ne sait pas encore ». Les ethnologues s'impatientaient, et, en 1929, Mauss confiait, en aparté, à la Société française de philosophie : « Il ne nous suffit pas de décrire le mythe. Suivant les principes de Schelling et des philosophes, nous voulons savoir quel être il traduit<sup>8</sup>. » En d'autres termes, la question étant de nature philosophique, c'est de la philosophie que devait venir la réponse. Schelling l'avait fait connaître depuis longtemps : la philosophie de la mythologie est la vraie science de la mythologie. Et l'entreprise de Cassirer, dans *La Philosophie des formes symboliques*, publiée dans les années vingt<sup>9</sup>, rend hommage aux intuitions de *L'Introduction à la philosophie de la mythologie* (1856). L'idéalisme spéculatif avait su découvrir dans la mythologie une orientation originaire de l'Esprit, un procès nécessaire de la conscience, étranger à toute invention. Il fallait réconcilier dans une mythologie rationnelle le monothéisme de la Raison et le polythéisme de l'imagination. L'homme originaire devait être celui qui pose Dieu par sa nature, et le processus mythologique le seul chemin conscient par lequel Dieu se manifeste progressivement comme le vrai Dieu. À cette théogonie de l'Absolu, construite et récitée par Schelling, la philosophie critique de Cassirer oppose, avec respect, la nécessité de partir du « donné »<sup>10</sup>, des faits empiriquement constatés et vérifiés de la conscience culturelle, c'est-à-dire des matériaux et des informations archivés par la mythologie comparée et

par l'histoire des religions depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. Les innombrables collecteurs de mythes sont payés de leurs peines. Et la philosophie néokantienne met également un terme aux tourments de Mauss : elle se charge d'énoncer l'« essence pure »<sup>12</sup> de la fonction mythique.

Si l'unité des productions mythiques ne fait pas de doute pour les ethnologues en général, elle doit rester une énigme, écrit Cassirer, aussi longtemps que la conscience mythique n'est pas reconnue comme un ordre de connaissance autonome, un mode particulier de formation spirituelle de l'espèce humaine, une pensée souveraine avec ses catégories de temps, d'espace et de nombre. Forme originelle de l'esprit, le mythe est une pensée de la « concrescence » dont les intuitions temporelles et spatiales sont concrètes, qualitatives : une pensée qui amalgame et fond ensemble les membres de la relation qu'elle pose. Séduite par l'intuition, c'est une pensée fascinée par l'univers de la présence sensible immédiate dont le charme est si puissant que nul autre ne peut s'exercer. Prisonnière du contenu de l'intuition, elle ignore la représentation et demeure étrangère à l'action conceptuelle. Le moi de la pensée mythique, assailli par la frayeur ou le désir de chaque impression momentanée, balbutie des différences ; il sépare, il distingue, mais sans jamais vraiment s'arracher à l'intuition indifférenciée et originelle. Et les forces qui hantent l'expérience mythique en son état foetal ne sont encore que les ombres de puissances à naître.

Sous cette forme à la fois riche et confuse, la mythologie rassemble en elle les vertus originelles du parler et du croire. Par les images qu'elle crée, la pensée mythique est homologue au langage premier, et dans la croyance qui fonde l'unité de son expérience, la mythologie, déjà, est une pensée religieuse. Comme le langage, le mythe est une forme déterminée du voir, et l'image mythique, manière intuitive de figurer, produit de la réalité et fabrique un univers de sens. De même que tout phonème signifie par lui-même, chaque image apporte avec elle un dieu de l'instant qui préfigure les puissances claires et actives des grandes mythologies familières. Mythe et langage, écrit Cassirer, sont deux modalités « d'une seule et même pulsion de la mise en forme symbolique »<sup>13</sup>. Et le panthéon sonore des mots et des phrases s'édifie sur les mêmes mobiles spirituels que les vastes palais de la mythologie. En outre, l'intuition mythique ne va pas sans un croire, plus pathétique que logique, mais à l'œuvre au milieu des affects. Dès le commencement, le mythe est une religion en puissance, et, dans ses formes les plus rudimentaires, la pensée mythique recèle toutes les richesses qui

anticipent les idéaux les plus élevés, ceux qui s'imposent le plus lentement dans notre histoire. Car la religion ne surgit pas avec le moi individuel se connaissant dans la sujétion absolue au divin, elle est déjà tout entière présente dans l'expérience mythique. Concomitante au langage et à la religion, la mythologie se voit assigner une fonction centrale dans la théorie de l'esprit humain : elle est la terre natale de toutes les formes symboliques. En elle sont liées, originairement, la conscience pratique, la conscience théorique, le monde de la connaissance, du langage, de l'art, du droit, de la moralité, y compris les modèles fondamentaux de la communauté et de l'État. Presque toutes les formes de la culture s'enracinent dans la pensée mythique : « Toutes sont comme vêtues et enveloppées de quelque figure issue du mythe<sup>14</sup>. »

Dans cette région où nul n'est inventeur, ni individu ni peuple, la « terre maternelle authentique de la mythologie »<sup>15</sup>, découverte par Schelling, devient pour la philosophie critique la nébuleuse matricielle où déjà sont rassemblées, comme des âmes impatientes de s'incarner, toutes les modalités de l'existence et les multiples savoirs à naître dans l'ordre de l'histoire. En énonçant ainsi l'« essence pure » de la mythologie, Cassirer reprenait consciemment une des propositions majeures de la sociologie durkheimienne : que le mythe exprime la totalité de l'être naturel dans le langage de l'être humain et social. La mythologie, ou plutôt la religion, écrivait Durkheim en 1899<sup>16</sup>, « contient en elle dès le principe, mais à l'état confus, tous les éléments qui, en se dissociant, en se déterminant, en se combinant de mille manières avec eux-mêmes, ont donné naissance aux diverses manifestations de la vie collective. C'est des mythes et des légendes que sont sorties la science et la poésie ; c'est de l'ornementation religieuse et des cérémonies du culte que sont venus les arts plastiques ; le droit et la morale sont nés de pratiques rituelles. On ne peut comprendre notre représentation du monde, nos conceptions philosophiques sur l'âme, sur l'immortalité, sur la vie, si l'on ne connaît les croyances religieuses qui en ont été la forme première. La parenté a commencé par être un lien essentiellement religieux ; la peine, le contrat, le don, l'hommage, sont des transformations du sacrifice expiatoire, contractuel, communial, honoraire, etc. Tout au plus peut-on se demander si l'organisation économique fait exception et dérive d'une autre source ; quoique nous ne le pensions pas, nous accordons que la question doit être réservée. » Onze ans plus tard, en conclusion des *Formes élémentaires de la pensée religieuse*, Durkheim réaffirme la nature de la religion et de la mythologie : elle est le grand

englobant, la pensée des pensées. À la fois elle-même et plus qu'elle-même. Et il n'y a en elle rien de mystérieux, d'alogique, de spécifique, qui serait un indicible<sup>17</sup>. Car il suffit d'« écarter le voile dont l'imagination mythologique les a recouvertes »<sup>18</sup> pour qu'apparaissent telles qu'elles sont les réalités qui serviront plus tard d'objets à la réflexion des savants. « La pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse<sup>19</sup>. » Sans doute Durkheim explique-t-il la nature par le social, privilégiant la déduction sociologique des catégories en place de la déduction transcendante qui permet à Cassirer de relier circulairement dans la pensée mythique la totalité de l'être naturel et le langage de l'être humain et social. Mais l'un et l'autre s'accordent à confier à la mythologie, ou à la religion mythologique, la puissance d'engendrer les notions fondamentales de la science et les principales formes de la culture. Et l'engendrement se fait sur le mode du dévoilement, sans qu'il y ait déchirure de la pensée matricielle ou la moindre fêlure entre une mythologie qui n'est jamais de nature alogique et des pensées investies par une rationalité que d'aucuns tiendraient pour inédite.

Le sociologue et le philosophe sont encore meilleurs complices. Tous deux se tournent spontanément vers la Grèce et vers ses penseurs. En effet, si la vie logique, immanente aux formes élémentaires de la religion, suppose évidemment que l'homme sait confusément qu'il y a une vérité, distincte des apparences sensibles, pour arriver à concevoir « tout un monde d'idéaux stables, lieu commun des intelligences », il a fallu, dans notre monde occidental, qu'apparaisse, « avec les grands penseurs de la Grèce », la claire conscience de la Vérité se détachant au-dessus des impressions fugitives de l'expérience sensible<sup>20</sup>. Sans eux, et surtout sans Platon, le règne de la Vérité n'aurait pas vu le jour<sup>21</sup>, et l'existence d'un univers de concepts ou d'un empire de l'intellect serait demeuré à l'état de sentiment obscur et voilé<sup>22</sup>. C'est grâce à la philosophie des Grecs que la pensée scientifique devient, comme dit Durkheim, une forme plus parfaite de la pensée religieuse ou de la mythologie.

À l'intermède discret que la sociologie durkheimienne réserve aux Grecs, chargés du grand Éclaircissement, la philosophie de Cassirer substitue le dialogue enjoué où les penseurs de la Grèce délibèrent entre eux, non plus seulement sur les conditions d'un éventuel dépassement de la mythologie, mais sur la meilleure politique à suivre quant à l'« essence pure » de la pensée mythique. Dialogue mis en scène dès que se pose le problème d'une « philosophie de la mythologie », dans l'Introduction du deuxième volume

de *La Philosophie des formes symboliques*<sup>23</sup>. Et Platon y porte la réplique à Parménide. Le philosophe d'Élée inaugure la pensée de l'Être, et son idéalisme de fer exige de reléguer les récits de l'ancienne mythologie dans le désert du non-être : la philosophie ne peut être elle-même que si elle se tient à l'écart du mythe ; et la mythologie, devenue l'apparence, désigne ce dont la pensée de l'être doit s'abstraire, le non-sens visible du non-être. Politique altière à laquelle le Platon de Cassirer oppose une sagesse doublement admirable. D'abord, en récusant les pratiques allégoriques des « sophistes », la *sophiē* des rustres à la recherche d'un sens autre que littéral. Mais surtout, quand il se montre assez perspicace pour découvrir dans la mythologie un premier contenu conceptuel : que le mythe est le langage adéquat pour parler du monde du devenir. C'est l'intuition, retrouvée par Schelling, que l'interprétation juste de la mythologie emprunte la voie « tautégorique » : le sens du mythe est dans ce qu'il raconte, il ne peut être ailleurs.

En faisant hommage à Platon d'une lucidité qui ressemble si vivement à la sienne, Cassirer entend justifier la nécessité pour la philosophie d'analyser la pensée mythique en soi. Sans doute, de son propre mouvement, la philosophie ne peut-elle que s'abstraire de la mythologie, se séparer du mythe qui est depuis toujours sa figure adverse, en même temps que son contexte le plus intime. Mais davantage : le savoir philosophique s'exposerait à un danger mortel en traitant le mythe d'illusion, alors que la mythologie, non seulement est un mode particulier du procès de formation spirituelle, mais que la conscience mythique porte en elle l'origine de toutes les formes fondamentales de la culture spirituelle<sup>24</sup>. Le destin de l'une est si étroitement couplé à la fortune de l'autre que la philosophie ne peut se connaître elle-même qu'en *maîtrisant* la conscience mythique<sup>25</sup>. Maîtrise d'un savoir qui sait ce qu'il a à faire : « Le dépassement authentique du mythe doit reposer sur sa connaissance et sa reconnaissance<sup>26</sup>. » Inconsciente serait la philosophie qui prendrait pour une ombre la forme de l'esprit où s'épousent son origine et sa première altérité, où l'obstacle fondamental qu'elle affronte au premier jour se confond avec la source inépuisable de tous les savoirs. Il y a là comme une scène primitive, racontée et jouée par un philosophe des Lumières, assuré d'avoir un point de vue « historique », et qui, sans céder à la tentation de questionner ce qu'il appelle l'évidence grecque, ne cesse d'affirmer avec la même rigueur : « Ce n'est que par la confrontation avec la pensée mythique que la philosophie parvient à préciser son propre concept et à atteindre une conscience nette de sa propre tâche<sup>27</sup>. » L'essence pure de la mythologie n'est perceptible que

dans la relation d'extrême proximité, posée et formulée par les penseurs de la Grèce. Les grands philosophes grecs ne sont plus les figurants du discours tenus par la sociologie ; ils sont les protagonistes de la vraie Science de la mythologie, les premiers à reconnaître dans le mythe une pensée à la fois riche et confuse dont leur propre savoir, faisant retour vers sa face obscure, peut seul s'assurer la maîtrise et réussir le dépassement, en conceptualisant la vérité enfouie dans la pensée mythique. Schelling a vu juste, dans l'exacte mesure où un autre philosophe, un siècle plus tard, réhabilite le regard familier à la culture occidentale que les maîtres du *lógos* avaient posé jadis sur leur *mûthos*. Dès lors, le cercle est bouclé : aux ethnologues qui s'en vont chercher vers les confins de l'archaïsme des récits mythiques en se fiant à leur seule intuition, les philosophes, grâce à leurs lumières, dévoilent le sens d'une pensée originelle dont sont tributaires les formes fondamentales de toute culture, sans excepter la philosophie et la pensée scientifique. L'unité des productions mythiques s'accomplit dans le discours théorique de la philosophie. Un discours qui rétablit la Raison dans ses droits historiques, et s'honore de restaurer l'altérité de la pensée mythique. De manière radicale, car la mythologie, pure de toute invention, ne possède ni date ni lieu de naissance<sup>28</sup>. Elle ne commence nulle part ; et, pensée des origines, elle ne cesse de cheminer jusqu'au lieu où elle se transforme, se dépasse, disent les uns, vient mourir, prétendent les autres. C'est-à-dire précisément là où surgit la philosophie et s'instaure la pensée positive. À la différence du mythe, la rationalité dispose d'un état civil ; consciente de ses origines, elle peut ainsi parler de l'Autre, sans être interrompue ni jamais contredite, sinon par elle-même.

Naguère, les responsables de la Science des mythes, pressés par de hautes exigences morales, décidaient gravement les mesures d'exclusion qui s'imposaient : rendre la mythologie à son appartenance primitive, la déplacer vers les races inférieures, la renvoyer aux Peuples de la Nature. Ou encore, quand ils avaient une vocation de « réformateurs », ils se confiaient mutuellement la mission de repérer les croyances grossières passées dans leurs sociétés sous forme de « superstitions déplorables »<sup>29</sup>. Désormais, c'est la philosophie qui mène le jeu, c'est elle qui conçoit les stratégies, c'est elle qui impose les choix. Ou bien la mythologie a un sens, ou bien elle n'en a pas. Puisque, avec Cassirer, la pensée philosophique condamne la tentation idéaliste de confiner le mythe dans l'illusion et dans l'apparence, elle ne peut tolérer le non-sens que serait une pensée insensée. Mais pas davantage la philosophie ne veut retomber dans les apories, déjà dénoncées par Platon,

d'une mythologie où le sens « autre » serait la porte ouverte aux aventures de l'allégorisme. En conséquence, si la pensée mythique a un sens auquel, semble-t-il, elle demeure aveugle de par l'excès de sa propre richesse, elle doit céder à la philosophie le soin de le déployer et de s'en faire l'interprète : à elle de révéler ses modes de connaissance, ses formes de logique, ses types de classification. Pensée des pensées, la mythologie ne peut manquer d'entendement, qu'elle parle comme elle l'entend – et c'est l'opinion de ceux qui suivent la voie « tautégorique » – ou qu'elle dise plus que la stricte raison ne peut en comprendre – telle est l'hypothèse des « symbolistes »<sup>30</sup>.

C'est autour du paradigme grec que s'élaborent, dans la pensée anthropologique, les grandes théories qui, de Lévy-Bruhl à Lévi-Strauss, décident du statut de la mythologie dans le champ intellectuel. Quand *La Pensée sauvage*, en 1962, entend montrer que la connaissance dans les sociétés archaïques procède par les voies de l'entendement, comme dans la nôtre, avec des catégories et à l'aide d'oppositions, elle juge opportun de rappeler la démarche opposée des *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. De 1910 à 1938, Lucien Lévy-Bruhl cherche, en effet, à prouver que la pensée des Primitifs, régie par une loi de participation qui la rend indifférente à la logique du tiers exclu, se définit par un climat mental différent du nôtre, dominé par l'affectivité et par le mysticisme<sup>31</sup>. D'une certaine manière, la découverte du pré-logique chez les Peuples Inférieurs apporte la solution au problème soulevé par le scandale d'un élément sauvage dans la mythologie et dans la pensée des Peuples Supérieurs. La pensée des Sauvages est radicalement coupée de la nôtre : ni causale, ni logique, elle avoue les raisons qui justifient son enfermement. Enfermement discret, et, en vérité, peu sûr si l'on s'avise avec Maurice Leenhardt qu'il tient à une lettre : l'*s* de *mystique* qui le différencie de *mythique*<sup>32</sup>.

Pour tracer la frontière du pré-logique, il faut définir à nouveau les coordonnées de la mythologie, sa position par rapport à l'expérience mystique et en regard de la pensée rationnelle. Dans les premières pages de *La Mythologie primitive* (1935)<sup>33</sup>, Lévy-Bruhl pose la question fondamentale de la différence grecque : « J'admire la perspicacité de Fontenelle qui a su démêler les traits communs et en faire ressortir les ressemblances frappantes sur tant de points [“Une étonnante conformité entre les fables des Américains et celles des Grecs”]<sup>34</sup>... Mais peut-on cependant s'autoriser de cette parenté pour admettre que ce qui est vrai des mythes classiques vaut aussi pour ceux des primitifs ? » Question neuve, tournée vers nos catégories : notre idée du mythe doit-elle coïncider avec celle qu'en ont les

Australiens et les Papous ? Mais c'est aussitôt pour affirmer la valeur du paradigme grec, et la nécessité de distinguer entre deux types de mythologie : l'une, primitive, l'autre, cultivée. De nombreux ethnologues l'ont observé, les mythologies primitives sont bourrées d'incohérences. « Si l'on rapproche les unes des autres les légendes de toutes les descendance totémiques de Dobu, écrit le docteur Fortune, on obtient un système extrêmement illogique<sup>35</sup>. » D'ailleurs, ajoute le même observateur, jamais un Dobuen n'a pris la peine de les comparer entre elles. Mais Lévy-Bruhl ne croit pas qu'il s'agisse seulement de paresse intellectuelle. Même si les primitifs prenaient la peine de comparer les différentes versions, ils n'en verraient pas les contradictions : leur foi robuste dans les mythes est exempte d'exigences logiques<sup>36</sup>. À l'incohérence congénitale des mythes primitifs s'ajoute leur incapacité à parler en termes étiologiques<sup>37</sup>. Les récits des primitifs ne répondent jamais à un désir d'explication : la reconnaissance intuitive de la présence et de l'action du monde surnaturel exclut toute recherche des causes secondes. Le mythe primitif n'explique pas, il légitime<sup>38</sup>. Vrai, réel, d'une réalité transcendante et impérissable, il ne peut expliquer la nature puisqu'il est voué à décrire le surnaturel. Cette seconde infirmité, aussi congénitale que la première, impose, d'une part, de corriger les frontières de la religion, et de l'autre, de réviser la catégorie même de mythe. Inséparable d'une expérience mystique, la mythologie des primitifs relève d'une mentalité non seulement pré-logique, mais pré-religieuse<sup>39</sup>. Elle est dominée par la croyance à des formes, à des influences, à des actions imperceptibles au sens et cependant réelles. Tandis que la religion surgit et s'instaure quand la nature devient intelligible, quand elle offre prise à la conceptualisation : alors seulement devient pensable la surnature, rejetée du côté du transcendant.

Le partage opéré par Lévy-Bruhl entre le pré-religieux et la religion n'est ni plus ni moins arbitraire que d'autres tracés, dans le même temps, entre les mythes et la religion : par A. Lang, selon lequel l'élément déraisonnable ou scandaleux domine dans la mythologie, tandis que l'ordre rationnel apparaît avec la religion<sup>40</sup> ; ou par M.-J. Lagrange, qui reconnaît le terrain de la religion à l'« exigence morale »<sup>41</sup>. Pour Lévy-Bruhl, la coupure passe entre les Grecs et les autres, les Primitifs, dont la mythologie est marquée par deux traits négatifs, référés de manière explicite à la positivité du modèle grec. N'est-il pas évident que la société où émerge la philosophie de la nature ne subit plus la domination de la catégorie affective du surnaturel ?

Et comment la civilisation qui nous a donné le principe du tiers exclu pourrait-elle être insensible à l'incohérence et à la contradiction ? Avec ses dieux, sa hiérarchie de puissances, ses temples, ses cultes, la Grèce est dotée d'institutions qui la mettent au premier rang des sociétés méditerranéennes, à mille lieues des « centres locaux dits totémiques »<sup>42</sup>.

En 1910, avec *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (9<sup>e</sup> éd., 1951), Lévy-Bruhl avait entrepris de réfléchir sur le mythe comme catégorie afin « de tenir compte de la distance qui sépare les peuples de l'Antiquité de sociétés telles que les tribus d'Australie et de Nouvelle-Guinée »<sup>43</sup>. De façon paradoxale, les sociétés « les plus basses » (Papous et Australiens) vivent sous le règne de la rareté mythologique. Aussi longtemps que dure le temps de la symbiose mystique, les mythes sont à la fois pauvres et peu nombreux. Indigence qui est l'envers d'une autre richesse : la plénitude de la communion avec le monde ne laisse, en principe, aucune place à la mythologie. La participation occupe tout le champ : réellement vécue, elle n'a besoin ni d'être pensée, ni d'être représentée. Les états mentaux collectifs sont d'une intensité émotionnelle extrême. Et ce que nous lisons comme des mots, dans les récits des Primitifs, ce sont, en fait, des réalités mystiques dont chacune détermine un champ de force : « La simple audition du mythe, du point de vue émotionnel, est donc tout autre chose pour eux que pour nous<sup>44</sup>. » La mythologie sauvage est d'abord expérience et pensée mystiques. C'est l'Histoire Sainte des sociétés inférieures<sup>45</sup>. Il faut attendre la mythologie cultivée pour que se dégage la forme du mythe en même temps que son contenu positif. Tout ce qui nous intéresse au premier chef : l'enchaînement des faits, le fil de l'histoire, les aventures du héros, ne devient perceptible qu'avec le recul de la participation, quand la communion mystique cède la place à la représentation du vécu<sup>46</sup>. Le mythe comme intrigue est une figure de la mutation entre pré-logique et rationnel. Position qui avoue son enracinement dans la seule civilisation où s'effectue le décollage : ni l'Inde, ni la Chine, mais la Grèce<sup>47</sup>.

Le problème du changement mental et logique qui semble s'opérer dans cette partie du monde, Lévy-Bruhl ne l'affronte expressément nulle part. Sans doute est-il vrai qu'il refuse la perspective génétique qui assignerait la psychologie des Primitifs à un état d'enfance, à un stade moins avancé mais que toute intelligence devrait rencontrer dans son développement<sup>48</sup>. Un système n'abolit pas l'autre<sup>49</sup>. Et le cas grec est exemplaire. Dans leurs créations intellectuelles, dans les œuvres de leurs nouveaux savoirs, nous

reconnaissons le même climat mental que le nôtre : l'obéissance à la logique, et l'exigence de vérification et d'expérience. Mais dans la tradition mythologique des Grecs subsiste comme un désir de participation. Pour triompher, la pensée logique n'exige pas que disparaisse tout vestige de pensée pré-logique.

La singularité des Grecs est d'habiter encore la frontière. Témoin unique du passage vers une nouvelle rationalité, la mythologie cultivée assure une fonction de médiation. Sous l'effet de la religion, de sacrés les mythes deviennent profanes<sup>50</sup>. Mais si les histoires racontées dans la mythologie « gréco-romaine » ne trouvent plus créance dans les civilisations relativement élevées, le fabuleux et l'incroyable qu'elles véhiculent restent encore tout proches des récits et de l'expérience des Primitifs<sup>51</sup>. À mi-chemin entre la réalité mystique et la pure fiction. Et cette ambiguïté, nous la portons en nous, nous l'avons intériorisée jusque dans la capacité de faire revivre le souvenir d'une symbiose lointaine entre les animaux et les humains. Par-delà et à travers notre langage naturel qui, pourtant, implique à lui seul, dans ses catégories, une ébauche de classification zoologique. Aristotéliens et enfants de Linné, nous gardons en nous de quoi sympathiser avec d'anciennes histoires de loup-garou<sup>52</sup>.

Pour Lévy-Bruhl, le bénéfice que nous tirons de la mythologie grecque se mesure en unités de plaisir. Le plaisir du mythe est directement proportionnel au caractère inoffensif de l'écoute : à bonne distance du pré-logique, là où, sans qu'il y ait danger de voir le monde primitif envahir la réalité, nous pouvons goûter, en toute quiétude, les restes d'une pensée si étrangère à la nôtre, mais parée encore de si grandes séductions<sup>53</sup>. Certes, la mentalité mystique est devenue l'incroyable, à cause « du caractère rationnel de la civilisation que l'Antiquité classique a établie et nous a léguée »<sup>54</sup>. Mais la rationalité, ancrée dans les lois de la nature et de la pensée, n'a jamais cessé d'être une voie difficile, ni d'exiger une discipline stricte, fondée sur le contrôle et sur la vérification. Discipline nécessaire, Lévy-Bruhl l'avoue, afin de nous aider à refouler la tendance, toujours vive en nous, à regarder la partie mystique de l'expérience comme aussi réelle que la seule positive. Mais cette « contrainte », cette « violence » rend d'autant plus « voluptueux » le plaisir d'abandonner à certains instants l'attitude rationnelle, lorsque, prêtant l'oreille aux fables et aux contes, nous nous replaçons pour une brève audition « dans l'attitude ancestrale »<sup>55</sup>. Nous voyons alors revivre devant nous le monde mystérieux et fluide des plus anciens mythes. « Si Peau d'Âne m'était conté, j'y prendrais un plaisir

extrême » : ce sont les derniers mots de *La Mythologie primitive* qui entendait regarder les mythes des sociétés inférieures avec des yeux neufs<sup>56</sup>.

La mythologie cultivée mérite bien son nom. Terre liminale entre le grand « Éclaircissement » par l'invention du concept et l'expérience mystique englobant le récit mythique, la Grèce d'Hésiode et de Platon est aussi le pays natal d'un savoir frontalier, un *lógos* discourant du *mûthos*, dont le modèle est si bien façonné, si habilement construit par les indigènes, qu'il semble impossible de s'en dessaisir, quelle que soit la volonté engagée. De quoi Lévy-Bruhl vient témoigner. Pour avoir posé, en mettant la mythologie cultivée à part de la primitive, la question du « texte » mythique, sous-jacente à l'idée d'un mythe qui ne serait pas le même pour nous et pour les Papous. Également pour avoir tenté de se démarquer des Grecs – ce dont lui fait hommage Louis Bréhier<sup>57</sup> –, en refusant de suivre le procès d'interprétation, commun depuis Xénophane, qui aurait réduit la mentalité des autres à l'état d'illusion, dénoncée depuis le bastion de la rationalité. Tant de lucidité, mais qui se condamne à l'échec dès le moment où les Grecs se voient concéder le privilège d'un espace mythologique autonome organisé sur leur propre modèle, et par rapport à quoi le *mystique* de Lévy-Bruhl se trouve étalonné. Quand Louis Bréhier annonce l'originalité de Lévy-Bruhl, qui aurait choisi la structure au lieu de la genèse, et quand il veut faire reconnaître l'excellence de l'interprète solitaire qui aurait découvert dans la psychologie des primitifs une structure différente, « sans tenter de la réduire comme illusion à partir de sa rationalité, à la manière des Grecs », il n'oublie, semble-t-il, qu'une chose : l'entreprise entière du pré-logique, qui serait ainsi une lecture « tautégorique », intériorise l'antique modèle philosophique du *lógos* disputant du *mûthos*. Car le *mystique* est toujours un *mûthos* déplacé, dans un avant ou dans un ailleurs.

Le système de Lévy-Bruhl l'incitait à se défier des hypothèses qui entendaient rendre compte de la production des mythes par une activité logique et psychologique, « semblable à la nôtre, même en la supposant puérile et irréfléchie »<sup>58</sup>. Il n'y avait pas davantage d'unité pensable entre des récits dont les uns étaient des intrigues frôlant la fiction, au sens où nous l'entendons, et les autres, des contes totalement incroyables, sortis d'événements insignifiants dans des sociétés trop facilement impressionnables<sup>59</sup>. Nul doute que pressé de répondre à la question qui va s'imposer à Claude Lévi-Strauss et à ses contradicteurs : la mythologie relève-t-elle d'une explication unique ? Lévy-Bruhl y aurait apporté une réponse résolument négative.

Vers les années soixante, la question est devenue banale. Quelle que soit sa nature logique<sup>60</sup>, l'unité de la pensée mythique est acquise au moment où Lévi-Strauss se demande s'il ne faut pas chercher dans les histoires de la mythologie davantage que « quelques-unes des lois de l'activité mentale en société »<sup>61</sup>. Retrouvant ainsi, par-delà Cassirer, la tradition maussienne sur la mythologie comme pensée sociale de caractère obligatoire mais appartenant au niveau inconscient<sup>62</sup>. C'est en effet Mauss, en 1903, qui avait posé que la mythologie se ramène à un petit nombre de combinaisons, que l'illogisme apparent du récit mythique est le signe de sa logique propre. « Un mythe est une maille dans une toile d'araignée et non un article de dictionnaire<sup>63</sup>. » Symbole au moyen duquel la société se pense et d'où procèdent, dans les civilisations archaïques, la morale, les rites, l'économie elle-même, la mythologie délimite l'empire des idées inconscientes et qui agissent ; elle s'identifie au système symbolique qui permet la communication et nous met en coïncidence avec des formes d'activité à la fois autres et nôtres. Contre Lévy-Bruhl, il fallait affirmer une même origine volontaire de la raison dans les sociétés les plus archaïques et dans les formes accusées de la science et de la philosophie<sup>64</sup>.

Dès le départ, le projet lévi-straussien de rendre compte du fonctionnement de l'esprit humain incite à faire la preuve que les mythes énoncés en terre grecque deux millénaires plus tôt que les récits américains engendrent de la même manière une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit. En 1955, l'hypothèse trouve sa formule : « Le mythe est langage. » Petite phrase de l'*Anthropologie structurale*<sup>65</sup> qui, à peine prononcée, se trouve prise dans le réseau interlocutoire, mis en place depuis quelques années autour de la linguistique, la seule science de l'homme à se dire vraiment générale<sup>66</sup>. L'entreprise sémiotique, orientée vers une grammaire narrative, précipite le caractère unitaire de la mythologie où A.J. Greimas reconnaît un « métalangage naturel »<sup>67</sup>, c'est-à-dire un langage dont les diverses significations secondes – en l'occurrence les « mythèmes » – se structurent en se servant d'une langue humaine déjà existante. Dès 1966, une narratologie s'ébauche où le mythe est défini comme un type particulier de récit dont les unités narratives semblent détectables au terme d'un nouvel examen des recherches de V1. Propp sur la structure du conte populaire<sup>68</sup>. La conviction chemine que l'écart entre le mythe et le conte se laisse réduire, dans une même syntaxe narrative, à la

seule variation figurative des « actants » : dans les mythes, des acteurs-personnages ; dans le conte, des objets magiques<sup>69</sup>.

Le paradigme grec est à l'œuvre. « L'historien, note A.J. Greimas en 1963, peut observer comment la philosophie présocratique émerge de la mythologie. Il est passionnant de suivre le mythologue [en l'occurrence Georges Dumézil ; plus tard, Lévi-Strauss] dans l'accomplissement d'une tâche pareille, de voir comment l'interprétation des mythes fait surgir un nouveau langage idéologique c'est-à-dire un métalangage, avec ses modèles et ses concepts<sup>70</sup>. » Le sémioticien occupe la même position que l'historien au cours d'une expérience d'émergence : le travail d'interprétation auquel le mythologue se livre sur la pensée mythique apparaît homologue à celui que la philosophie présocratique a mené sur la mythologie. Avec la seule différence que le mythe, milieu d'émergence pour le discours philosophique, ne l'est plus, peut-on croire, pour les modernes mythologues. C'est bien, semble-t-il, du côté des Grecs que vient le présupposé majeur du savoir mythologique – aussi bien au niveau sémiotique – selon lequel l'origine de la philosophie est d'évidence associée à la nature du mythe.

Dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss, le modèle grec est explicite, et sans réserves. Le final du *Miel aux cendres*<sup>71</sup> fait retour vers la Grèce, quand se découvre la complexité des mythes américains, établissant des correspondances entre plusieurs codes, exploitant des écarts différentiels qui, tantôt, sont exprimables en termes géométriques, tantôt, transformables au moyen d'opérations déjà algébriques. Une pensée mythique en marche vers l'abstraction et ne comptant que sur elle, tirant d'elle-même la force de « se dépasser », et de contempler, au-delà des images et du concret, « un monde de concepts... dont les rapports se définissent librement ». Or nous savons – écrit Lévi-Strauss – où se situe un tel bouleversement : « aux frontières de la pensée grecque, là où la mythologie se désiste en faveur d'une philosophie qui émerge comme la condition préalable de la réflexion scientifique ». Paysage frontalier, avec un double mouvement : désistement de la mythologie au moment où elle se dépasse elle-même ; émergence de la pensée philosophique dont l'activité conceptuelle prépare l'avenir de la science. Un peu plus tard, en 1972, le même modèle redit sa contrainte, à l'occasion d'un essai qui donne à penser que la mythologie des anciens Grecs ressemble singulièrement à celles des autres<sup>72</sup>. L'ethnologie ne doit pas seulement constater qu'elle se trouve en présence de formes communes à des cultures antiques et à d'autres improprement appelées primitives. Il y a

plus : « Les anciens Grecs semblent avoir perçu et pensé leur mythologie dans les termes d'une problématique qui n'est pas sans analogie avec celle qu'utilisent aujourd'hui les ethnologues pour dégager l'esprit et la signification des mythes de peuples sans écriture<sup>73</sup>. » Fascination de découvrir que le Grec est double, et que le mythologue hésiodique est le jumeau, vrai, homozygote du philosophe archaïque, pensant le sec et l'humide, le haut et le bas, en même temps que l'être et le non-être. « Les Grecs faisaient déjà eux-mêmes l'analyse structurale de leur mythologie : le travail que l'analyse accomplit sur les mythes sauvages apparaît à fleur de peau, si je puis dire, dans les mythes grecs<sup>74</sup>. » Les Grecs « ethnologues » sont les précurseurs en même temps que les émules de l'ethnologie structurale. Leur culture surprenante offre le spectacle d'une pensée mythique qui, en se dépassant elle-même, accède à une logique des formes à partir de laquelle le Grec, nanti du concept, entreprend de penser sa propre mythologie sur le mode de l'interprétation.

Ce paysage des marches, malgré la distance, Tylor l'aurait aussitôt reconnu. Mais, entre-temps, le spectateur s'est déplacé, il a pris du champ : la nouvelle anthropologie, affranchie des préjugés civilisateurs et missionnaires, contemple l'émergence de la pensée philosophique dont la rigueur conceptuelle inaugure les vertus de la science. Et là où une certaine myopie culturelle, commune à Durkheim et à Cassirer, croyait voir l'événement unique et majeur de notre histoire, Lévi-Strauss distingue une figure parmi d'autres, oubliées ou méconnues, de la progression autonome de la pensée mythique vers l'abstraction. Certes, les Grecs sont bien comme les autres, mais avec une légère différence qui n'est pas, à vrai dire, sans portée : ils ont deux têtes. Plus que des jumeaux, des frères siamois qui sont entre eux d'une courtoisie parfaite. Chacun règne sur ses terres, et le premier ne semble nullement troublé par le discours que tient le second. D'ailleurs, la tête philosophique ne manifeste aucune intention de dominer le voisin mythologue. Ni tensions, ni conflits. Lévi-Strauss évoque le « désistement » de la mythologie en faveur de la philosophie, comme si, s'étant dépassée elle-même, la pensée mythique trouvait son accomplissement dans cette autre pensée dont l'émergence, avant de préparer l'avenir de la science, venait lui offrir l'image réfléchie de son savoir immémorial. La présence d'une pensée à l'autre ne requiert aucune explication. De même que Fontenelle, dans l'essai *De l'origine des fables*, ne doutait pas que les Américains, peuple assez nouveau quand ils furent découverts par les Espagnols, seraient venus, si on leur en avait laissé le

temps, à penser aussi raisonnablement que les Grecs<sup>75</sup>. C'est-à-dire, ajoutait-il avec une impertinence oubliée, à raconter les mêmes sottises que les soi-disant philosophes dont nous faisons si grand cas. Mais la Raison des Lumières assignait le fabuleux à l'ignorance, tandis que, depuis Cassirer, le mythique, rendu à sa qualité de pensée autonome avec sa logique et son mode d'expérience, est devenu la terre natale où la philosophie prend conscience d'elle-même à mesure qu'elle parvient à s'abstraire ; et son discours « abstrait » suffit à réaliser le passage, en le rendant évident et nécessaire.

Dépassement, désistement, abstraction, émergence, métamorphose, reconnaissance, autant de métaphores qui esquivent la question du changement, inévitable pour d'autres esprits, plus historiens, se réclamant de l'École sociologique française et de son analyse conceptuelle des systèmes mythiques dans des sociétés aussi contrastées que la Chine et la Grèce. Le sinologue Marcel Granet et l'helléniste Louis Gernet ont en commun l'hypothèse, théorisée par Émile Benveniste, que la langue véhicule des notions donnant forme elles-mêmes à des institutions. Modèle d'une sociologie linguistique, esquissée par Antoine Meillet : les mots, les vocables doivent se définir dans l'ensemble des combinaisons et dans leurs structures particulières ; le vocabulaire est moins un lexique qu'un système conceptuel ; il s'organise autour de notions qui renvoient à des institutions, c'est-à-dire à des schémas directeurs, présents dans les techniques, les modes de vie, les rapports sociaux, les procès de parole et de pensée<sup>76</sup>. Et le trait dominant de ces institutions est qu'elles demeurent vivaces malgré les siècles et les changements de vie, qu'elles constituent une sorte d'inconscient historique. Historiens du temps long, pratiquant une sémantique polarisée par les catégories fondamentales, Granet et Gernet privilégient également le mode de pensée qu'ils appellent mythique, mythico-légitime ou mythico-religieux. Cette pensée mythique, elle est, dans l'une et l'autre civilisation, appréhendée sous une forme ambiguë : dépositaire des cadres fondamentaux d'une pensée ancienne, elle est lisible sur des monuments textuels, mais à travers des éclats, des fragments, des vestiges, des ruines souvent réemployées dans d'autres constructions. Travail d'archéologie, de protohistoire, attentif aux milieux sociaux où s'enracinent des « thèmes mythiques » transformés en légendes, qui sont à leur tour, dans la Chine ancienne, travesties en discours historiques ou en récits de chroniqueurs<sup>77</sup> ; mais enquête qui entend dégager le fonds commun à des faits rituels, juridiques, à des modèles philosophiques. Donc une pensée éclatée mais

unitaire, globale avant d'être disséminée, dispersée plus que véritablement ruinée. Pour la Chine, les points d'ancrage, Granet les trouve dans l'affabulation de drames rituels et de danses religieuses, autour de lointaines seigneuries qui tissent les schèmes directeurs, forgent les articulations logiques, et inventent les grandes images, principes de pensée et d'action à de longs siècles de distance<sup>78</sup>. En Grèce, ce sont les frairies paysannes et les anciennes royautés que Gernet met au centre de sa « lecture attentive » de thèmes mythiques solidaires de scénarios de fête : d'un côté, tout un fonds terrien de croyances et de pratiques où les gens festoient, dépensent des nourritures, s'unissent dans des mariages, s'affrontent dans des concours ; de l'autre, des traditions de souveraineté, de puissance royale avec des images de don, de défi, de trésors, d'épreuves, de sacrifices<sup>79</sup>. Données mythiques où se trouve déposée « une bonne part d'inconscient social »<sup>80</sup>, et où le sociologue est tenté de lire une société réelle dont le mythe refléterait l'image sans la troubler<sup>81</sup>, tandis que l'historien des « comportements préhistoriques », tourné vers une mémoire sociale qui transmet les symboles et leur valeur émotionnelle, s'inquiète d'y découvrir le germe de notions religieuses et juridiques qui font fortune dans la cité. En 1948, Gernet reconnaît dans la mythologie une espèce de langage où des connexions existent entre les éléments, où chaque image évoque une série similaire<sup>82</sup>. Langage en acte, car l'imagination mythique s'insère directement dans les conduites humaines et jusque dans certaines attitudes du corps. Mais c'est aussi un langage global, une pensée totale « qui intéresse tout ensemble économie, religion, politique, droit, esthétique »<sup>83</sup>, autant de fonctions différenciées plus tard mais qui sont alors plus ou moins confondues. Une autre Grèce se découvre à travers une expérience mythique primordiale, un langage unitaire où sont enveloppées toutes les figures majeures de la vie sociale et spirituelle<sup>84</sup>, comme si elles attendaient du cours de l'histoire et de la succession des événements la conjoncture favorable pour venir au jour et pour dévoiler progressivement les modes de pensée laïcisée, le droit, la philosophie, l'histoire ou la politique, tous commencements venus des profondeurs et délivrés d'un long sommeil confus par un changement accidentel : la « cité », ou le « droit ».

À l'intérieur même de l'hellénisme, le paysage s'était étrangement modifié, sous la poussée du séisme provoqué par Durkheim. Et la figure la plus lisible de ce bouleversement apparaît pour nous, aujourd'hui, dans l'œuvre d'Hésiode qui change radicalement de place et de statut entre John

Burnet (1892) et Francis M. Cornford (1912 et 1952). Pour le premier, témoin de *L'Aurore de la philosophie grecque*<sup>85</sup>, la raison scientifique émerge à la fin d'une longue nuit, sillonnée de contes bizarres, traversée par des histoires sauvages et des récits choquants sur l'origine des choses<sup>86</sup>. Mais si haut que l'on remonte dans le passé de la Grèce, la vieille mythologie que déjà Homère, prud'homme, traitait par le silence, est une construction promise à la ruine<sup>87</sup>. C'est une vue primitive du monde, faite de pièces et de morceaux, et « prête à s'écrouler dès que soufflerait sur elle la brise fraîche d'une expérience plus large et d'une curiosité plus hardie »<sup>88</sup>. Paradoxalement, c'est Hésiode, tout agité par les cauchemars de l'homme grec, qui signe le déclin de l'ancienne mythologie. Précisément en se livrant, dans la *Théogonie*, à un travail de systématisation. Car le mythe, chose essentiellement locale<sup>89</sup>, s'atrophie ; il dépérit, dès qu'il est arraché à l'humus culturel : « Un système est nécessairement fatal à une chose aussi arbitraire que la mythologie<sup>90</sup>. » Conteur fantastique et poète suicidaire, Hésiode vient faire place nette aux cosmologistes d'Ionie, aux hommes de science de Milet qui cessent d'être des « Maoris », en décidant, un clair matin, de ne plus dire des contes sur ce qui était quand rien n'était encore, mais de s'occuper désormais de ce que toutes choses sont en réalité, maintenant<sup>91</sup>. Le réalisme de la science commence avec la décision de congédier le fabuleux et la rêverie. Pour Cornford, au contraire, la construction théogonique d'Hésiode, largement appuyée sur les théologies du Proche-Orient et, par là, enracinée dans de grands rituels, désigne le lieu nodal d'une pensée mythique, homogène, rigoureuse, cohérente. À sa manière, le mythologue Hésiode est aussi rationnel que les philosophes de Milet<sup>92</sup>. Si bien qu'on a pu reprocher à Cornford de donner parfois l'impression que les philosophes de l'aurore se contentaient de répéter dans un langage différent ce que le mythe disait déjà dans le silence de la nuit<sup>93</sup>.

Retournement complet qui signifie d'abord la volonté de quelques-uns de donner à la pensée mythique droit de cité en pays grec, où, après tout, elle est chez elle, s'il faut en croire les philosophes et les sociologues. Dès lors, plutôt que de rester les spectateurs muets d'un si grand bouleversement, pourquoi les historiens n'auraient-ils pas cherché les modèles socio-historiques qui pouvaient en rendre compte ? Pour George Thompson, fidèle à un marxisme de stricte obédience, le facteur déterminant de la mutation intellectuelle du mythe à la raison et à la philosophie est l'invention de la monnaie, la pratique des marchands, la découverte de

l'économique. La monnaie introduit l'abstraction dont la philosophie va faire usage pour le meilleur et pour le pire. Pour Jean-Pierre Vernant, sociologue et historien, plus attentif aux médiations, l'élément capital dans l'avènement de la pensée positive, c'est le politique, quand la cité grecque invente les règles d'un jeu intellectuel dont la rationalité nouvelle reçoit ses principes fondamentaux. Mais l'une et l'autre hypothèse, quelle que soit la distance qui les sépare, fait appel pour expliquer le passage ou le changement à une forme de pensée, économique ou politique, dont le discours théorique sur la mythologie répète, depuis Durkheim et Cassirer, qu'elle est déjà contenue, au moins sous une forme implicite, dans le mythe originel. N'est-ce pas le signe que ces solutions, comme les précédentes, sont soumises aux limites du même champ clos et que, si elles semblent faire intervenir de l'extérieur une histoire sociale et économique, elles restent, en réalité, prisonnières de la clôture dressée par le discours de la rationalité philosophique, hors lequel toute « pensée mythique », veuve de principe unitaire, est aussitôt privée de toute forme d'existence ?

À la voie tautégorique qui s'épuise à épeler l'inventaire des types de logique, mis en œuvre par la pensée mythique, à ses différents niveaux, et selon ses registres, répond, dans la même alternative du sens, la voie empruntée par le symbolisme. Depuis Frobenius, en 1904, jusqu'à Griaule, confident de l'aveugle Ogotemméli en octobre 1946, les expéditions lancées dans les profondeurs du continent noir ramènent dans leurs filets les figures fabuleuses des mythologies en pyramides, édifiées par les sociétés du Niger et du Soudan<sup>24</sup>. Alors que Malinowski, irrité par l'« hérodotage » de ceux qui réservent leur curiosité aux excentricités primitives de l'homme, confine la mythologie dans l'organisation sociale dont elle est la charte pragmatique, le code nécessaire mais sans autonomie, Frobenius, à Francfort, et Griaule, à Paris, consacrent des vies entières à parcourir les dédales de grands systèmes symboliques avec leurs jeux de correspondances à étages, éblouis par les galeries de glaces des palais interminables que leur découvrent des initiations en paliers et en portes dérobées. Périple sans fin dans des mondes labyrinthiques où l'ethnologue, parti à la découverte d'une sagesse autre et plus ancienne, se laisse mener et guider par les sages indigènes vers la mythologie où s'ouvre vertigineusement le puits intérieur de la pensée noire<sup>25</sup>. Mais aussi, en retour, de toute pensée blanche, car, depuis les années vingt, la phénoménologie désigne dans les grands mythologèmes le lieu d'aperception d'une réalité originaire ; ce qu'elle appelle symboles, ce sont les figures de l'imagination transcendante, ouvrant à la Présence.

Révélation d'un langage symbolique qui donne à penser sans compter, car il est habité par l'hiérophanie, le mythologème, chiffre de la Présence, devient le verbe nocturne où s'énonce une métaphysique première, antérieure et fondatrice de ce que l'Occident appelle, depuis Aristote, « ce qui vient après la physique »<sup>96</sup>. Sagesse, « sophie », dit Griaule, la mythologie est, en réalité, l'affabulation volontaire d'idées maîtresses qui ne peuvent être mises à la portée de tous, à n'importe quel moment. Première métaphysique, si fascinante pour la pensée existentielle qu'elle ira jusqu'à tenir sa propre métaphysique pour une mythologie seconde. Le « dépassement », évoqué par Cassirer depuis la raison kantienne, est effacé, et la philosophie s'humilie devant l'expérience mythique, la plénitude de son vécu, et son privilège infini de révéler une réalité dont chaque être est pénétré au point d'y conformer son comportement entier.

Commence une longue montée en abyme qui semble fuir inexorablement l'ancienne raison des philosophes et sa fixation sur une mythologie morte<sup>97</sup>, mais où se montre encore mieux l'impossibilité d'échapper aux présupposés du même discours sur la pensée mythique, quand, dans un de ses parcours extrêmes, le symbolisme conduit à chercher l'essence du mythe au point le plus central de la pensée claire : en la maturité où s'équilibrent inséparablement le concept rationnel et l'image du mythe. Vers les années soixante-dix, sans renier les expériences théophaniques dont la totalité surgit d'un rapport immédiat avec la divinité, un historien des religions genevois, Jean Rudhardt, se demande si la mythologie, en sa plus grande pureté, n'est pas saisissable dans les sociétés où coexistent et se mesurent une pensée conceptuelle et une autre mythique<sup>98</sup>. C'est-à-dire, à l'écart des civilisations sans écriture où le mythe est peu élaboré, de par la liberté sans limites dont il jouit, et là où chacune des deux pensées prend conscience de sa nature spécifique. Retour délibéré vers le pays d'origine de la seule problématique pensable : la Grèce où la mythologie ne cesse jamais d'affronter la pensée rationnelle. Mais retour dont la singularité, par rapport à d'autres, est de vouloir interroger la concomitance du mythe et de la philosophie dans la même culture, à l'écart des modèles du dépassement ou du dépérissement.

Partir de l'incohérence, le plus ancien tatouage de la mythologie, même en refusant d'y voir, à la manière de Lévy-Bruhl, une expérience mystique ou quelque forme de pensée pré-logique, ce n'est pas innover d'emblée. Chercher la cohérence derrière sa négation, à travers des images symboliques signifiant quelque chose qui ne peut être ni désigné ni connu, si ce n'est par

le symbole qui l'exprime, ce n'est encore que laisser la place aux « messages » en refusant toute sujétion à un langage codé. Du mythe considéré comme un langage, la spécificité sera double. D'une part, ses figures, ses images, ses schèmes orientent l'esprit vers un signifié qui se situe au-delà des représentations et des concepts, porté par les formes linguistiques. De l'autre, la pluralité des récits à l'intérieur d'une mythologie reçoit sa vérité d'une cohérence interne où chaque histoire fait référence à une autre, toutes ensemble entraînée vers un sens ultime, informulable, vers lequel le système entier oriente l'esprit, celui des Grecs, et le nôtre, à la suite. Autrement dit, les images ont pour fonction d'exprimer une part de l'expérience vécue, assez fondamentale pour se répéter, pour se reproduire, et ainsi résister à l'analyse intellectuelle qui voudrait en décomposer l'unité. Le parcours serait peu nouveau s'il aboutissait à pointer dans la pensée mythique l'utilisation conjointe des images cosmiques, biologiques, psychologiques et sociales sous la forme d'une expérience unitaire immédiate, à l'opposé de ce que l'activité conceptuelle distinguera plus tard, en séparant un monde physique, une réalité psychique, une activité biologique et une relation sociale. L'étrangeté de la solution explorée par Rudhardt est de vouloir reconnaître dans le mythe grec une forme de raison, privilégiant la subjectivité, seule capable de retrouver le sens religieux de l'expérience du monde à travers des images symboliques : une raison s'affirmant autre et plus ample que l'intelligence conceptuelle, le *lógos* habile à distinguer, à procéder par divisions, mais devenu amnésique de la totalité signifiante. Il s'agit de faire dialoguer la cohérence et l'incohérence dans la même structure mythique, à l'intérieur d'une pensée si haute et si profonde que la raison conceptuelle vienne y entendre les raisons de l'expérience mythique. Au privilège anciennement reconnu à la grécité d'avoir élaboré les premières ébauches de la science occidentale s'ajoute alors celui, plus singulier, d'avoir compris et accepté la vocation propre à la pensée mythique. Non pas, comme le croyait Cassirer, en assignant au mythe le monde fluent du devenir, mais en affirmant la parité entière, dans la même culture, de l'intelligence rationnelle et de la sagesse mythologique. Plus que jamais le Grec porte haut ses deux têtes, signe de son évidente supériorité sur la foule des monocéphales. Et cette fois, l'élus parcourt de son double regard toute l'étendue du champ visuel, sans plus connaître l'horizon tronqué d'un Hermès à deux faces qui s'ignorent sans fin. L'anthropologie structurale se plaisait à contempler son reflet au miroir du philosophe hellène discourant de la mythologie : partagée entre l'étonnement de sa

découverte et le plaisir narcissique qu'elle en ressentait, mais convaincue que ce spectacle annonçait l'avènement d'une authentique grammaire du mythe. Tandis qu'un historien de Genève, fidèle à l'inspiration symboliste, invite chacun à la conversion : pour entendre aujourd'hui le sens et le message du mythe, pour prendre conscience de notre nature bicéphale, ne suffit-il pas d'écouter la mythologie afin de la vivre, puisqu'en dépit du christianisme qui n'a cessé d'œuvrer à sa perte, l'expérience fondamentale où elle s'enracine reste toujours la nôtre ?

« Il s'agit de savoir comment pensent les indigènes », répétait Mauss aux nouvelles recrues de l'ethnographie. À coup sûr, c'était la question préjudicielle à toute entreprise de collecte sur le terrain ou d'analyse en cabinet. Encore fallait-il la poser en premier lieu aux autochtones, représentant la Science des mythes, et se demander comment la mythologie est pensable et pensée par ceux qui en parlent du haut de leur chaire, depuis 1850. La réponse, écrite par toute la tradition occidentale des « mythologistes », est, aujourd'hui comme hier, formelle : il n'y a pas de mythologie pensable sans référence, implicite ou indirecte, au discours tenu par les Grecs. Car le désir si vif de connaître l'essence pure de la fonction mythique ou d'apprendre quel être traduit le mythe, Mauss et ses héritiers ne pouvaient le ressentir que dans une société intimement convaincue de l'évidence première de la mythologie. On devient botaniste ou géologue, mais on naît mythologue<sup>29</sup>. Ce que ne devrait pas ignorer le jeune ethnographe partant sur le terrain, car s'il « doit savoir ce qu'il sait déjà », on ne peut lui cacher plus longtemps que la Science des mythes, depuis qu'elle sévit, s'est toujours modelée dans un moule grec. Ce sont les grands hommes du panthéon philosophique qui garantissent la confrontation nécessaire avec une pensée mythique, figure adverse de la rationalité appelée à prouver sa maîtrise par les voies de l'abstraction. De même que ce sont les premiers penseurs, obligés de s'expliquer à eux-mêmes des croyances si obscènes, qui autorisent le mouvement de scandale d'où naît l'exigence d'un savoir sur le mythe. Parler de la mythologie, c'est toujours parler grec ou depuis la Grèce, à son insu peut-être, mais au risque d'être assigné à résidence perpétuelle en ce lieu où les illusions des modernes sur la mythologie redoublent les fantômes et les fictions produits par les premiers « mythologues ».

---

<sup>1</sup> M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, 1949, 9.

- [2](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 5.
- [3](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 10.
- [4](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 200.
- [5](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 202.
- [6](#) M. MAUSS, *op. cit.*, 203.
- [7](#) Cf. J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Critique*, n° 366, 1977, 979.
- [8](#) M. MAUSS, *Œuvres*, II, Paris, 1969, 161.
- [9](#) E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique* (1924), trad. franç. J. Lacoste, Paris, 1972.
- [10](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 27.
- [11](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 39.
- [12](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 29.
- [13](#) E. CASSIRER, *Langage et mythe. À propos des noms des dieux* (1924), trad. franç. O. Hansen-Love, Paris, 1973, 110-111.
- [14](#) E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique* (1924), trad. franç. J. Lacoste, Paris, 1972, 8-9.
- [15](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 20-21.
- [16](#) *L'Année sociologique*, II, 1899, Préface, IV-V.
- [17](#) É. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la pensée religieuse*, Paris, 1910, 612-623.
- [18](#) É. DURKHEIM, *op. cit.*, 612.
- [19](#) É. DURKHEIM, *op. cit.*, 613.
- [20](#) É. DURKHEIM, *op. cit.*, 622-623.
- [21](#) É. DURKHEIM, *op. cit.*, 624.
- [22](#) É. DURKHEIM, *op. cit.*, 623.
- [23](#) E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique* (1924), trad. franç. J. Lacoste, Paris, 1972, 16-17.
- [24](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 8.
- [25](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 11.
- [26](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 12.
- [27](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 15.
- [28](#) E. CASSIRER, *op. cit.*, 20.
- [29](#) Cf. *supra*, p. 46.
- [30](#) Cf. G. VAN RIET, « Mythe et vérité », *Revue philosophique de Louvain* 58, 1960, 15-87.
- [31](#) Témoignages et analyses rassemblés dans *Revue philosophique*, 4, 1957 : « Centenaire de Lucien Lévy-Bruhl ».
- [32](#) Lettre inédite de M. Leenhardt, 6 février 1944, publiée par R. Dousset-Leenhardt, *L'Homme*, 17, 1977, 113.
- [33](#) V-VI.
- [34](#) FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. critique J.R. Carré, 1932, 30-31.
- [35](#) *Sorcerers of Dobu*, 30-31, cité par L. LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive*, VIII-IX.
- [36](#) *Mythologie primitive*, XI.
- [37](#) *Ibid.*, 176-178.

- [38](#) *Ibid.*, 180-186.
- [39](#) *Ibid.*, 217-222.
- [40](#) *Mythes, cultes et religions (1889)*, trad. franç., Paris, 1896, 307.
- [41](#) *Études sur les religions sémitiques*<sup>2</sup>, Paris, 1905, 7.
- [42](#) *Mythologie primitive*, 218-221.
- [43](#) *Ibid.*, VI.
- [44](#) *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 434-435.
- [45](#) *Ibid.*, 436.
- [46](#) *Ibid.*, 435.
- [47](#) *Ibid.*, 449.
- [48](#) Louis BRÉHIER, « Originalité de Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, 1949, 385-388.
- [49](#) Ce sera l'interprétation que vont choisir G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Paris, 1940, et M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947.
- [50](#) *Mythologie primitive*, 222.
- [51](#) *Ibid.*, 290.
- [52](#) *Ibid.*, 302.
- [53](#) *Ibid.*, 314-315.
- [54](#) *Ibid.*, 317.
- [55](#) *Ibid.*, 317-318.
- [56](#) *Ibid.*, 319, et le projet annoncé p. VII.
- [57](#) L. BRÉHIER, « Originalité de Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, 1949, 385-388.
- [58](#) *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 438. C'est la voie des comparaisons entre primitifs, enfants et aliénés, tracée par G. VAN DER LEEUW, *L'Homme primitif et la religion. Étude anthropologique*, Paris, 1940, 145-156.
- [59](#) « Par exemple, après une génération un idiot ne subsistera dans la mémoire des gens que comme un *Dema* « : *Mythologie primitive*, XXVIII.
- [60](#) « Logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité » pour J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, 250.
- [61](#) M. MAUSS (1903), dans *Œuvres*, éd. V. Karady, Paris, II, 1969, 269.
- [62](#) Cf. M. MAUSS (1903), dans *Œuvres*, II, 269-272 ; (1908) *ibid.*, 206-211.
- [63](#) M. MAUSS (1939), dans *Œuvres*, II, éd. V. Karady, Paris, 1969, II, 165.
- [64](#) « Mentalité primitive et participation » (1923), dans M. MAUSS, *Œuvres*, II, éd. V. Karady, Paris, 1969, 125-131.
- [65](#) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, 232.
- [66](#) Cf. N. RUWET, « Linguistique et sciences de l'homme », *Esprit*, nov. 1963, 565.
- [67](#) « La mythologie comparée » (1963), repris dans *Du sens*, Paris, 1970, 117-134.
- [68](#) Cf. la préface écrite par A. J. GREIMAS, « Les acquis et les projets », dans J. COURTÈS, *Introduction à la sémiotique narrative et discursive*, Paris, 1976, 5-25.
- [69](#) C'est pour répondre à G. Dumézil, avouant en 1970 qu'il n'a jamais compris la différence entre le mythe et le conte, qu'A. J. GREIMAS propose cette solution (*Sémiotique et sciences sociales*, Paris, 1976, 210-213).
- [70](#) « La mythologie comparée » (1963), repris dans *Du sens*, Paris, 1970, 117-118.
- [71](#) Paris, 1966, 407-408.

- [72](#) C.R. de M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972, dans *L'Homme*, XII, 4, 1972, 97-102.
- [73](#) Cl. LÉVI-STRAUSS, dans *L'Homme*, XII, 4, 1972, 97.
- [74](#) Cl. LÉVI-STRAUSS, Entretien (avec R. Bellour, été 1972), dans *Claude Lévi-Strauss. Textes de et sur Cl. Lévi-Strauss*, réunis par R. Bellour et C. Clément, Paris, 1979, 175-176
- [75](#) FONTENELLE . *De l'origine des fables*, éd. J.R. Carré, 31-32.
- [76](#) Cf. É. BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, 1, Paris, 1969, 9
- [77](#) M. GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, I, Paris, 1926 36-37 ; 41.
- [78](#) M. GRANET, *op. cit.*, I, 1 ; 51.
- [79](#) L. GERNET, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, 21-61 ; 93-137.
- [80](#) L. GERNET, *op. cit.*, 185.
- [81](#) L. GERNET, *op. cit.*, 185, n. 23 : « Au niveau où nous prenons la pensée mythique, nous admettons sans autre forme de procès qu'elle a un rapport direct avec la donnée sociale. »
- [82](#) L. GERNET, *op. cit.*, 100.
- [83](#) L. GERNET, *op. cit.*, 131.
- [84](#) Cf. les remarques de J.-P. VERNANT, *Bulletin de la société française de philosophie*, 56, 1963, 17 : « Le langage, dans le cadre duquel le mythe se constitue et se formule, déborde le domaine de l'activité mythique ; il exprime la totalité de l'expérience sociale ; il est tout à la fois l'instrument, le véhicule, la manifestation d'une culture globale. » Est-ce à dire qu'il faut également réserver une place au mythe à venir dans la pensée mythique, ce langage total ?
- [85](#) *Early Greek Philosophy* (1892), trad. A. Reymond, Paris, 1919 (rééd. 1952).
- [86](#) *Ibid.*, 6.
- [87](#) *Ibid.*, 7.
- [88](#) *Ibid.*, 2.
- [89](#) *Ibid.*, 4.
- [90](#) *Ibid.*, 7-8.
- [91](#) *Ibid.*, 10-11. Autre destin d'une œuvre : Hésiode, congratulé par W. JAEGER pour avoir contribué de la façon la plus utile à dégager le contenu philosophique du mythe et à donner à la mythologie sa dimension religieuse (*Die Theologie der frühen griechischen Denker* [1947], Stuttgart, 1953, 23). Pour l'humanisme chrétien de Jaeger, les Grecs sont les témoins d'une théologie naturelle : religion des philosophes « qui durera aussi longtemps qu'il y aura des hommes sur terre ».
- [92](#) *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912 ; « A Ritual Basis for Hesiod's Theogony » (1941), dans *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, éd. W.K.C. Guthrie, Cambridge, 1950 (Paperback, 1967), 95-116 ; *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952.
- [93](#) J.-P. VERNANT, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » (1957), dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, 290. Cf. *Les Origines de la pensée grecque*, Paris, 1962, 96-114.

94 Cf. M. GRIAULE, « Connaissance de l'homme noir », dans *La Connaissance de l'homme au XXe siècle (Rencontres internationales de Genève)*, Neuchâtel, 1952, 1 1-24 ; « Réflexions sur les symboles soudanais », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1952, 8-26.

95 « Une fois initié, l'ethnologue, bien qu'il ait rapporté une très riche moisson, n'a finalement rien de plus à dire sur la société dogon que ce qu'en disent les Dogon eux-mêmes » (P. SMITH, « La nature des mythes », *Diogène*, n°82, 1973, 96).

96 Synthèse de lectures existentielles de la mythologie, dans G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, 1953. Cf. M. DUFRENNE, « La mentalité primitive et Heidegger », *Les Études philosophiques*, 9, 1954, 284-306 ; P. RICCEUR, « Le symbole donne à penser », *Esprit*, 27, 1959, 60-76.

97 Celle des manuels anciens, comme la *Bibliothèque* du pseudo-Apollodore, ou, déjà, la narration ordonnée du *mûthos* de Protagoras, quand les grandes réalités du monde spirituel l'ont désertée : K. KERÉNYI, *La Religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. Y. Le Lay, Genève, 1957, 20 ; 42.

98 J. RUDHARDT, « Une approche de la pensée mythique : le mythe considéré comme un langage », *Studia philosophica*, 1966, 208-237 ; « Images et structures dans le langage mythique », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 1969, 87-109 ; « Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique », *Diogène*, 77, 1972, 19-47 ; « La fonction du mythe dans la pensée religieuse de la Grèce », dans *Il mito greco*, éd. B. Gentili et G. Paioni, Rome, 1977, 307-320.

99 Il y aura bien les réserves de Maurice LEENHARDT quand, depuis la Nouvelle-Calédonie, la mythologie retrouve sa signification première, un siècle après les débuts de l'évangélisation et du commerce sanctifié du livre. Voici le mythe surpris en sa « fraîcheur », dans un monde primitif, et » tout en lui vibre encore de l'événement ou de l'émoi qui l'ont fait naître ». Leenhardt le déplore : les ethnologues ne sont pas préparés à observer les formes mythiques qu'ils rencontrent (*Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, 9). Le grand mythe classique occulte « la parole au sens de Verbe », la « réalité intérieure » dont l'esprit fait l'expérience dans la mythologie vécue. Mais il s'agit encore d'intégrer une « mentalité mythique » dans la rationalité de l'espèce humaine. Et le pasteur protestant s'inquiète de nous apprendre où commence la religion et où s'arrête la mythologie : le rapport de Moïse avec son Dieu est religieux ; le Buisson Ardent, en soi, ne l'est pas, il est mythique. Le passage, cette fois, se fait en Israël, presque à l'île du monothéisme où la pensée s'émancipe de la mythologie en inventant le « mythe intérieur » (Lettre inédite de M. Leenhardt, 6 février 1944, publiée par R. DOUSSET-LEENHARDT, *L'Homme*, 17, 1977, 1, 113-114).

## VII

### *Le mythe introuvable*

Si Peau d'Âne nous était conté, y prendrions-nous vraiment un plaisir extrême, nous qui sommes devenus des lecteurs de mythes ? Ne s'y mêle-t-il pas, de longue date, le déplaisir d'être condamnés à entendre une parole exilée dans le champ de l'écriture et à découvrir par les yeux des récits qui ne sont plus contés que dans des livres ? Il y a, en Occident, une conscience malheureuse de la mythologie, depuis que les romantiques se sont convaincus que l'expérience première de l'esprit implique un langage primitif, celui du mythe, à la fois parole et chant jaillis de la familiarité et du contact immédiat avec le monde. Et aussitôt, ils se heurtent à la mythographie venue du monde gréco-romain : la mythologie inimitable, enveloppée de la gangue textuelle de traités dont le genre érudit relève d'une tradition lettrée depuis l'âge hellénistique jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle par le relais de Boccace et de Noël Conti<sup>1</sup> à la Renaissance. Dès lors que la parole vive d'un peuple ou d'une nation trouve sa plénitude et son unité dans le verbe mythologique, toute marque scripturale qui lui est imposée semble la mutiler. La graphie altère l'éclat du grand parler, elle déforme la voix du mythe, dénature la révélation mythologique. Entre un état d'oralité primordial et la forme écrite de la mythologie tristement appelée classique, le temps est venu de repérer les failles, de comptabiliser les écarts, mais aussi de dénicher les traverses, de lever la carte des sentiers secrets. Travaux patients qui absorbent les interprètes du XIX<sup>e</sup> siècle, aussitôt qu'ont disparu ceux qui espéraient avec Hölderlin la naissance d'une nouvelle mythologie « de la plus profonde profondeur de l'esprit »<sup>2</sup>.

Pour les adeptes d'une histoire qui valorise les seules traces d'écriture, le discours de l'oralité originelle est, en pays grec, devenu tellement inaudible qu'il est à peu près illisible là même où il se livre à travers des signes écrits. Inaccessible, la mythologie ne laisse plus voir que le masque figé que lui ont façonné, en l'embaumant, les artisans obscurs de la mythographie en manuels, à l'âge de l'érudition alexandrine. Une écriture de mort, impuissante d'ailleurs à dérober les contradictions de ce qui n'est qu'un reste, une dépouille. Et ces incohérences se révèlent aussi gênantes pour les

savants modernes que pour les esprits rigoureux de l'Antiquité : Xénophane, Hérodote ou Platon<sup>3</sup>. Les Grecs ont, semble-t-il, assuré avec tant d'efficace le triomphe de la raison, du *logos*, qu'ils ont ruiné l'ancien système de pensée, au point de n'en laisser subsister que des bribes, des phrases inintelligibles. Entre la parole vécue du mythe et la tradition écrite, la distance ne se peut franchir.

Pour d'autres, plus nombreux, et d'évidence plus actifs, toutes les voies d'accès ne sont pas coupées. Il est des chemins oubliés ou des sentiers effacés qui conduisent à la lisière du pays des mythes. Des stratégies se proposent de réduire l'écart entre nous et le parler mythique originel. L'archéologie du langage est une des premières : la grammaire comparée ourdit une science infallible de la mythologie. Dans la théorie de Fr.-Max Müller, le système des sonorités, réglé par le mécanisme de la flexion, s'enracine dans la voix humaine dont les premiers sons, émis sous l'effet du spectacle étonnant de la nature, donnent naissance à une série de types phonétiques, si puissants qu'ils agissent sur la pensée de la première humanité, l'abusent et le font errer. C'est là que la mythologie surgit : elle naît ainsi qu'une illusion ; elle grandit dans un surplus de signification qui échappe à la maîtrise de la parole et où prennent forme des phrases étranges, aberrantes et souvent incongrues. Les règles rigoureuses de la science langagière expliquent la formation du discours mythique. En son essence, la première mythologie est la séquelle d'une maladie parasitaire du langage dont les traces sont encore visibles à la surface écrite des sociétés les plus raisonnables. La grammaire comparée mène droit au pays des mythes, mais elle y découvre les étranges mirages que le langage suscite dans la pensée : des fantômes, des fictions qui obsèdent les premiers locuteurs ; un essaim de mensonges au lieu de la vérité transparente des commencements de l'esprit<sup>4</sup>.

Autre stratégie, élaborée à la même époque et qui emprunte à son tour la voie génétique, mais en procédant à l'aide de l'histoire et de la géographie. Pour Karl Otfried Müller (1797-1840), découvreur en ce domaine, la mythologie est une production essentielle de l'esprit humain, nécessaire et inconsciente<sup>5</sup>. C'est une forme de pensée assignable à la naïveté et à la simplicité des premiers temps ; mais elle se construit lentement sous l'action d'événements et de circonstances, les unes extérieures, les autres internes. Accéder à la mythologie, c'est en retrouver le paysage premier, reconnaître les modalités de son énonciation dans un territoire déterminé, découvrir par des repérages successifs le fonds de réalité qui, entre deux sommets montagneux ou dans un canton vallonné, a soudainement tiré l'esprit de la

somnolence, l'a conduit à établir, à articuler des relations sous la forme d'actions ordonnées en un récit dont le foyer est le plus souvent un nom propre. L'histoire permet d'assigner une limite très précise à la faculté mythopoétique ; vers l'an mille avant notre ère, elle montre des signes d'épuisement, même si la fièvre de la colonisation lui apporte un regain d'activité. L'érosion commence avec l'écriture, en particulier, celle des prosateurs qui contribue à effacer les figures de la tradition primitive et à désagréger les appartenances locales. L'apparition de l'écrit n'est elle-même qu'un aspect d'un mouvement plus vaste qui, avec la philosophie, les recherches sur la nature, l'éveil du sens historique, vient faire obstacle sinon à la création du mythe du moins à sa reproduction dans l'ordre d'une tradition. Mais l'écriture assume un rôle ambivalent : partout où elle pénètre, la création mythopoétique s'atrophie, et seules les terres lointaines, les zones montagneuses, protégées par leur isolement, favorisent la survie de récits dont la confrontation avec d'autres versions éclaire aussitôt l'archaïsme. Dans le même temps, l'écriture pétrifie la tradition qu'elle recouvre, inscrivant ainsi les marques de ce qu'elle vient effacer, et offrant à lire les repères – noms propres et traits géographiques – dont la combinaison patiente donne à l'archéologue voyageur le chiffre d'un paysage primaire. Une herméneutique se constitue, qui demande à l'onomastique de lui dire la vérité du sens enfermée dans un récit, non pas en procédant par étymologie, mais en retraçant l'histoire dont les événements s'égrènent dans un espace orienté et balisé. Et la quête s'achève quand apparaît au terme du périple la terre natale d'un mythologème dont la vertu originelle est enfin rétablie dans ses privilèges.

Paradis perdu, le pays des mythes est un monde oublié dont l'anamnèse, plus que la remémoration, s'accomplit en contemplant un paysage venu authentifier le récit poussé dans le même terroir. Parfois même, il arrive qu'un mythologue, suivant une traverse, débouche dans un village isolé où, sur les pas de Pausanias le Périégète, il découvre une histoire « mythique » que ni l'écrit, ni la culture n'ont encore contaminée. Depuis les courses solitaires de K.O. Müller, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, l'itinéraire n'a cessé d'être parcouru jusqu'à nos contemporains. Ainsi, dans une enquête attentive sur les Géants et leur guerre contre les dieux<sup>6</sup>, Fr. Vian entreprend de « débarrasser la fable des concrétions de toutes sortes qui l'avaient rendue méconnaissable avec le cours du temps »<sup>7</sup>, afin de dégager le récit mythique qui va informer un ample discours politico-religieux sur la victoire de l'ordre et de l'Olympe<sup>8</sup>. Dans une seconde étape, il s'agit de retrouver, par-

delà l'élaboration que lui ont fait subir des aèdes ou des poètes, le mythe authentique dont la vérité est certifiée par sa forme orale : celle précisément qu'un autre voyageur, au II<sup>e</sup> siècle de notre ère, a recueillie dans un coin perdu au fond de l'Arcadie, comme, au terme d'un long voyage, l'ethnographe, frais émoulu du cours de Marcel Mauss, enregistre le récit inouï que les indigènes lui confient, plus ou moins spontanément, en l'assortissant de références à un paysage cultuel et à une géographie sacrée.

Autant de chemins où nul ne met en doute que la vraie vie du mythe puise sa source dans une parole vive. D'ailleurs, la première anthropologie ne découvre-t-elle pas, en prenant possession de son empire, que des millions de sauvages ou de barbares continuent de produire les représentations mythiques que se faisait de la nature l'homme primitif<sup>2</sup> ? Voici que viennent les races inférieures, les Primitifs, les Peuples de la Nature qui font entendre les mots jaillis de la bouche de l'humanité présente au monde ; au lieu de l'écho fugitif d'une voix à l'horizon, la force sauvage d'une mythologie recouvrant toute chose d'un langage premier. La bonne nouvelle se répand que la mythologie est vécue et vivante, que, dans l'arrière-pays de l'*homo sapiens*, la parole règne sur le corps et le verbe sur l'esprit, que nous sommes délivrés du grand mythe classique et des pompes anciennes de l'humanisme. Mais la division du travail impose sa contrainte : les autochtones chantent, récitent, racontent ; et les ethnographes, comme le prescrit leur nom, écrivent, prennent des notes, enregistrent, archivent. Comme disait Lévy-Bruhl à son auditoire en Sorbonne : Eux, ils entendent, et nous, nous lisons<sup>10</sup>. Aux indigènes, l'écoute primitive, les émotions intenses, la plénitude de la connaissance ; nous restent les livres, la conceptualisation du pré-logique, l'écriture sur la mythologie sauvage. Il faut recommencer le procès de l'écrit, dénoncer l'aliénation portée par les systèmes graphiques. « La fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement », affirme Lévi-Strauss<sup>11</sup>, à la vive satisfaction de quelques puritains marxistes. Mais, dans le même temps, l'analyse structurale, mise en œuvre dans la combinatoire des *Mythologiques*, postule l'unanimité des lecteurs de tous les pays pour établir la nature du mythe : « Un mythe est perçu comme mythe par tout *lecteur* dans le monde entier<sup>12</sup>. » Les Grecs, qui inventent une lecture structurale de leur propre mythologie, deviennent les garants du regard lettré que nous posons sur les mythes de la pensée sauvage ; leur caution autorise un bon usage des signes écrits envers les peuples appelés autrefois « non civilisés », et aujourd'hui qualifiés de « sans écriture »<sup>13</sup>. Surgissent des sociétés paradoxales où les

mythes se pensent et se parlent entre eux, mais d'un livre ethnographique à l'autre, dans le silence d'un studiolo où nul ne doit déranger l'anthropologue au travail. Civilisations sauvées plus que privées de l'écriture, car l'absence de signes écrits y reçoit une valeur positive : elle exerce « une sorte d'influence régulatrice » sur leur tradition. Une tradition « qui doit rester orale », dit-on<sup>14</sup>. Mais d'où vient ce partage qu'une société des lecteurs est invitée à sanctionner, sinon de l'à priori d'une oralité originelle ? Comme s'il y avait, au cœur de certaines civilisations, dont l'histoire serait en soi figée, statique et jamais cumulative, un devoir-être de la bouche et de l'oreille.

Postuler une tradition « qui doit rester orale » appartient au même phantasme que poser l'existence d'une pensée mythique : comme la raison des philosophes, l'écriture occidentale s'invente une figure adverse. Tellement obsédante qu'elle parvient à masquer le lieu fondamental où, par rapport à ces sociétés, se mesure l'efficace de l'écriture : l'activité mnémonique, le travail de la mémoire, sa vertu cognitive. Nullement pour y lever une autre opposition « métaphysique » entre mémoire avec ou sans écriture. Mais afin d'y interroger les modalités de l'impact exercé par les différents systèmes de signes écrits sur l'activité intellectuelle et, en particulier, sur la mémoire sociale, machine mentale à produire la culture, en transformant continûment ce qu'elle croit redire et répéter. Mais dont, en fait, les variations, les métamorphoses successives à travers lesquelles s'engendrent les histoires de la tribu, demeurent invisibles aussi longtemps que l'écriture, et d'abord celle de l'ethnographe, ne joue pas son rôle inédit de révélateur, photographiant, en des temps et en des lieux séparés, les différents états racontés d'une histoire, en apparence toujours la même<sup>15</sup>.

La voix fugitive et la parole vive font partie des inventions de la mythologie, de ses leurres, des mirages toujours renaissants qu'elle se plaît à susciter, en s'inventant au long d'une histoire dont il fallait reconnaître le parcours, fût-ce de façon provisoire. Car la mythologie, au sens grec – à la fois fondateur et toujours assumé –, se construit à travers des pratiques scripturales, dans la mouvance impérieuse de l'écriture. Une histoire de l'intérieur, rivée à la sémantique de *mûthos*, oppose un démenti formel à l'affirmation d'usage que la mythologie ne connaît ni lieu ni date de naissance, qu'elle n'a pas d'inventeur, de même que les mythes ne connaissent pas leur auteur. L'enquête généalogique exhibe son état civil : le « mythe » est né illusion. Non pas une de ces fictions produites inconsciemment par les premiers locuteurs, une de ces ombres que le

langage primordial jette sur la pensée, mais un fictif consciemment délimité, délibérément privatif. Un éclat d'illusion, insignifiant ; un singulier, fragmenté et vide : simple récit incroyable, pure séduction mensongère, une rumeur morte. Le « mythe » se ferme sur l'illusion des autres. Aussi est-ce un lieu fort approprié aux paroles subversives, aux histoires absurdes et mises au rebut. L'illusoire délaissé, l'illusion forclosée, mais par la décision de savoirs nouveaux, philosophie et pensée historique, constitués dans l'écriture, et désignant un non-savoir dont il n'y a rien à dire. Et cependant le principe de scandale, impliqué dans l'invention de l'illusion mythique, menace ce mutisme, importune ce silence, invite à faire parler sur et de l'exclu ; non certes en tant que tel, mais dans son appartenance rompue à la tradition, à une mémoire ancienne et commune dont l'interprétation commence à discourir, dans la distance et à travers l'espace ouverts par l'activité de ceux qui fabriquent des histoires, mais cette fois en les disposant par écrit. Quand la raison historique de Thucydide, avec quelle violence ségrégationniste, conduit à l'extrême une politique de l'exclusion, elle est contrainte d'enfermer sous le signe de l'illusoire des manières d'écrire des récits d'hier ou d'aujourd'hui, en même temps que des idées toutes faites, des histoires absurdes, et les relations d'événements scandaleusement incontrôlables. Dans ce que le savoir historique appelle le « mytheux », l'illusoire se nourrit de la mémoire ancienne, et le fictif s'approprie les récits des logographes, les enquêtes des archéologues et les litanies des généalogistes. Brève, ponctuelle ou lentement amoncelée, l'illusion mythique semble n'avoir aucun avenir, et le « mythe » en cet état reste l'ombre d'une fiction. Aucune vérité ne lui est demandée, nulle ne lui est confiée en dépôt.

Jusqu'au moment où ce lieu obscur et de confusion s'emplit de figures étranges, comme si l'illusoire des autres, devenu avec les modernes celui des Grecs confondus, avait soudainement libéré une mystérieuse capacité de produire des effets d'illusion. Le savoir mythologique découvre son inventivité, projetant ses figures imaginaires sur la surface en miroir du mythe-fiction qui mime indifféremment le discours obscène de la démence, la naïveté fabulatrice d'une humanité dans l'enfance ou la profondeur d'une pensée primordiale d'où émerge la science précédée de la philosophie. De reflets en images, de longues traversées mènent à la recherche d'un empire des mythes dont les Grecs, selon la rumeur, auraient causé la ruine en découvrant la vérité logique ; et l'Atlantide retrouvée fait échouer sur nos rivages les richesses fabuleuses d'une rationalité oubliée, mais la même que

la nôtre, et celle des savants déjà, depuis ce continent fantôme. En chaque figure qu'elle s'invente, la mythologie se métamorphose et son savoir se déplace ; elle prend la forme éphémère de l'espace qu'elle habite un jour. Hier, les idées charnelles, la sauvagerie des Peuples de la Nature, la démence d'une humanité ancienne ; demain, le chant de la terre, la parole originelle, une sagesse plus haute que la métaphysique. Mais quelle qu'en soit la légende, le domaine découpé par la mythologie est toujours un site provisoire, une place ouverte, un lieu nomade ; comme l'envers sans profondeur d'une ligne frontière depuis laquelle le regard prend possession d'un horizon à sa mesure immédiate. En eux-mêmes, ni l'incroyable ni l'irrationnel ne constituent de vrais territoires ; ils sont l'ombre portée d'une raison ou d'une religion de circonstance. Et chaque vision du monde découvre une mythologie nouvelle, ajustée à son savoir, mais qui semble reproduire fidèlement l'ancienne.

Insituable, car elle est la forme mouvante d'un mirage toujours vivace, la mythologie, cependant, paraît garder un territoire inaliénable : le mythe qui en est à la fois le principe unitaire et l'unité élémentaire. Il n'y a pas de présence plus familière, plus obsessive, depuis que la figure du mythe évoque une histoire ou un récit. Récit qui parle le langage de l'intégration ou celui de l'affrontement, peu importe. Qu'il soit normatif ou contestataire<sup>16</sup>, cohérent ou non, il est entendu que le mythe raconte une histoire. Et, selon les uns, c'est dans l'histoire contée que l'essentiel réside, qui serait donc aisément dissociable de sa forme narrative. D'où l'on croit pouvoir conclure qu'aucun récit ne se prête davantage à la traduction, et que les histoires mythiques ou bien sont justiciables d'une grammaire, ou bien se ramènent à un ensemble de thèmes et se distinguent par le type de problèmes posés<sup>17</sup>. Selon d'autres, sémioticiens plus stricts, le mythe est un type de récit<sup>18</sup>. Avec ses marques linguistiques : le Il, ni le je ni le tu ; la troisième personne accomplissant les moments d'un drame dans un récit diachronique<sup>19</sup> ; ou encore, une structure syntagmatique régie par un avant et par un après ; récit dont le déroulement entretient donc un rapport essentiel à la temporalité. C'est dans les mêmes termes que Plotin autrefois interprétait les « mythes » racontés par Platon : le *mûthos* est un instrument d'analyse et d'enseignement qui permet de comprendre en décomposant mentalement des notions enchevêtrées ; il sépare dans le temps les circonstances du récit ; il distingue les uns des autres des êtres qui sont confondus et n'ont de différence que par le rang ou la puissance. Le temps du mythe, disait Plotin, c'est l'imparfait ; le mode de l'univers sensible<sup>20</sup>.

Lecture néoplatonicienne que Cassirer retrouve en demandant à Platon d'être le précurseur de sa lucidité : le mythe, c'est la langue qui permet d'exprimer le monde du devenir<sup>21</sup>. Entre la spéculation et l'action : la demi-vérité des philosophes<sup>22</sup>. Mais d'autres, contemporains de la sémiologie, ne vont-ils pas faire du mythe le paradigme de l'intemporel, débusquer la présence des origines dans « Il était une fois... », la formule où se lirait la forme simple du mythologique ?

L'illusion mythique triomphe de faire croire aux inventeurs modernes de la mythologie que rien n'est plus concret, plus réel, plus évident que le mythe. Dans l'enquête sociologique menée au pays du *mûthos* par un sage indigène, le mythe, au contraire, récite sa diversité, si complète qu'il fait, à vrai dire, flèche de tout bois. N'est-il pas dispersé entre le nom propre et l'épopée, le proverbe et la théogonie, la fable et la généalogie ? La mythologie, habitée par le *mûthos*, est un territoire ouvert où tout ce qui se dit dans les différents registres de la parole se trouve à la merci de la répétition qui transmute en mémorable ce qu'elle a sélectionné. Et le mythe, loin de conférer à la mythologie l'identité qu'il semble lui devoir, révèle en allant d'un sens à l'autre qu'il est un signifiant disponible. Au point qu'Aristote, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle avant notre ère, peut en faire choix dans la *Poétique* pour définir ce que doit être l'âme de la tragédie<sup>23</sup> : l'intrigue, l'« agencement systématique des faits en histoire »<sup>24</sup>. Du point de vue de la poétique aristotélicienne, le mythe n'est pas l'histoire contée, c'est le produit d'une construction réglée. Un mythe se façonne ; les faits doivent être appareillés<sup>25</sup>, les actions agencées selon le vraisemblable ou le nécessaire<sup>26</sup> : l'histoire doit avoir une certaine longueur que la mémoire puisse retenir aisément<sup>27</sup>. L'intrigue doit être composée de telle sorte que, indépendamment du spectacle, même sans les voir, « en apprenant les faits qui se produisent, on frissonne et on soit pris de pitié devant ce qui se passe<sup>28</sup> ». L'effet tragique naît du mythe-intrigue. Si, en écoutant l'histoire d'Œdipe, nous ressentons la peur et la pitié, c'est que l'intrigue est bonne, qu'elle est bien nouée, que l'auteur de la tragédie l'a traitée avec habileté, en bon artisan. Le mythe est donc objet d'invention<sup>29</sup>, mais sur un fond d'histoires données par la tradition, et dont les poètes tantôt enregistrent le tout-venant, tantôt sélectionnent celles de quelques familles, les Atrides ou les Labdacides<sup>30</sup>. Histoires qui ne deviennent de vrais « mythes », ainsi que l'entend la *Poétique*<sup>31</sup>, qu'une fois faites tragédies.

L'intérêt porté à l'intrigue que Lévy-Bruhl, de confiance, mettait au compte de la mythologie des Grecs, si cultivés qu'ils étaient devenus insensibles aux périls de l'expérience mystique<sup>32</sup>, c'est, en fait, Aristote qui l'invente comme objet théorique, en réfléchissant à la nature de la tragédie, et nullement à l'essence d'une « mythologie », inexistante à ses yeux. Le « mythe » est alors si peu le module d'un système de pensée autonome que le même mot désigne simultanément l'illusion des autres et l'intrigue d'une histoire. Et l'incertitude se prolonge, puisque au I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, pour un « critique » comme le grammairien philologue Asclépiade de Myrléa, les « mythes » sont des « récits faux », histoires fictives, mais qui ne concernent ni les dieux ni les héros, ni davantage les hommes illustres dont les histoires sont toutes classées parmi les « récits vrais »<sup>33</sup>. Après la mythologie veuve de mythes, voici des « mythes » sans dieux et sans héros.

Faire appel, aujourd'hui ou demain, à ce que tout le monde s'accorde à appeler mythe, c'est avouer, avec plus ou moins de naïveté, une fidélité désuète à un modèle culturel apparu au XVIII<sup>e</sup> siècle, quand l'ensemble des idées reçues sur les divinités du paganisme, entre Ovide et Apollodore, constituent le domaine de la *fable*, dont la connaissance érudite et savante s'appelle alors *mythologie*<sup>34</sup>. Mais il n'est aucun épisode de cette longue histoire qui autorise à reconnaître dans le mythe un genre littéraire ou un type de récit spécifique. Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, le mythe est une forme introuvable<sup>35</sup>. Il semble donc hasardeux d'avoir voulu le prendre comme objet d'un savoir rigoureux et d'en avoir annoncé la grammaire depuis les Indes occidentales.

Que voudrait alors dire une mythologie sans mythe ? Comment sauver la « mythologie » de l'observé, une fois démasqué le jeu de miroirs, de reflets et d'illusions où se trouve piégé le savoir sur les mythes de celui que les anthropologues, après les Idéologues, appellent l'observateur ? Quel objet peut-on lui assigner ? Un certain savoir<sup>36</sup>, des façons de penser<sup>37</sup>, un mode particulier de l'activité symbolique<sup>38</sup> ? Évoquer les « histoires de la tribu » semble une manière aimable d'éluder la question. « Œdipe, si je prononce son seul nom, on connaît tout le reste ; son père Laïos, sa mère Jocaste, qui étaient ses filles et ses fils, ce qui va lui arriver, ce qu'il a fait. Et de même pour Alcéméon, on le nomme, et voilà que tous les petits enfants s'écrient aussitôt que, devenu fou, il a tué sa mère<sup>39</sup>. » Les histoires que tout le monde connaît déjà, et des histoires fondamentales : en somme, la mythologie « des familles », qui aurait son équivalent dans une certaine

histoire de France ou d'Angleterre pour les écoliers de naguère<sup>40</sup>. Sans doute est-ce parce qu'elles sont fondamentales que chacun les sait d'avance ; mais, outre que ce critère est impuissant à les dénombrer, y recourir conduirait à réintroduire la catégorie du mythe à peine masquée en récit fondateur. Tant il est évident qu'une mythologie sans récits nous est impensable. Et pourtant, l'homme qui partit seul, voici déjà longtemps, et découvrit la cité invisible qu'il baptisa « mythologie », parce qu'il n'avait pas de mot plus adéquat dans sa langue, ne revint pas avec de grands et merveilleux récits. À la cité qui attendait son retour, il ne conta ni la geste des dieux éternellement jeunes, ni la naissance du ciel, de la terre et de la mer. Pas le moindre conte d'hiver, pas un seul « mythologème ». Mais tous les vieillards de plus de soixante ans se mirent aussitôt à mythologiser, et si divinement que les enfants, enchantés, fascinés, demeuraient à les écouter et, peu à peu, entraient dans le vieil âge, tandis que, insensiblement, les vieillards devenaient semblables à des enfants. La peste avait déserté la ville ; la cité platonicienne était sauvée du mal inconnu où certains, à voix basse, diagnostiquaient ce qu'en d'autres temps troublés des esprits avisés allaient appeler la « tradition rompue ».

On peut être grec, et donc maître trompeur, mais, d'aventure, découvrir une idée stimulante. Ainsi ce modèle de trois générations où l'on fait l'économie du moyen terme, avec un dispositif de la rumeur incantatoire dont le contenu et les modes narratifs s'effacent devant des principes, des maximes, des pensées inoubliables que nourrit en son sein, dans sa plénitude, une cité fidèle au Bien et au Beau. Rêve d'une tradition qui doit se transmettre par la vertu des « enfants du vieil âge », à travers une seule et même voix, des Anciens aux plus neufs des vivants. Mais c'est également une figure de la mythologie sans mythes, portée par une durée idéale : le temps homogène de trois générations. Il est vrai que, dans le modèle platonicien, la temporalité est abolie, et la mythologie y est immuable comme ses mythologues mêmes. La parole transmise circulairement ne doit pas se modifier ; et d'ailleurs, elle ne le peut, car le système platonicien pense fermement la mémoire dans sa relation à l'Être et au monde des Idées, et en fait une activité mentale inaccessible au devenir et à la transformation. Or c'est précisément ce qui fait défaut dans le modèle de Platon qui permettrait de sauver une mythologie exsangue, vidée de ses mythes. En l'espace de deux ou trois générations, dans les sociétés dont la culture n'est pas confiée à l'un ou l'autre système de notation écrite, tout ce qui se dit et se raconte est soumis à d'inévitables et continuelles métamorphoses, quels

que soient l'autorité et le nombre des « administrateurs de la mémoire ». Paroles, récits, histoires, chacun en ôte quelque petit trait et y met quelque autre, peut-être le plus agréable, Fontenelle le suggère, mais sûrement pas afin d'ajouter du « faux merveilleux » à du déjà faux. Aux oreilles de ceux qui le façonnent inconsciemment, le mémorable est nécessairement le plus vrai. L'inoubliable se produit spontanément, c'est-à-dire par un travail autonome de la mémoire de trois générations ou davantage, confondues en ce narrateur déjà anonyme qui semble répéter l'histoire ou dire la formule où chacun se reconnaît immédiatement. « Histoires que nous ne cessons de redire et qui obtiennent l'accord de tous », nous glisse une dernière fois dans l'oreille le même Grec. La « mythologie », ne serait-ce pas un tel inoubliable, venu de la mémoire étrangère à des procédés d'apprentissage où l'écriture invente, avec des objets de pensée inédits<sup>41</sup>, la mémorisation mécanique et si fidèle en son mot à mot que l'essentiel, ce qui obtient l'accord de tous, devra nécessairement se dire et se produire ailleurs ? Seule la mémoire inventive, sœur de l'oubliance, pourrait sauver, qui sait, la « mythologie », ou, du moins, l'enlever à l'errance où nous autres Grecs l'avons menée à plaisir, en de si longues lectures.

Une dernière histoire, en attendant le théoricien. On raconte qu'à Syracuse, dans les faubourgs de sa ville, Hiéron, deux ou premier, nul ne le sait, avait aménagé un jardin magnifique, somptueux. Il aimait s'y rendre pour traiter ses affaires. Le jardin d'Hiéron s'appelait « Mythe »<sup>42</sup>. Ironie à l'égard des audiences que le prince accordait à ses hôtes, ou, banalement, que c'était là son parloir, pour deviser entre les eaux vives, l'ombrage exquis de l'arbre à encens, et parmi les senteurs confondues de l'innocence et de la dépravation ? La myopie seule nous empêche de voir que le « paradis » du roi de Syracuse faisait fleurir en toutes saisons l'espèce, hélas devenue introuvable, que de graves Observateurs de l'Homme, fâcheusement abusés par les écrits de certains botanistes, s'obstinent à confondre avec le chiendent ou je ne sais quelles herbes folles.

---

<sup>1</sup> Natalis COMES, *Mythologiae*, Venise, 1551 (cf. J. SEZNEC, *La Survivance des dieux antiques*<sup>2</sup>, Paris, 1980, 199-228). Mais Fontenelle le lisait chez les jésuites, dans la version française publiée en 1611 à Rouen : Noël LE COMTE, *Mythologie, c'est-à-dire explication des fables, contenant les généalogies des dieux, les cérémonies de leurs sacrifices, leurs gestes, aventures, amours et presque tous les préceptes de la philosophie naturelle et morale*. Cf. FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. J.R. Carré, Paris, 1932, 41-42.

- [2](#) Cf. J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Critique*, n° 366, nov. 1977, 996. « Il ne nous est pas permis d'avoir avec les Grecs quelque chose d'*identique* » : Hölderlin endeillé, le vertige, la ruine de l'imitable. D'après la pointe sèche de Ph. LACOUE-LABARTHE, « Hölderlin et les Grecs », *Poétique*, 40, 1979, 465-474.
- [3](#) C'est, par exemple, la position de M. I. FINLEY, *Les Anciens Grecs*, trad. M. Alexandre, Paris, 1971, 47.
- [4](#) Cf. *supra*, pp. 28-31.
- [5](#) *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825. Sur K.O. Müller, cf. H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*<sup>2</sup> Paris, I, 1925, 268-276, et B. BRAVO, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire. Études sur J.G. Droysen, historien de l'Antiquité*, Varsovie, 1968.
- [6](#) Fr. VIAN, *La Guerre des Géants. Le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952.
- [7](#) Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes. Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, 5.
- [8](#) Fr. VIAN, *Les Origines de Thèbes*, 6-7. Il s'agit de corriger le défaut majeur d'une mythologie, « coupée de ses attaches culturelles », et qui tend à se dégrader en recueil ouvert de « fables », abandonnées à l'« imagination du conteur ». Même si, par ailleurs, l'auteur n'exclut pas qu'une « création née de la libre fantaisie » puisse se développer selon des « schémas préexistants » (*op. cit.*, 12).
- [9](#) *Supra*, pp. 34-36.
- [10](#) *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, 1910, 434-435.
- [11](#) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955, 318. Retombées diverses : L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ?* Paris, 1971, 141-146 ; J. DERRIDA, *De la grammatologie*, Paris, 1967, 145-202.
- [12](#) *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, 232. Nous soulignons le mot « lecteur ».
- [13](#) Dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, 78, Cl. Lévi-Strauss rappelle que l'intitulé de sa chaire à l'École pratique des hautes études, créée en 1888, « Religions des peuples non civilisés », a été modifié à sa requête en 1954 : « Religions comparées des peuples sans écriture ». De caractère privatif, encore, mais moins choquant pour les auditeurs venus d'outre-mer.
- [14](#) Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1973, 78.
- [15](#) Ainsi que fait de manière neuve Jack GOODY, *Une récitation du Bagré*, Paris, 1980.
- [16](#) Ed. LEACH, *Les Systèmes politiques des hautes terres de Birmanie*<sup>2</sup> (1964), trad. franç. Paris, 1972, 304-318.
- [17](#) Propositions lévi-straussiennes, aménagées par P. SMITH, « La nature des mythes », *Diogène*, 82, 1973, 91-108 ; *Le Récit populaire au Rwanda*, Paris, 1975, 114-115.
- [18](#) Hypothèse commune à R. BARTHES, « Introduction à l'analyse structurale des récits » (1966), repris dans R. BARTHES, W. KAYSER, W. C. BOOTH, Ph. HAMON, *Poétique du récit*, Paris, 1977, 7-57 ; A. J. GREIMAS, *Du sens*, Paris, 1970, 185-230 ; H. WEINRICH, « Structures narratives du mythe », *Poétique*, 1, 1970, 25-34. Etc.
- [19](#) Par exemple, J.-Fr. LYOTARD, *Discours, figure*, Paris, 1971, 149-151.
- [20](#) PLOTIN, *Ennéades*, III, 5, 9 ; III, 7, 6, avec les analyses de J. PÉPIN, « Espace et temps en Grèce », *Revue de synthèse*, nos 57-58, 1970, 97-102.
- [21](#) E. CASSIRER, *La Philosophie des formes symboliques. II. La pensée mythique*, trad. franç. J. Lacoste, Paris, 1972, 17.

- [22](#) E. BRÉHIER, « Philosophie et mythe », *Revue de métaphysique et de morale*, 22, 1914, 361-381.
- [23](#) Ainsi que l'a montré l'analyse de J. BOMPAIRE, « Le mythe selon la *Poétique* d'Aristote », dans *Fonction et survie des mythes*, Paris, 1977, 31-36.
- [24](#) R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *Aristote. La Poétique. Texte, traduction notes*, Paris, 1980 149
- [25](#) *Sústasis* : ARISTOTE, *Poétique*, 1450 a 15 ; 32 ; *súnthesis* : 1452 b 31 ; 1459 a 22.
- [26](#) ARISTOTE, *Poétique*, 1451 a 36-38.
- [27](#) ARISTOTE, *Poétique*, 1451 a 1-2 (*eumnēmóneuton*).
- [28](#) ARISTOTE, *Poétique*, 1453 b 3-6. Regard « intellectualisé », notent R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *op. cit.*, 13 : « le poète qui compose son histoire... doit *se mettre les choses sous les yeux* » [ARISTOTE, *Poétique*, 1455 a 23].
- [29](#) Le mot d'ordre est : inventer (*heurískein*), ARISTOTE, *Poétique*, 1453 b 25.
- [30](#) ARISTOTE, *Poétique*, 1453 a 17-22. Cf. R. DUPONT-ROC et J. LALLOT, *op. cit.*, 247-249.
- [31](#) Car il y a d'autres significations de *mûthos* : l'on-dit, l'incroyable, le faux (*Histoire des animaux*, VI, 30, 579 b 2-4 ; 35, 580 a 16-21 ; VIII, 12, 597 a 7) ; les histoires, les nouvelles que racontent ceux qui perdent leur journée à parler de n'importe quoi : le *philómuthos*, le bavard (*Éthique à Nicomaque*, III, 13, 1117 b 34) ; le « mythe », composé de récits merveilleux, sujet d'étonnement, vertu philosophique (*Métaphysique*, I, 2, 982 b 15-20) ; enfin, la forme « mythique ». prêtée à une « ancienne tradition divine » [que les astres sont des dieux], forme choisie en vue de persuader la multitude et pour servir les lois et les intérêts communs (*Métaphysique*, XI, 8, 1074 a 38-b 14). Cf. J. BOLLACK, « Mythische Deutung und Deutung des Mythos », dans *Poetik und Hermeneutik*, IV, Munich, 1971, 67-119 (en particulier, 76-78 ; 96-99).
- [32](#) *Supra*, pp. 204-205.
- [33](#) SEXTUS EMPIRICUS, *Adversus mathematicos*, I, 252-253 ; 91-96, avec les analyses de B. BRAVO, « Remarques sur l'érudition dans l'Antiquité », *Eirènè*, 1968, 325-335.
- [34](#) J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII<sup>e</sup> siècle », *Critique*, 366, 1977, 976-977.
- [35](#) De son enquête au Rwanda (*Le Récit populaire au Rwanda*, Paris, 1975, 114-115), Pierre SMITH conclut que, sur son « terrain », au moins, les mythes n'existent pas comme type de récit, définissable par un certain type d'intérêt à communiquer ou d'effet à produire. Reste qu'il y a ce qu'il appelle des « thèmes mythiques » : l'origine de la mort, l'apparition de l'inégalité, comment les femmes ont été soumises aux hommes. Position ambiguë, exploitée par Luc DE HEUSCH, « Mythologie et littérature », *L'Homme*, 17, 2-3, 1977, 101-109, qui entreprend de sauver le mythe rwandais par le biais de la mythologie et de la pensée mythique (106), c'est-à-dire « l'ensemble des chartes implicites, garantes de l'ordre royal, divin et cosmogonique, qui s'expriment à divers niveaux de la création littéraire, populaire ou savante » (108).
- [36](#) Savoir sur des catégories ou savoir sur le monde ? se demandaient naguère, de concert, P. SMITH et D. SPERBER, « Mythologiques de Georges Dumézil », *Annales E.S.C.*, 1971, 583-585.
- [37](#) Les plus « générales », suggère P. SMITH, *Le Récit populaire au Rwanda*, Paris, 1975, 1 15. Plus récemment, à l'occasion d'un projet de revue neuve, *Le Temps de la réflexion*,

I, 1980, 61-81, le même auteur, se livrant à une lecture nuancée et respectueuse des *Mythologiques*, rappelle que, pour l'anthropologie, » le mythe est un concept opératoire de choc » (64), non pas le mythe-récit, mais le « mythe mental » (66), objet ou concept qui ne semble pas lever toute inquiétude sur la santé de la « pensée mythique ».

[38](#) Cf. D. SPERBER, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle ? », dans *La Fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, éd. M. Izard et P. Smith, Paris, 1979, 17-42.

[39](#) Propos d'Amiphane, auteur de comédies dans la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle av. notre ère (cité par ATHÉNÉE, *Les Deipnosophistes*, VI, 222 b 1-7), qui trouve que les poètes tragiques ont la tâche singulièrement facile.

[40](#) Cf. l'exemple proposé par Ed. Leach et glosé par D. SPERBER, *Le Symbolisme en général*, Paris, 1974, 91.

[41](#) Listes, tableaux, formules : J. GOODY, *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, 1977 ; « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture », *L'Homme*, 1977, 1, 29-52.

[42](#) SILENOS DE CALÉACTE, dans *FGrHist* 175 F 4 Jacoby. Cf. M. P. LOICQBERCER, *Syracuse. Histoire culturelle d'une cité grecque*, Bruxelles, 1967, 138, n. 5 ; Cl. VATIN, « Jardins et vergers grecs », *Mélanges G. Daux*, Paris, 1974, 345.

## INDEX LOCORUM

Anacréon

*Fragment* 21 B, *Poetae melici graeci*, D.L.

Page (1962) 353 : 92 et n. [15](#).

Antiochos de Syracuse

*FGrHist* 552 F 2 Jacoby : 111 et n. [94](#).

Aristote

*De la génération des animaux*, III, 5, 756 b 5-10 : 104 et n. [67](#).

*Fragment* 668 Rose : 13 et n. [4](#).

Denys d'Halicarnasse

*Essai sur Thucydide*, chap. VII : 146 et n. [67](#).

Empédocle

*Fragment* 17, 14 Diels-Kranz : 95 et n. [27](#).

*Fragment* 23, 9-11 Diels-Kranz : 95 et n. [28](#).

Eschyle

*Suppliantes*, 434-435, 946-949 : 68 et n. [77](#), [78](#).

*Fragment* 231 Mette : 95 et n. [29](#).

Hécaté de Milet

*FGrHist* 1 F 1 a Jacoby : 134 et n. [33](#), 138 et n. [45](#).

*FGrHist* 1 F 15 Jacoby : 145 et n. [66](#).

*FGrHist* 1 F 27 Jacoby : 140 et n. [51](#).

Hérodote

II, 20 : 102 et n. [58](#), [59](#); 115 et n. [108](#) ;

II, 21, 22, 23 : [103](#) ;

II, 37, 38, 39-41 : [100](#) ;

II, 43-45 : [101](#)-102 ;

II, 134, 143 : 96 et n. [30](#) ;

II, 143, 144 : 146 et n. 58-60.

III, 44-45 : 92 et n. [18](#).  
IV, 36 : 152 et n. [86](#).  
VI, 109 : 114 et n. [106](#).

Hésiode

*Les Travaux et les jours*, 106 : 96 et n. [31](#).

Parménide

*Fragment* 8, 1-2 ; 50-51 Diels-Kranz : 95 et n. [26](#).

Pindare

*Néméennes*, VII, 29-44 : 98 et n. [35](#), [36](#).

*Néméennes*, VIII, 39-58 : 97 et n. [33](#).

*Olympiques*, I, 44-81 : [98](#)-99.

Platon

*Critias*, 110 a 2-7 : 165 et n. [38](#), [41](#), [42](#).

*Lob*, I, 624 b 2 : 174 et n. [83](#) ;

II, 659 e 1-5 : 187 et n. [139](#) ;

II, 663 e 8-664 a 6 : 185 et n. [130](#) ;

II, 664 b 4-c 1 : 185 et n. [131](#) ;

VIII, 838 a 4-839 d 2 : [174](#)-175 ;

VIII, 840 b 10-c 2 : 176 et n. [90](#) ;

IX, 865 d 3-866 a 1 : 168-169 et n. 54 ;

X, 887 c 8-e 1 : 158 et n. [8](#).

*République*, II, 377 a 12-b 3 : 180 et n. [110](#) ;

II, 378 d-e : 162 et n. [22](#) ;

III, 401 b 8-d 2 : 171 et n. [63](#) ;

III, 414 c 1-415 d 2 : 177-178 et n. 99.

*Sophiste*, 234 c 4-7 : 157 et n. [5](#).

*Timée*, 22 a 6-b 3 : 166 et n. [43](#) ;

22 b 1-2 : 164 et n. [33](#) ;

22 d 7-23 a 5 : 164 et n. [34](#).

23 a 9-b 1 : 164 et n. [35](#).

Plutarque

*Vie de Thésée*, I, 5 : 106-107 et n. 75.

Thucydide

I, 20 ; 22 : [107](#)-108 ;

I, 20, 1 : 110 et n. [89](#), [91](#); 111 et n. [92](#) ;  
I, 22, 4 : 111 et n. [93](#) ; 112 et n. [95](#) ;  
II, 41, 2-4 : 118 et n. [122](#)-124 ;  
II, 54, 1-3 : 109 et n. [84](#), [85](#) ;  
VII, 8, 1-3 : 116 et n. [111](#)-113 ;  
VII, 14, 4 : 117 et n. [119](#) ;  
VII, 69, 2 : 119 et n. [128](#).

### Xénophane

*Fragment* I, 13-14 Diels-Kranz : 94-95 et n. 24 ;  
– 1, 19-24 Diels-Kranz : 125 et n. [5](#) ;  
– 2, 11-12, 20-22 Diels-Kranz : 125-126 et n. 8, [9](#) ;  
– 10 Diels-Kranz : 127 et n. [13](#).

### Xénophon

*Anabase*, VII, 5, 13-14 : 70 et n. [86](#).

## INDEX GÉNÉRAL

- Achille : [53](#), [59](#), [93](#).  
aède : [53](#), [57](#), [126](#), [160](#), [161](#), [166](#), [229](#).  
*agrammatoi* : [164](#).  
Ajax : [97](#), [98](#).  
*akoē* : [110](#), [115](#), [118](#), [159](#), [184](#).  
Voir aussi : [oui-dire](#),  
allégorisme, allégorique : [133](#), [200](#).  
ALLINE, H. : 70n. [87](#).  
*alogiē* : [156](#).  
alphabet, alphabétisation : [52](#), [53](#), [62](#), [66](#), [70](#), [72](#), [77](#), [82](#), [131](#).  
altérité : [47](#), [133](#).  
*āmousoi* : [164](#).  
ANACRÉON : [92](#), [93](#).  
analyse structurale : [13](#), [15](#), [211](#), [231](#).  
ANAXIMANDRE : [138](#).  
Ancien Testament : 133 n. [30](#).  
*Apatouries* : [184](#).  
APOLLODORE : [101](#), [238](#).  
Apollon : [129](#), [136](#), [185](#).  
*archaiologia*, archéologie : [107](#), [112](#), [116](#), [119](#), [141](#), [149](#), [163](#), 164 n. [33](#),  
[166](#)-168.  
archives : [66](#), [67](#), [147](#), [148](#), [150](#).  
Aristagoras : [135](#), [136](#).  
ARISTOPHANE : [72](#).  
ARISTOTE : [13](#), [67](#), [131](#), [236](#), [238](#).  
Artémis : [43](#), [44](#), [129](#).  
Aryens : [37](#), [38](#).  
ASCLÉPIADE DE MYRLÉA : [238](#).  
Athéna : [148](#), [164](#).  
Athènes, Athéniens : [106](#), [108](#), [109](#), [118](#), [130](#), [163](#), [184](#).  
*atopíē* : [158](#).  
Atlantide : [163](#), [184](#).

aural, auralité : [51](#), [61](#), [131](#).  
autochtonie : [177](#)-178.  
autopsie : [112](#), [117](#).

*Bagré* : [80](#), [81](#).

banque : [69](#).

BANNIER (abbé) : 24 n. [30](#).

BARNES, J. A. : [78](#), [79](#).

BARRON, J. P. : 92 n. [15](#).

BARTHES, R. : 235 n. [18](#).

BARTLETT, F. C. : [75](#).

BECK, F. A.G. : 66 n. [69](#).

Bellérophon : [142](#).

BENVENISTE, É. : 93 n. [23](#), [213](#).

BERNHEIM, E. : [74](#), [75](#).

BLINKENBERG, C. : 148 n. [73](#).

BOGAERT, R. : 69 n. [83](#).

BOGATYREV, P. : [84](#).

BOHANNAN, L. : [78](#).

BOLLACK, J. : 237 n. [31](#).

BOMPAIRE, J. : 81 n. [117](#), 236 n. [23](#).

BOPP, F. : [26](#).

Borée : [157](#), [158](#).

BOYANCÉ, P. : 177 n. [96](#).

BRAVO, B. : 228 n. [5](#).

BRÉAL, M. : 32 n. [59](#).

BRÉHIER, L. : 205 n. [48](#), [207](#), 236 n. [22](#).

BURKERT, W. : 52 n. [9](#).

BURNET, J. : [216](#)

Busiris : [101](#), [104](#).

BUSOLT, G. : 66 n. [71](#), 121 n. [132](#).

CALLIGAS, P. : 69 n. [84](#).

CANFORA, L. : 72 n. [91](#).

cannibalisme : [35](#), [44](#).

CARRÉ, J. R. : 22 n. [18](#) et [19](#).

carte, cartographie : [136](#), [138](#), [152](#).  
 CASSIRER, E. : [12](#), 31 n. [51](#) et [52](#), [192](#)-200, [208](#), [212](#), [213](#), [218](#), [220](#), [222](#), [236](#).  
 catalogue, cataloguer : [136](#), [137](#), [144](#).  
 Centaures : [125](#)-128.  
 CERRI, G. : 72 n. [91](#), 111 n. [93](#), 130 n. [23](#).  
 CERTEAU, M. DE : 13 n. [4](#), 20 n. [10](#), 26 n. [36](#), 45 n. [92](#), 118 n. [121](#).  
 CHADWICK, H. M. : [57](#).  
 chant : [185](#)-187.  
 CHANTRAINE, P. : 72 n. [92](#), 93 n. [19](#), 150 n. [80](#).  
*Charis* : [99](#).  
 CHARTIER, R. : 63 n. [54](#).  
 CHERNISS, H. : 71 n. [89](#).  
 Chimère : [158](#).  
 CHINARD, G. : 19 n. [7](#).  
 Chine : [213](#), [214](#).  
 chroniques : [148](#)-150.  
 Circé : [161](#).  
 cité : [59](#), [64](#), [66](#)-70, [92](#), [93](#), [106](#), [113](#), [119](#), [125](#), [127](#), [150](#), [155](#)-189, [216](#), [218](#).  
 cohérence : [56](#), [58](#), [221](#), [222](#).  
 commerce : [69](#), [70](#).  
 comparaison : [33](#).  
 conte : [11](#), [86](#), [209](#), 210 et n. [69](#).  
 CONTI, N. (COMES Natalis) : 225 n. [1](#).  
 contrats écrits : [69](#).  
 COPANS, J. : [87](#), [88](#), 164 n. 32.  
 CORNFORD, F. M. : [216](#), [217](#).  
 CRITIAS : [163](#), [165](#), [166](#), [181](#), [184](#).  
 critique : [140](#), [141](#), [144](#), [151](#).  
 Cronos : [18](#).  
 Cyclope : [161](#), [162](#).

DAIN, A. : 70 n. [86](#).  
 DAMBUYANT, M. : 102 n. [55](#).  
 Danaos : [68](#).  
 DAVID, M.-V. : 20 n. [11](#).  
 DECHARME, P. : [16](#), [17](#), 30 n. [50](#), [32](#), [38](#), 39 n. [73](#).

DEFRADAS, J. : 125 n. [6](#).  
Déméter : [18](#).  
Démodocos : [160](#).  
DENYS D'HALICARNASSE : [146](#)-149, [151](#), [183](#).  
DERRIDA, J. : 231 n. [11](#).  
Deucalion : [137](#), [166](#), [169](#).  
devenir : [197](#), [236](#).  
*didaché* : [157](#).  
dieux : [90](#), [94](#), [95](#), [100](#), [103](#), [125](#)-129, [142](#), [158](#), [163](#), [170](#), [173](#), [186](#), [188](#),  
[191](#), [238](#).  
Diomède : [142](#).  
Dionysos : [18](#), [172](#).  
DOURNES, J. : 80 n. [113](#).  
*dóxa* : [140](#), [141](#).  
droit : [195](#), [216](#).  
DREWS, R. : 105 n. [70](#), 151 n. [83](#).  
DUBY, G. : 142 n. [55](#).  
DUFRENNE, M. : 219 n. [96](#).  
DUMÉZIL, G. : il, [210](#).  
DUNDES, A. : 75 n. [102](#).  
DUPONT-ROC, R. : 236 n. [24](#), 237 n. [28](#) et [30](#).  
DURKHEIM, É. : [195](#)-197, [212](#), [216](#), [218](#).  
DUVERDIER G. : 62 n. [52](#), [64](#).

École anthropologique : [28](#), [33](#), [44](#).

Voir aussi : [TYLOR, E. B.](#)

École sociologique : [76](#), [213](#).

Voir aussi : DURKHEIM, É. et MAUSS, M.

écrire, écrit, écriture : [12](#), [49](#), [50](#)-86, [112](#), [115](#)-117, [122](#), [124](#), [127](#), [130](#)-  
141, [144](#)-147, [150](#)-155, [164](#)-166, [171](#), [182](#), [184](#), [188](#)-191, [225](#)-233, [241](#).

éducation : [66](#), [170](#), [187](#).

Voir aussi : [paidéia](#).

EDWARDS, G. P. : 150 n. [80](#).

EDWARDS, R. B. : 150 n. [80](#).

Égypte, Égyptiens ; [100](#)-103, 137 n. [43](#), [143](#), [144](#), [152](#), [153](#), [164](#), [182](#)-  
184

ÉLIEN : [139](#).

ELLIS, W. : 62 n. [52](#), 63 n. [55](#).

EMPÉDOCLE : [72](#), [94](#).  
 enfant : [45](#), [46](#), [161](#), [162](#), [164](#), [166](#), [167](#), [178](#)-181, [184](#)-188, [240](#).  
*epimnâsthai* : [114](#).  
*epistēmē* : [117](#).  
*epōidai* : [159](#), [187](#).  
 Voir aussi : [incantation](#).  
 épopée : [50](#)-54, [59](#)-61, [86](#), [162](#), [236](#).  
 Voir aussi : [HOMÈRE](#).  
 Éros : [174](#).  
 ÉSOPE : [95](#), [134](#).  
 ethnographie : [46](#), [75](#).  
 ethno-histoire : [73](#), [75](#).  
 Être Suprême : [41](#)-43, [87](#).  
*eunomiē* : [125](#), [126](#), [128](#).  
 Eurysthée : [141](#).  
 évolutionnisme : [46](#).  
 ÉVREUX, Y. D' : 20 et n. [8](#).  
 exégèse : [131](#)-133, [158](#).  
*exitēlos* : [114](#), [115](#).

fable : [10](#), [22](#), [191](#), [236](#), [238](#).  
 FELDMANN, B. : 16 n. [2](#).  
 femme : [42](#), [169](#), [170](#), 173 n. [77](#).  
 fiction : [31](#), [55](#), [129](#), [130](#), [133](#), [145](#), [153](#), [155](#).  
 156, [179](#), [182](#), [205](#), [208](#), [227](#), [233](#).  
 FILIOZAT, J. : 83 n. [119](#).  
 FINLEY, M. I. : [53](#)-59, 69 n. [81](#), 70 n. [85](#), 107 n. [75](#), 226 n. [3](#).  
 FINNEGAN, R. : 50 n. [2](#), 80 n. [113](#).  
 FONTENELLE : [9](#), [12](#), [13](#), [19](#)-25, [88](#), [89](#), [121](#), [201](#), [212](#), [213](#), 225 n. [1](#), [241](#).  
 FOUCAULT, M. : [26](#), 27 n. [40](#), 127 n. [14](#).  
 FOURNIER, H. : 91 n. [14](#).  
 FRITZ, K. VON : 151 n. [84](#).  
 FROBENIUS : [218](#), [219](#).  
 FURET, Fr. : 63 n. [54](#).  
 FUSTEL DE COULANGES : [148](#).

Géants : [95](#), [125](#)-128.

*genealogeîn* : 164 n. [33](#), [166](#).  
 généalogie : [78](#), [79](#), [86](#), [142](#)-144, [135](#)-138, [151](#), [153](#), [155](#).  
 163, [165](#), [166](#)-168, [236](#).  
 GENTILI, B. : 70 n. [86](#), 72 n. [91](#) et [94](#), 92 n. [15](#), 111 n. [93](#), 130 n. [23](#).  
 GÉRANDO, J.-M. DE : [87](#)-88.  
 GERNET, L. : 69 n. [84](#), 106 n. [72](#), 122 n. [133](#), [213](#)-215.  
 Géryon : [139](#).  
 GIOVANNINI, A. : 55 n. [23](#).  
 Glaucos : [142](#).  
*gnōmē* : [117](#).  
 GOLDSCHMIDT, V. : 163 n. [27](#).  
 GOODY, J. : [76](#), 78 n. [110](#), 79 n. [111](#), [80](#)-82, 232 n. [15](#), 241 n. [41](#).  
 GOZZOLI, S. : 146 n. [67](#).  
 grammaire comparée : [26](#), [28](#), [227](#).  
*grámmata* : [69](#).  
 grand'mères : [161](#), [169](#).  
 GRANET, M. : [213](#), [214](#).  
*graphai* : [146](#), 147 et n. [70](#).  
*gráphein* : [65](#), [115](#), [134](#), [137](#), 138 n. [44](#), [149](#).  
 Voir aussi : [écrire](#).  
 Grèce, Grecs : [12](#), [18](#)-22, [25](#), [27](#), [28](#), [32](#), [36](#)-38, [48](#), [89](#), [90](#), [101](#), [102](#), [152](#),  
[164](#), [166](#), [183](#), [196](#)-206, [210](#)-214, [221](#)-223, [231](#), [234](#).  
 GREIMAS, A. J. : [209](#), [210](#), 235 n. [18](#).  
 GRIAULE, M. : [218](#), [219](#).  
 GRICE, H. P. : 131 n. [26](#).  
 GROETHUYSEN, B. : 159 n. [9](#).  
 GUSDORF, G. : 219 n. [96](#).

Hadès : [140](#), [163](#), [173](#), [182](#).  
 HALBWACHS, M. : [77](#).  
*halieïs* : [93](#).  
 HARTOG, Fr. : 99 n. [42](#).  
 HARVEY, F. D. : 66 n. [69](#).  
 HAVELOCK, E. A. : [50](#), [59](#)-61, 72 n. [94](#).  
 HÉCATÉE DE MILET : [96](#), [104](#), [124](#), [134](#)-145, [147](#), [151](#)-153, [183](#).  
 HEGEL : [27](#).  
 Héphaïstos : [164](#).  
 Héra : [129](#).

Héraclès : [101-104](#), [139](#), [140](#), [141](#), [152](#).  
 HÉRACLITE : [130](#).  
 Herméneutique : [132-134](#).  
 HÉRODOTE : [72](#), [96](#), [99](#), [100](#), [102](#), [104](#), [105](#), [112](#), [114](#), [115](#), [134](#), [135](#),  
[144](#), [151](#), [152](#), [156](#), [226](#).  
 héros : [142](#), [163](#), [166](#), [170](#), [188](#), [238](#).  
 HÉSIODE : [103](#), [124-128](#), [140](#), [142](#), [143](#), [162](#), [172](#), [216](#), [217](#).  
 HEUSCH, L. DE : 231 n. [11](#), 239 n. 35.  
 Hiéron : [242](#).  
 HIPPIAS (sophiste) : [166](#), [167](#),  
 histoire, historien : [54-56](#), [59](#), [70](#), [71](#), [74](#), [75](#), [89](#), [106](#), [107](#), [149-153](#).  
 historiographie : [146](#).  
 HOFFMANN, E. : 91 n. [14](#).  
 HÖLDERLIN, Fr. : [226](#).  
 HOMÈRE : [51-62](#), [70](#), [103](#), [104](#), [124-133](#), [142](#), [155](#), [162](#), [188](#), [216](#).  
 Voir aussi : [épopée](#),  
 hommes : [163](#).  
 HOPE SIMPSON, R. : 55 n. [23](#).  
 HUART, P. : 107 n. [77](#), 118 n. [121](#), 121 n. [131](#).  
*húbris* : [126](#).  
 HUSSERL : [27](#).  
 HUXLEY, G. L. : 53 n. [13](#).  
*hypomnēmata* : [69](#).

illusion, illusoire : [31](#), [37](#), [44](#), [87-122](#), [141](#), [149](#), [180](#), [189](#), [198](#), [200](#), [207](#),  
[227](#), [232-234](#), [236](#), [238](#).  
 imitation : [51](#), [180](#).  
 incantation : [176](#), [177](#), [185](#), [187](#), [188](#).  
 incohérence : [203](#), [221](#), [222](#), [226](#).  
 interprétation : [52](#), [59](#), [123-154](#), [158](#), [207](#), [210](#), [212](#).  
 intrigue : [236-238](#).  
 intuition : [193](#), [194](#).  
 irrationnel : [28](#), [33](#), [43](#), [44](#), [48](#).

JACOBY, F. : 112 n. [96](#), 147 n. [70](#), 148 n. [74](#), 167 n. [49](#).  
 JAEGER, W. : 61 n. [49](#), 217 n. [91](#).  
 JAKOBSON, R. : [83-85](#).

JAMIN, J. : [87](#), [88](#), 164 n. [32](#).  
JANICAUD, D. : 27 n. [42](#).  
JAUSS, H. R. : 84 n. [121](#).  
JENSEN, A. E. : [43](#).  
JOUANNA, J. : 176 n. [92](#).  
JULIA, D. : 26 n. [36](#).

KAHN, H. : 138 n. [44](#).  
*katalégein* : [135](#), [161](#).  
KENDRICK PRITCHETT, W. : 146 n. [67](#).  
KERÉNYI, K. : 91 n. [14](#), 163 n. [30](#), 220 n. [97](#).  
KIPARSKY, P. : 83 n. [118](#).  
KIRK, G. S. : 50 n. [2](#).  
KLEBERG, T. : 70 n. [86](#).  
*kléos* : [113](#), [114](#).  
KNOX, B. M.W. : 72 n. [92](#).  
KÆNIG, J. : 133 n. [30](#).  
KUHN, Ad. : [16](#), [32](#).  
KUNDERA, M. : 14 n. [7](#).  
KURZ, D. : 107 n. [77](#).

LABARBE, J. : 65 n. [63](#).  
LACOUE-LABARTHE, Ph. : 226 n. [2](#).  
LAFITAU, J.-Fr. : [10](#), [19](#), 20 n. [9](#), 2I, [23](#), [25](#), [33](#), [40](#), [88](#), [89](#).  
LAGRANGE, M.-J. : 17 n. [4](#), [38](#), [39](#), [40](#), 41 n. 81, [90](#), [203](#).  
LALANDE, A. : 58 n. [39](#).  
LALLOT, J. : 236 n. [24](#), 237 n. [28](#) et [30](#).  
*Lamia* : [169](#).  
LANG, A. : [16](#), [17](#), 18 n. [5](#), [28](#), 29 n. [47](#), [33](#), [36](#), [43](#), 89 n. [10](#) et [11](#), [203](#).  
langage, langue : [10](#), [25-36](#), [47](#), [48](#), [76](#), [77](#), [84](#), [85](#), [193-197](#), [205](#), [209](#),  
[213](#), [215](#), [221](#), [227](#), [230](#).  
LANZA, D. : 66 n. [70](#), 67 n. [76](#), 70 n. [87](#), 72 n. [91](#).  
LASSERRE, F. : 130 n. [24](#), 148 n. 7I, 152 n. [85](#), 167 n. [48](#), 173 n. [81](#).  
LATA CZ, J. : 116 n. [116](#).  
LAZENBY, J. F. : 55 n. [23](#).  
LEACH, Ed. : 235 n. [16](#).  
lecture : [82](#), [116](#).  
Voir aussi : [lire](#).

LEENHARDT, M. : [201](#), 205 n. [49](#), 223 n. [99](#).  
 législateur : [173](#)-179, [184](#), [188](#).  
 LEJEUNE, M. : 62 n. [50](#), 65 n. [66](#)et [67](#), 69 n. [82](#).  
 LEROI-GOURHAN, A. : 73 n. [95](#).  
 LÉVI-STRAUSS, Cl. : [11](#), [12](#), [15](#), 81 n. [116](#), [85](#), [86](#), [132](#), [200](#), [208](#)-212, [231](#).  
 LÉVY-BRUHL, L. : [10](#), [200](#)-209, [221](#), [230](#), [237](#).  
 Linéaire B. : [64](#).  
 lire : [63](#), [64](#), [66](#), [127](#).  
 livre : [64](#), [70](#)-72, [117](#), [137](#), [171](#), [183](#), [230](#).  
 logique : [42](#), [205](#), [207](#), [208](#).  
 logographes : [105](#), [111](#), [112](#), [120](#), [121](#), [134](#), [136](#), [144](#), [153](#), [163](#), [166](#), [184](#),  
[233](#).  
*logopoiós* : [95](#), [134](#), [135](#), [153](#).  
*lógos* : [93](#)-115, [134](#), [138](#), [145](#), [154](#), [156](#), [163](#), 166 n. [44](#), [168](#), [185](#), [199](#),  
[206](#), [207](#), [222](#).  
 loi : [65](#), [66](#), [173](#), [174](#), [181](#), [188](#).  
 LOICQ-BERGER, M. P. : 242 n. [42](#).  
 loisir : [158](#), [165](#).  
 LONGO, O. : 115 n. [110](#).  
 LORAUX, N. : 67 n. [76](#), 93 n. [20](#).  
 louange : [97](#), [98](#), [179](#).  
 LYOTARD, J.-Fr. : 235 n. [19](#).

magie : [42](#), [44](#).  
 MALINOWSKI, B. : [219](#).  
 MALLARMÉ, St. : [31](#), 32 n. [57](#), [38](#).  
 MANUEL, F. E. : 22 n. [19](#).  
 MARCOVICH, M. : 95 n. [24](#), 125 n. [6](#).  
 MARETT, R. R. : 34 n. [63](#).  
 MARTINEAU, E. : 108 n. [78](#).  
 MAUSS, M. : [76](#), [79](#), [80](#), [190](#)-193, [208](#), [223](#), [230](#).  
 MAUZI, R. : 24 n. [29](#).  
 MAYER, R. : 80 n. [115](#).  
 MAZON, P. : 70 n. [86](#).  
 MAZZARINO, S. : 92 n. [17](#), 144 n. [64](#).  
 médecin, médecine : [71](#), [72](#).  
 MEILLET, A. : [213](#).  
 Mélanion : [169](#), [170](#).

mémoire : [11](#), [12](#), [14](#), [48](#), [52](#), [53](#), [58-63](#), [73-88](#), [97-99](#), [103](#), [104](#), [107-122](#), [125](#), [127](#), [128](#), [131](#), [143-150](#), [154](#), [155](#), [159-161](#), [164-167](#), [172](#), [181-186](#), [189](#), [215](#), [232](#), [233](#), [237](#), [241](#), [242](#).

mensonge : [177](#), [179](#).

MERCIER, P. : 78 n. [109](#).

mère : [158](#), [159](#), [178](#), [179](#).

merveilleux : [23](#), [78](#), [152](#), [156](#).

métalangage : [209](#), [210](#).

métaphore : [32](#), [34](#).

MEYERSON, I. : 75 n. [100](#), 77 n. [108](#), 102 n. [55](#).

Miltiade : [144](#).

*mímēsis* : [177](#). Voir aussi : imitation.

Minos : [174](#), [178](#), [186](#).

*mnēmai* : [146](#), 147 et n. [70](#).

*mnēsthēnai* : 102 n. [59](#), [114](#).

MOERENHOUT : [62](#), 63 n. [53](#).

MOMIGLIANO, A. : 72 n. [91](#), 148 n. [71](#), 151 n. [81](#) et [82](#).

monnaie : [218](#).

monothéisme : [39](#), [40](#), [42](#), [192](#).

monument (*mnēmeion*) : [113](#), [114](#), [118](#).

moral, moralité : [39-41](#), [44](#), [124](#), [195](#).

MORAVIA, S. : 87 n. [1](#).

MÜLLER, Fr.-M. : [12](#), [16-19](#), [25](#), [28](#), [29](#), [31](#), [33](#), [37](#), [42](#), [124](#), [227](#).

MÜLLER, K. O. : [227-229](#).

MÜLLER, L. : 91 n. [14](#).

multiple, multiplicité : [138](#), [140](#), [141](#), [145](#), [152](#).

Muses : [185](#), [186](#).

*mutheisthai* : [134](#), [137](#), [139](#).

*muthiētai* : [92-94](#).

*muthōdes* (« mytheux ») : [105](#), [106](#), [110](#), [120](#), [121](#), [233](#).

*muthologeîn* : 164 n. [33](#), [166](#).

*muthologeúein* : [160](#), [161](#).

*muthopoioi* : [162](#), [179](#).

*mûthos* : 81 n. [117](#), [93-115](#), [120](#), [121](#), [145](#), [146](#), [149](#), [154](#), [156](#), 166 n. [44](#), [168](#), [176-178](#), [185](#), [199](#), [206](#), [207](#), [232](#), 235-237 n. 31.

mycénien (monde) : [53](#), [55](#), [57](#).

mystères : [49](#).

mystique : [204-207](#), [221](#).

*mytharques* : [93](#).  
mythèmes : [209](#).  
mythisme : [85](#), [86](#).  
mythologème : [157](#), [177](#), [179](#), [182](#), [219](#), [229](#), [240](#).  
*mythologie* : [154](#), [156](#), [157](#), [162-165](#), [167](#), [170](#), [178](#), [188](#), [238](#).  
mythologie comparée : [16](#), [17](#), [19](#), [24](#), [25](#), [28](#), [33](#).  
« mythoplastes » : [181](#).

NACHTERGAEL, G. : 55 n. [23](#).  
NAGY, Gr. : 50 n. [2](#), 52 n. [11](#), 53 n. [14](#).  
naissance (*geneē*) : [142](#), [143](#).  
nature : [30-32](#).  
NENCI, G. : 113 n. [99](#), 137 n. [41](#), 138 n. [46](#).  
Nicias : [115-117](#), [119](#).  
Nil : [103](#), [115](#), [152](#), [183](#).  
Niobé : [166](#), [169](#).  
noms propres : [165](#), [166](#).  
*nómos* : 173 et n. [81](#).  
Voir aussi : [loi](#).  
NORDEN, E. : 167 n. [48](#).  
nourrices : [158](#), [159](#), [161](#), [162](#), [167-169](#), [178](#), [179](#).  
nourrissons : [179](#), [181](#), [186](#).  
Nouveau Testament : [9](#).

Océan : [103](#), [104](#), [115](#), [138-140](#), [152](#).  
Œdipe : [237](#), [239](#).  
*ōidai* :  
voir [chant](#).  
OLIVIER, J.-P. : 64 n. [62](#).  
oral, oralité : [50-86](#), [108](#), [111](#), [115](#), [184](#), [226](#), [231](#).  
orateur : [67](#), [93](#).  
Orithye : [157](#), [158](#).  
OTTO, W. F. : 61 n. [49](#).  
oubli : [14](#), [49](#), [97](#), [165](#).  
ouï-dire : [109](#), [115](#), [119](#), [121](#), [167](#), [170](#), [172](#), [184](#).  
Voir aussi : [akoé](#).  
Ouranos : [18](#).  
OVIDE : [238](#).

OZOUF, J. : 63 n. [54](#).

*paideía* : [51](#), [127](#), [159](#), [170](#), [172](#), [187](#).

Voir aussi : [éducation](#).

*paidiá* : [187](#).

Pandora : [173](#).

PANCKOUCKE : [15](#), 24 n. [30](#).

PANYASSIS D'HALICARNASSE : [101](#).

*paramúthion* : [176](#), [177](#), [187](#).

PARMÉNIDE : [197](#).

parole : [25](#), [27-29](#), [33](#), [48](#), [67-69](#), [82-84](#), [86](#), [94](#), [116](#), [188](#).

*párphasis* : [97](#).

PARRY, M. : [50](#).

participation : [201](#), [204](#), [205](#).

PASCAL : [36](#), [37](#).

passé : [74](#), [75](#), [88](#), [105](#), [106](#), [110](#), [126](#), [151](#), [165](#), [167](#), [189](#).

pédagogue : [61](#), [127](#).

Pélasgos : [68](#).

Pélée : [93](#).

Pélops : [98](#).

pensée mythique : [11](#), [13](#), [151](#), [193](#), [194](#), [196-200](#), [208](#), [210-212](#), [214](#), [217](#), [218](#), [220-222](#), [224](#), [232](#).

PÉPIN, J. : 235 n. [20](#).

PÉRICLÈS : [67](#), [106](#), [116](#), [118](#).

*périégèse* : [135-137](#).

PERROT, CH. : 75 n. [101](#).

PERROTTA, G. : 92 n. [15](#).

persuasion : [176-178](#).

Peuples de la Nature : [19-21](#), [31](#), [34](#), [35](#), [44](#), [47](#), [89](#), [200-204](#), [230](#), [234](#).

PHÈDRE : [157](#).

*phēmē* : [172](#), [174](#), [185](#).

Voir aussi : [rumeur](#).

Phémios : [161](#).

Phénoménologie : [219](#).

PHÉRÉCYDE D'ATHÈNES : [101](#).

philosophie, philosophes : [70](#), [71](#), [89](#), [91](#), [94](#), [95](#), [124](#), [126](#), [130](#), [131](#), [133](#), [153](#), [181](#), [189](#), [198-200](#), [210-213](#), [217-221](#), [228](#), [233](#), [234](#), [236](#).

Phoinix : [93](#).

Phoroneus : [166](#), [169](#).  
 PIATELLI-PALMARINI, M. : 73 n. [95](#).  
 PINARD DE LA BOULLAYE, H. : 16 n. [2](#), 28 n. [46](#), 39 n. [74](#), 228 n. [5](#).  
 PINDARE : [96-99](#), [156](#).  
 plaisir : [23](#), [24](#), [115-117](#), [167](#), [176](#), [180](#), [187](#), [205](#), [206](#).  
 PLATON : [12](#), [50](#), [51](#), [60](#), [61](#), [67](#), [91](#), [154-189](#), [196-198](#), [200](#), [226](#), [235](#),  
[236](#).  
 PLOTIN : [235](#).  
 PLUCHE : 159 n. [9](#).  
 poésie, poètes : [51](#), [111](#), [120](#), [121](#), [149](#), [177](#), [181](#), [182](#), [195](#), [229](#).  
*poliétai* : [93](#), [94](#).  
 politique (le) : [218](#).  
 POLYCRATE : [92](#), [94](#),  
 polythéisme : [9](#), [42](#), [192](#).  
 POMARÉ : [63](#), [64](#).  
 Poséidon : [98](#), [129](#), [140](#).  
 POSNER, E. : 66 n. [71](#).  
 POUILLON, J. : 159 n. [12](#).  
 pouvoir (et écriture) : [66](#), [68](#).  
 PRAKKEN, D. W. : 143 n. [57](#).  
 PRÉAUX, Cl. : 64 n. [61](#), 144 n. [63](#).  
 pré-logique : [201](#), [202](#), [204-207](#), [221](#), [230](#).  
 présent : [79](#), [105](#), [106](#), [126](#), [159](#).  
 prêtres :  
 Voir [Égypte](#).  
 Primitifs :  
 Voir [Peuples de la Nature](#).  
 PROPP, VI. : [209](#).  
 proverbe : [52](#), [74](#), [86](#), [162](#), [168](#), [177](#), [189](#).  
 PUCCI, P. : 52 n. [11](#).  
 Pyrrha : [166](#).  
 PYTHAGORE : [128](#).  
  
 raconter :  
 Voir [récit](#).  
 raison, rationnel, rationalité : [22](#), [25](#), [28](#), [38](#), [40](#), [43](#), [44](#), [48](#), [55](#), [58](#), [59](#), [71](#),  
[94](#), [145](#), [151](#), [155](#), [196](#), [199](#), [201](#), [203-205](#), [207](#), [209](#), [216](#), [218](#), [220-222](#),  
[224](#), [226](#), [234](#).

RANKE : [75](#).  
 récit : [136](#)-139, [144](#), [145](#), [154](#),[234](#),[235](#).  
 récitation : [71](#), [83](#), [111](#), [112](#), [130](#), [184](#).  
 religion, religieux : [19](#), [20](#), [23](#), [38](#)-41, [43](#), [44](#), [47](#), [48](#), [89](#), [90](#), [124](#), [191](#),  
[194](#)-196, [202](#), [203](#), [205](#), [234](#).  
 remémoration : [81](#), [82](#).  
 RENOU, L. : 83 n. [118](#).  
 répétition : [80](#), [82](#), [83](#), [86](#), [161](#), [170](#), [236](#).  
 REVEL, J. : 26 n. [36](#).  
 rhapsode : [129](#), [130](#), [133](#), [184](#).  
 rhétorique : [157](#).  
 RICHARDSON, R. D. : 16 n. [2](#).  
 Ricoeur, P. : 131 n. [25](#), 219 n. [96](#).  
 RITOÓK, Zs. : 52 n. [9](#).  
 RIVIER, A. : 141 n. [53](#).  
 ROBERT, J. et L. : 68 n. [79](#).  
 ROBINS, R. H. : 26 n. [36](#).  
 ROCHEMONTEIX, DE : 19 n. [7](#).  
 ROMILLY, J. DE : 106 n. [72](#) et [74](#), 117 n. [118](#).  
 ROSSI, L. E. : 50 n. [2](#).  
 ROUCHE, M. : 56 n. [32](#).  
 Roux, G. : 180 n. [112](#).  
 RUDHARDT, J. : 100 n. [44](#), [220](#)-222.  
 rumeur : [74](#), [97](#)-99, [104](#), [115](#), [156](#), [165](#), [168](#), [170](#), [172](#)-176, [178](#), [179](#),  
[182](#), [185](#), [186](#), [189](#), [233](#), [234](#), [240](#).  
 RUSSO, A. : 51 n. 66.  
 RUWET, N. : 209 n. [66](#).  
  
 sacrifice : [42](#), [195](#), [215](#).  
 sauvage, sauvagerie : [17](#), [18](#), [25](#), [36](#), [44](#)-48.  
 Sauvages :  
 Voir [Peuples de la Nature](#),  
 scandale, scandaleux : [18](#), [19](#), [25](#), [28](#), [36](#), [37](#), [46](#)-48, [89](#), [91](#), [98](#), [104](#), [125](#),  
[127](#), [130](#), [131](#), [203](#), [224](#), [233](#).  
 SCHELLING : [192](#), [195](#), [197](#), [199](#).  
 SCHLEICHER, A. : [26](#).  
 SCHMIDT, W. : [41](#), [42](#), [44](#).  
 SCHWAB, R. : 25 n. [35](#), 26 n. [39](#).

SCHWARTZ, J. : 142 n. [56](#).  
 science : [195](#), [196](#), [211](#), [212](#), [217](#), [234](#).  
 science des mythes : [13](#)-18, [34](#), [35](#), [37](#), [43](#)-45, [88](#)-90, [124](#), [155](#), [199](#), [223](#),  
[224](#).  
 scribe : [82](#), [150](#).  
 séduction : [97](#), [104](#), [176](#), [180](#), [187](#), [206](#), [233](#).  
 SEGALEN, V. : [62](#).  
*sēmēnai* : [102](#), [114](#).  
 SÉMONIDE : [167](#).  
 SEZNEC, J. : 225 n. [1](#).  
 SIMONDON, M. : 95 n. [28](#).  
 Sisyphe : [142](#).  
 SMITH, P. : 219 n. [95](#), 235 n. [17](#), 238 n. [35](#), 239 n. [36](#) et [37](#).  
 SOCRATE : [157](#), [158](#), [173](#).  
 Soleil : [31](#), [32](#), [42](#).  
 SOLON : [65](#), [163](#), [164](#), [166](#), [183](#), [184](#).  
*sophiē* : [125](#)-127, [197](#).  
 sophistes : [157](#), [180](#), [197](#).  
 Spensithios : [150](#).  
 SPERBER, D. : 85 n. [122](#), 131 n. [27](#), 239 n. [36](#) et [38](#), 240 n. [40](#).  
*spoudē* : [187](#).  
 STAROBINSKI, J. : 24 n. [31](#), 27 n. [41](#), 192 n. [7](#), 226 n. [2](#), 238 n. [34](#).  
*stásis* : [93](#), [126](#).  
 STOCKING Jr., G.W. : 47 n. [100](#).  
 Styx : [162](#).  
*suggraphē*, *suggrapheús* : [121](#), 122 n. [133](#).  
 superstition : [35](#), [46](#).  
 survivances : [36](#).  
 SVENBRO, J. : 50 n. [2](#), 57 n. [36](#), 125 n. [5](#), 126 n. [12](#), 127 n. [15](#), 129 n. [20](#),  
 130 n. [22](#), 137 n. [42](#).  
 SWOBODA, H. : 66 n. [71](#), 121 n. [132](#).  
 symbole, symbolique, symbolisme : [124](#), [208](#), [215](#), [218](#)-221.

Tantale : [32](#), [98](#), [172](#).  
 tautégorique : [198](#), [200](#), [207](#), [218](#).  
 Télémaque : [161](#).  
*térpsis* : [116](#).  
 TERRAY, E. : 75 n. [101](#).

Terre-Mère : [42](#).  
 Théagène : [129](#), [130](#).  
 théogonie : [142](#), [168](#), [236](#).  
 « théologie » : [163](#).  
 THÉOPHRASTE : [153](#).  
 THOMPSON, G. : [217](#).  
 THUCYDIDE : [67](#), [68](#), [105](#)-107, [109](#)-112, [115](#)-121, [124](#), [134](#), [146](#), [147](#),  
[153](#), [154](#), [156](#), [157](#), [163](#), [233](#).  
 Timon : [169](#), [170](#).  
 TISSOT, G. : 20 n. [9](#).  
 Titans : [95](#), [125](#)-128.  
 Tiv : [78](#), [79](#).  
 TODOROV, Tz. : 58 n. [40](#), 131 n. [26](#).  
 tradition : [60](#), [61](#), [71](#), [73](#)-79, [81](#)-88, [98](#), [106](#), [110](#), [112](#), [115](#), [124](#), [126](#)-133,  
[138](#)-145, [149](#), [153](#), [155](#), [158](#)-160, [163](#)-173, [177](#), [182](#), [184](#), [188](#), [189](#), [226](#),  
[228](#), [231](#), [233](#), [240](#).  
 tragédie : [236](#)-238.  
*túpos* : [180](#), [181](#).  
 TURNER, E. G. : 68 n. [79](#), 71 n. [89](#).  
 TYLOR, E. B. : [11](#), [12](#), [16](#), [19](#), [25](#), [28](#), [33](#)-36, [44](#)-47, [212](#).  
  
 Ulysse : [53](#), [97](#), [160](#), [161](#).  
  
 VAN BERCHEM, D. : 144 n. [64](#).  
 VAN EFFENTERRE, H. : 150 n. [80](#).  
 VAN DER LEEUW, G. : 205 n. [49](#), 207 n. [58](#).  
 VAN RIET, G. : 200 n. [30](#).  
 VANSINA, J. : [74](#), 75 n. [101](#).  
 variation : [80](#), [81](#), [86](#).  
 Voir aussi : [version](#).  
*Védas* : [26](#), [83](#).  
 VEGETTI, M. : 136n. [36](#).  
 VERDIN, H. : 110 n. [90](#), 147 n. [70](#), 149 n. [77](#).  
 vérité : [95](#)-100, [106](#), [110](#), [115](#), [117](#), [118](#), [173](#), [185](#), [196](#)-199, [229](#), [233](#).  
 VERNANT, J.-P. : 51 n. [3](#), 64 n. [60](#), 208 n. [60](#), 215 n. [84](#), 217 n. [93](#), [218](#).  
 version : [83](#), [144](#).  
 Voir aussi : variation. VIAN, F. : 126 n. [11](#), [229](#).  
 VIDAL-NAQUET, P. : 56 n. [29](#), 144 n. [62](#).

vieillards : [179](#), [181](#), [184](#)-188, [240](#).

vieilles femmes : [157](#), [162](#), [167](#), [179](#), [181](#).

186. violence : [125](#), [126](#), [128](#), [168](#).

VOLTAIRE : [36](#).

vraisemblable, vraisemblance : [140](#), [141](#), [145](#), [154](#), [158](#), [237](#).

VRIES, J. DE : 16 n. [2](#).

WARDMAN, A. E. : 167 n. [49](#).

WATT, I. : 76 n. [103](#), 78 n. [110](#), 79 n. [111](#).

WEIL, R. : 69 n. [80](#), 72 n. [92](#), 107 n. [76](#).

WEINRICH, H. : 235 n. [18](#).

WILL, Ed. : 65 n. [64](#).

WOODBURY, L. : 72 n. [93](#).

XÉNOPHANE : [12](#), [91](#), [94](#), [124](#)-133, [141](#), [145](#), [155](#), [207](#), [226](#).

Zeus : [18](#), [30](#), [38](#), [174](#), [186](#).

*nrf*

GALLIMARD

5 rue Sébastien Bottin, 75007 Paris

[www.gallimard.fr](http://www.gallimard.fr)

© *Éditions Gallimard, 1981*. Pour l'édition papier.  
© *Éditions Gallimard, 2013*. Pour l'édition numérique.

Marcel Detienne

## L'Invention de la mythologie

Qui a inventé la mythologie ? Quelles sont les frontières de ce territoire où des histoires inoubliables et le plaisir de les conter semblent inséparables de l'exégèse et du désir de les interpréter ? S'il est vrai qu'un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur dans le monde entier, pourquoi la science des mythes est-elle toujours impuissante à différencier avec rigueur un conte d'un mythe ?

Poisson soluble dans les eaux de la mythologie, le mythe est une forme introuvable : ni genre littéraire, ni récit spécifique. Mais parler de la mythologie, hier et aujourd'hui, c'est toujours, plus ou moins explicitement, parler grec ou depuis la Grèce. D'où l'urgence d'une enquête généalogique pour repenser la mythologie comme objet de savoir autant que de culture.

Et se découvrent les procédures d'exclusion portées par un vocabulaire du scandale, convoquant toutes les formes d'altérité : depuis les « gueux du mythe » de l'ancienne Samos, le « mytheux » de la mémoire incontinent dénoncé par Thucydide jusqu'à l'incroyable, le sauvage, l'absurde ou l'obscène qui mobilisent les responsables de la science des mythes dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle.

Des gestes de partage répétés et successifs où le mythologique, chaque fois, se déplace, change de forme et de contenu. Mais où, dans le même temps, la mythologie s'invente entre la fascination exercée sur les modernes par le Grec à deux têtes et la rumeur incantatoire des mythologues rêvés par la cité platonicienne, enfants aux cheveux blancs, et chargés de conjurer la menace d'une tradition rompue.

Inventivité de la mythologie qui se raconte dans une histoire où interfèrent les pratiques de l'écriture, les discours sur la tradition et les échanges entre la mémoire et l'oubli.

## DU MÊME AUTEUR

### *Aux Éditions Gallimard*

LES JARDINS D'ADONIS. *La mythologie des aromates en Grèce*, 1972 (éd. revue et corrigée avec postface, 1989).

DIONYSOS MIS À MORT, 1977.

L'INVENTION DE LA MYTHOLOGIE, 1981 (éd. revue, 1987).

L'ÉCRITURE D'ORPHÉE, 1989.

LA CUISINE DU SACRIFICE EN PAYS GREC (en collaboration avec Jean-Pierre Vernant et alii), 1979.

### *Chez d'autres éditeurs*

LES RUSES DE L'INTELLIGENCE. *La mètis chez les Grecs* (en collaboration avec Jean-Pierre Vernant), Flammarion, 1974.

DIONYSOS À CIEL OUVERT, Hachette, 1986.

LA VIE QUOTIDIENNE DES DIEUX GRECS (en collaboration avec Giulia Sissa), Hachette, 1989.

HOMÈRE, HÉSIODE ET PYTHAGORE. *Poésie et philosophie dans le pythagorisme ancien*, coll. Latomus, t. LVII, Bruxelles, 1962.

DE LA PENSÉE RELIGIEUSE À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE. *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien*, Les Belles Lettres, 1963.

CRISE AGRAIRE ET ATTITUDE RELIGIEUSE CHEZ HÉSIODE, coll.  
Latomus, t. LXVIII, Bruxelles, 1963.

*Ouvrages collectifs*

LES SAVOIRS DE L'ÉCRITURE. *En Grèce ancienne*, sous la direction de  
M. Detienne, Presses universitaires de Lille, 1988.

TRACES DE FONDATION, sous la direction de M. Detienne, Peeters,  
Louvain-Paris, 1990.

Cette édition électronique du livre *L'Invention de la mythologie* de Marcel Detienne a été réalisée le 05 février 2013 par les Éditions Gallimard.  
Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 9782070725618 - Numéro d'édition : 244252).

Code Sodis : N04236 - ISBN : 978-2-07-204243-0 - Numéro d'édition : 187481

Ce livre numérique a été converti initialement au format EPUB par Isako [www.isako.com](http://www.isako.com) à partir de l'édition papier du même ouvrage.

# Sommaire

Couverture

Titre

IL ÉTAIT UNE FOIS

I - Frontières équivoques

II - Par la bouche et par l'oreille

III - L'illusion mythique

IV - Sourires de la première interprétation

V - La cité défendue par ses mythologues

VI - Grec à deux têtes

VII - Le mythe introuvable

INDEX LOCORUM

INDEX GÉNÉRAL

Copyright

Présentation

Aux Éditions Gallimard

Chez d'autres éditeurs

Ouvrages collectifs

Achévé d'imprimer

# Sommaire

[Couverture](#)

[Titre](#)

[IL ÉTAIT UNE FOIS](#)

[I - Frontières équivoques](#)

[II - Par la bouche et par l'oreille](#)

[III - L'illusion mythique](#)

[IV - Sourires de la première interprétation](#)

[V - La cité défendue par ses mythologues](#)

[VI - Grec à deux têtes](#)

[VII - Le mythe introuvable](#)

[INDEX LOCORUM](#)

[INDEX GÉNÉRAL](#)

[Copyright](#)

[Présentation](#)

[Aux Éditions Gallimard](#)

[Chez d'autres éditeurs](#)

[Ouvrages collectifs](#)

[Achévé d'imprimer](#)

# Table des Matières

Titre	1
IL ÉTAIT UNE FOIS	2
I - Frontières équivoques	7
II - Par la bouche et par l'oreille	33
III - L'illusion mythique	62
IV - Sourires de la première interprétation	90
V - La cité défendue par ses mythologues	114
VI - Grec à deux têtes	141
VII - Le mythe introuvable	167
INDEX LOCORUM	181
INDEX GÉNÉRAL	184
Copyright	201
Présentation	202
Du même auteur	203
Aux Éditions Gallimard	203
Chez d'autres éditeurs	203
Ouvrages collectifs	204
Achevé d'imprimer	205