

LE MYTHE

L'USAGE actuel du vocable « mythe » manifeste la distance prise par rapport au mythe comme concept religieux, distance au-delà de laquelle demeure toutefois, en même temps qu'elle en atteste l'oubli, une parenté ou une allusion au sens traditionnel du terme. On peut situer les significations que le parler de tous les jours attribue au mythe sur une échelle de nuances, dont les deux extrêmes représenteraient une exagération de la réalité quotidienne, l'une par défaut et l'autre par excès. Dans le premier cas, le mythe est identifié à un faux récit, à un idéal sans rapport avec la réalité, à un conte : si l'on affirme que certains textes de la *Genèse* ont un caractère mythique, il est facile de provoquer l'irritation de nombreux croyants. Dans l'autre cas, on peut gratifier un personnage qui a un grand succès de l'adjectif « mythique », spécialement s'il appartient au monde du sport ou du spectacle, et cela dans le cadre d'un consensus enthousiaste.

Ces deux significations contemporaines font écho à certaines des caractéristiques reconnues au mythe par les études historiques et philosophiques. En premier lieu, le mythe apparaît comme une explication pré-scientifique, et donc vouée à être dépassée, de l'univers, ou l'expression d'un esprit naïf, crédule ou enfantin, ou encore un simple ramassis de bizarreries ou de bêtises. En second lieu, le fait que le mythe exalte un homme en le plaçant au-dessus du commun des mortels, en l'élevant au rang de modèle, renvoie à l'idée que le mythe soustrait la réalité de tous les jours à sa contingence, en la projetant dans une dimension supérieure. Le mythe se voit reconnaître une valeur « exemplaire ». Le terme mythe a

abandonné le plan religieux et acquis un sens plus large¹ non seulement au niveau du langage commun, mais aussi à celui de la réflexion théorique. Ainsi, Roland Barthes, en définissant le mythe comme « un système sémiologique second »², le distingue d'un langage premier, historique et contingent ; le langage second du mythe fait perdre aux choses le souvenir de leur formation, transforme le contingent en éternel, rend naturel un signifié que seule la culture, avec son historicité inahénable, a pu former. Il « dépolitise » donc la parole et se fait l'instrument d'une opération mystificatrice. La notion de mythe est ici considérablement élargie, mais cet élargissement intervient au prix d'une extrême réduction de sa connotation et de l'élimination de sa spécificité religieuse. La question de la démythisation s'est néanmoins posée très tôt dans l'histoire de la pensée occidentale ; en retracer l'évolution, c'est aussi mettre en évidence ses alternatives, qui posent le mythe comme objet d'étude autonome, chargé d'une valeur religieuse positive.

I. MUTHOS ET MYTHE

Muthos

L'ANALYSE du sens que les Grecs attribuaient au vocable *muthos*, à partir des poèmes homériques, impose une observation préalable dans *l'Iliade* et dans *l'Odyssée*, les personnages se trouvent à l'intérieur d'un temps que les Grecs eux-mêmes considéraient comme mythique. Phénux, l'éducateur d'Achille, entend faire



Ulysse et les Sirènes

Peintre des Sirènes,

v^e s av J C ?

(Londres, British Museum)

Les Sirènes sont mentionnées pour la première fois dans l'*Odyssée*,

musiciennes remarquables, elles attirent les marins qui approchent leur île et elles les dévorent Ulysse, le héros prudent mais curieux, ordonne à son équipage de se boucher les oreilles avec de la cire, après l'avoir attaché au

mât Les Sirenes tentent de le séduire « Viens ici ! Viens à nous viens écouter nos voix Nous savons tous les maux que les dieux, dans les champs de Troade, ont infligés aux gens d'Argos et de Troie » (*Od XII*, 184-190)

du jeune homme « un bon diseur d'avis, un bon faiseur d'exploits³ » un homme qui sache parler et qui sache agir Ce que Paul Mazon traduit par « avis » est le mot grec *muthos* : l'éloquence, comme capacité de dire et de persuader. Cette capacité intervient à deux niveaux représentés respectivement par Ulysse et par Nestor ; le premier sait toujours trouver les mots qui conviennent aux circonstances ; le second sait puiser dans les histoires tirées du passé et qui font autorité⁴ Dans l'*Odyssée*, *muthos* a aussi le sens de « projet », « machination », « conjuration » Le dénominateur commun est le lien entre le mythe et la parole, le mythe fait partie du monde du discours, il se dit et s'écoute. En outre, le mot du mythe n'est pas vain, mais efficace

il contient l'action en lui-même ; il permet aux héros homériques de défendre leur position lors de l'assemblée, à Télémaque et aux prétendants de Pénélope d'ourdir un complot ou de projeter une action Mais le mot du mythe n'est pas toujours vrai ; il peut être indifférent à la vérité, s'il se déploie dans une trame ou dans un projet, il peut aussi trahir le vrai, s'il sert à persuader La situation change avec Hésiode, dont les récits n'ont pas besoin de persuader, et l'on peut voir une intention polémique contre l'*epos* d'Homère dans l'affirmation des Muses, au prologue de la *Théogonie* : « Nous savons conter des mensonges tout pareils aux réalités ; mais nous savons aussi, lorsque nous le voulons, proclamer des vérités⁵. »

DANS les poèmes homériques la distinction entre *muthos* et *logos* n'est pas encore claire, elle s'opérera progressivement, au cours d'un processus où intervient le passage de la tradition orale à la littérature écrite⁶. Les sophistes opposeront les deux termes : le *logos* est valorisé en tant que discours argumentatif, tandis que le mythe « est simple narration sans démonstration, et dont on avoue ouvertement qu'elle est sans force convaincante⁷. » Avec cette opposition, le champ sémantique du mot *muthos* se restreint, se réduisant à indiquer, comme le dira Platon, des récits dont l'objet sont des dieux, des démons, des héros et la vie dans l'Hadès⁸. L'opposition entre *muthos* et *logos* est liée à l'origine de la pensée philosophique et s'accompagne d'une dépréciation du *muthos* que le lexique atteste toujours davantage. Au VI^e siècle, avec Anacréon de Samos, Pindare et Hérodoté, on passe à une utilisation du terme pour désigner la révolte, le discours de « l'autre », un discours trompeur, barbare et illusoire, jusqu'à ce que, avec Thucydide, tout ce qui est « fabuleux » (*muthodes*), c'est-à-dire ce qui circule oralement, soit éliminé comme chose non vraie⁹. Pourtant, l'opposition ne s'impose pas d'une façon claire et nette et à un moment facilement identifiable, ainsi, le sens du terme *muthos* continue à ne pas être univoque ; et *logos* continue de désigner, par exemple, les *Fables* d'Ésope¹⁰, tandis qu'Hésiode et ceux qui reconnaissent dans les divinités les principes de la nature sont appelés *theologoi* par Aristote¹¹.

Le *logos* philosophique ne surgit pas de lui-même, miraculeusement, en rupture avec les attitudes mentales traditionnelles ; il naît du mythe et répond aux mêmes questions. On ne s'arrêtera pas sur les conditionnements culturels et sociaux dont dépend ce changement d'horizon, ni sur la relation entre mythe et société aristocratique¹². Sur le thème du triomphe de la raison, on se bornera à relever, avec Jean-Pierre Vernant, que « la raison [...] ne se forme pas à travers les techniques qui opè-

rent sur les choses ; elle se constitue par la mise au point et l'analyse des divers moyens d'action sur les hommes, de toutes ces techniques dont le langage est l'instrument commun. L'art de l'avocat, du professeur, du rhéteur, de l'homme politique¹³. » Avec la pensée des présocratiques se crée un nouveau code, ou une nouvelle méthode, pour répondre aux questions de toujours ; mais les nouvelles réponses gardent toujours un lien avec les réponses fournies par la tradition religieuse¹⁴. La philosophie va s'affranchir de la mythologie, mais le mythe continuera à en constituer le fondement, le point de départ, la base niée et renversée, l'*archè* ou, puisque le concept de « principe » naît justement de cette négation et de ce renversement, la non-*archè*. Elle ne cessera de s'y référer pour le critiquer, pour le déprécier, comme cela se produira à partir de Xénophane, mais aussi pour le récupérer, comme dans les mythes réinventés et « démythisés » de Platon ou dans les allégories des néoplatoniciens ; tout au long de l'histoire de la pensée occidentale, le même processus se reproduira. Souvent le mythe sera revalorisé dans les moments de crise de la philosophie, apparaissant comme son arrière-plan, son complément, l'alternative de la rationalité. Mythe et science ont pu être présentés comme des formes différentes de savoir, mais fondées sur une « ontologie » et une « rationalité » d'égale valeur¹⁵. Et on a pu penser au mythe, dans une époque de crise des fondements comme la nôtre, comme base du savoir scientifique lui-même. Ainsi Paul Feyerabend, en exaltant la valeur des traditions face au rationalisme, insiste sur l'importance du mythe¹⁶ ; et les « métaphysiques » ou les « théologies » qui, selon certains courants actuels de la philosophie des sciences, influenceraient la découverte et la formulation des lois scientifiques, peuvent tout aussi bien être définies comme des « mythologies ».

Toute l'histoire de l'interprétation des mythes développera par la suite les idées qui surgissent de ce premier regard : l'évaluation du mythe comme langage, dont la forme est celle du récit, le rapport controversé entre mythe et religion ; la critique

de l'ingénuité des mots du mythe, et la tentative pour en récupérer le sens à travers des interprétations qui le réduisent à autre chose.

Mythe et histoire

COMME pour *muthos* et *logos*, il n'existe pas de moment où «mythe» et «histoire» se distinguent et deviennent absolument antithétiques; en outre, le mot «histoire» peut prendre plusieurs sens, qui se définissent différemment par rapport au mythe. Paul Ricoeur¹⁷ en distingue trois: en premier lieu, l'histoire est un genre littéraire, un type particulier de narration. En second lieu, elle est l'ensemble des événements subis ou produits par l'homme; de ce second sens participe l'attitude d'une société à l'égard de son passé qui peut, en général, être connoté positivement ou négativement, selon que le devenir est considéré comme une décadence ou comme un progrès. Enfin, l'histoire est l'idée du temps propre à une culture. Dans le premier sens, l'histoire rompt avec le mythe à partir d'Hérodote, qui recherche des causes et tourne son attention vers des événements récents, mais ne renonce pas à affirmer un lien de continuité avec les mythes héroïques. Dans le second sens, l'histoire devient, comme le mythe, le processus par lequel un peuple se comprend lui-même à travers son passé, mais, à la différence du mythe, elle ne se fonde pas sur l'autorité, mais sur une méthode critique. Enfin, la clé de la conception grecque du temps ne serait pas l'opposition entre temps linéaire et temps cyclique, mais bien celle entre temps divin et temps humain. C'est avec la naissance de l'histoire que le temps humain prend une consistance, et ce d'autant plus que grandit l'importance accordée à la logique de l'action qui se reconnaît dans le déroulement des événements. C'est au moment où le *logos* s'affranchit du mythe qui en constitue la racine que se forme donc le savoir historique, en tant que recherche des causes prochaines des événements récents, démarche critique et valorisation

du temps humain. Le mythe se définit alors, par contraste avec l'histoire, comme une forme de savoir qui identifie les causes à l'origine des choses par un retour au temps paradoxal des commencements; comme une forme de savoir qui ne peut être discutée et examinée avec des instruments critiques et rationnels; et comme dépréciation de la temporalité éphémère de l'homme, par opposition avec la plénitude du temps divin.

Le mythe s'oppose donc à l'histoire en tant que récit des fondements des choses indifférent à la logique, qui se réfère à une temporalité extra-ordinaire et extra-humaine; grâce à lui, on reprend contact avec le temps des origines, on le réactualise, ou l'on retourne vers lui. Si par cyclicité du temps on entend donc ce retour, le mythe implique l'idée d'un temps circulaire¹⁸. Cependant, le retour aux origines est également compatible avec un temps linéaire; il peut être considéré, par exemple, comme la préparation d'une action qui se déroule dans l'histoire, comme la plate-forme, constituée par la tradition, d'où partir pour accomplir un acte nouveau et qui sort de la répétition. Et la conception cyclique du temps peut aussi s'accompagner d'une critique féroce contre les mythes, comme dans le cas du stoïcisme grec.

Religions sans mythes et religions sans histoire

LA conception linéaire de l'histoire représente une composante importante de notre tradition. Peut-on dire qu'elle exclut une dimension mythique, telle qu'elle vient d'être définie? On a déjà anticipé un élément de la réponse: si le mythe est l'évocation d'un temps originel, il n'est pas nécessairement lié à une vision cyclique du temps. Traitant de la conception juive de l'histoire, Paul Ricoeur note que le temps de l'*Ancien Testament* pourrait être considéré comme rectiligne et irréversible, mais qu'en réalité cela n'est jamais explicite. L'échelle temporelle, la «densité» du temps, n'est pas homogène parmi les moments de l'his-

RÉCIT ESKIMO

« Au début des temps
Il n'y avait pas de différence
Entre les hommes et les animaux
Toutes les créatures vivaient sur terre
Un homme pouvait se transformer en animal
S'il le désirait
Et un animal pouvait devenir un être humain
Il n'y avait pas de différence
Les créatures étaient parfois des animaux
Et parfois des hommes
Tout le monde parlait une même langue
En ce temps-là les mots étaient magie
Et l'esprit possédait des pouvoirs mystérieux
Un mot prononcé au hasard
Pouvait avoir d'étranges conséquences
Il devenait brusquement vivant
Et les désirs se réalisaient
Il suffisait de les exprimer
On ne peut pas donner l'explication
C'était comme ça »

Recueilli par K. RASMUSSEN,
(trad. S. BRAMLY *Terre Wakan*, Paris, Laffont, 1974, p. 70)

toire, il y a des analogies et des renvois ; Dieu y apparaît plutôt comme omnitemporel que comme supratemporel. En premier lieu, donc, on peut dire, mais d'une manière approximative, que le judaïsme a développé l'idée d'un temps unique, linéaire et irréversible ; en second lieu, le mythe, s'il est récupéré à l'intérieur de l'historicisation juive, est atténué et historicisé¹⁹. Il demeure cependant, sous une forme nouvelle ; et, une fois qu'on a abandonné l'idée d'un temps unitaire, on ne doit pas le considérer comme nécessairement antithétique de l'histoire.

Le christianisme, reprenant les catégories chronologiques juives, pousse l'historicisation de la religion jusqu'à l'incarnation et la mort de Jésus ; en outre, il se confronte à la tradition grecque classique, rencontre le mythe et la critique rationnelle de celui-ci. Mythe et foi apparaissent progressivement comme incompatibles, même si une dimension mythique se mêle continuellement à l'engagement dans l'histoire²⁰.

Cette problématique a pris une dimension exceptionnelle dans la « théologie de la mort de Dieu » qui a vu dans l'incarnation de Jésus l'historicisation définitive de la religion, et dans sa mort la fin de la conception précédente d'une religion comme aspiration à une réalité extra-historique²¹.

Le problème inverse se pose dans le cas de l'analyse de religions immergées dans une dimension mythique et par conséquent considérées comme réfractaires à l'« histoire ». Ces religions sont solidaires de certaines civilisations qui ont certes connu des mutations historiques, mais où fait défaut cette conscience de l'histoire qui nous est propre : des civilisations qui ne se reconnaissent pas, ou qui ne se sont pas reconnues, dans les catégories intellectuelles que nous avons héritées des traditions grecque et judéo-chrétienne. Nous tenons à parler ici surtout des croyances des peuples objets d'enquêtes ethnographiques, chez lesquels la vie semble s'être « aplatie » en un éternel présent, en un temps qui ne connaît pas de

progrès. Ce premier aperçu permet déjà de mettre en garde contre le danger d'une simplification excessive, une fois établi qu'un discours général ne peut être qu'approximatif, il faut immédiatement reconnaître l'existence des différents modes et niveaux d'utilisation du terme « histoire ». On note alors que l'histoire comme genre littéraire analogue à celui que nous connaissons à partir d'Hérodote n'existe pas, évidemment, dans des civilisations sans écriture. Ces sociétés ne trouvent pas leur identité dans le passé, d'autant qu'elles ne le lisent pas d'une manière critique, mais dans le temps des origines, lié au présent par un lien de réactualisation.

Il faut cependant apporter deux précisions : en premier lieu, on ne peut pas dire que les « primitifs » soient demeurés dans le temps des origines ; l'affirmer consisterait à poser le paradoxe que le temps des origines ait une réalité historique, et que les origines seraient un « point de départ » chronologique. En outre cela aboutirait à supposer que ceux qui vivent dans ce point de départ participeraient d'un état sauvage, paradisiaque ou animal. Cette position ne peut plus être soutenue actuellement, mais elle a eu un rôle historique dans l'élaboration des idées sur le mythe. En réalité, ce que les primitifs ont conservé, ce n'est pas le paradis, mais l'idée que le contact avec l'aube de la civilisation était possible et fondamental, et qu'on le maintenait, en particulier, à travers le mythe. Si le primitif avait été un homme de la nature vivant dans un état paradisiaque, il n'aurait pas eu besoin de la religion, qui naît toujours de la conscience d'une séparation d'avec le divin. La seconde précision concerne la perméabilité ou non à la nouveauté. Un des concepts pivots du temps linéaire consiste à reconnaître à un événement un caractère de nouveauté et de non-répétabilité. Les populations sans écriture ne sont pas imperméables aux nouveautés, mais intègrent les faits nouveaux dans des catégories mentales scellées par le temps des origines. Sans aborder le thème de l'acculturation, nous nous limiterons à deux exemples. Les Canaques de Nouvelle-Calédonie, chez qui Maurice Leenhardt a

accompli son œuvre de missionnaire et d'ethnologue, avaient déjà pris contact avec la civilisation occidentale, mais avant d'en assimiler les catégories, ils ont pu en accepter les nouveautés en leur trouvant une place dans l'univers archaïque de leur pensée : ils accueillaient volontiers, à l'école, l'idée que les microbes, invisibles, étaient la source des maladies, parce qu'ils inscrivaient le microbe dans le cadre mythique du totem, qui se vengeait en persécutant, par la maladie ou la folie, celui qui avait commis une faute²². Un autre exemple est celui des *cargo cults*, qui marquent la naissance, en Mélanésie, de pratiques religieuses liées à l'arrivée des cargos des Blancs ; les cargos étaient identifiés aux barques des morts qui venaient, chargées de dons, pour annoncer l'imminence d'un âge fabuleux d'abondance²³. Le premier cas montre que le nouveau peut être intégré dans un système de pensée préexistant qui le rend acceptable ; le second, qu'un fait exceptionnel peut aussi engendrer de nouvelles formes de vie religieuse – de nouveaux cultes –, se faisant ainsi facteur de changement, à la condition, toutefois, qu'il soit conciliable et cohérent avec le système religieux dans lequel il s'insère. Si, enfin, on identifie l'histoire avec la conception du temps d'une culture, il faut observer qu'il n'y a pas, chez les peuples sans écriture, d'opposition entre présent et temps archaïque, parce qu'aucun des deux n'apparaît homogène. Il existe aussi une scansion temporelle dans le temps des origines, qui se caractérise par des moments de condensation, des inversions, des répétitions, ainsi que par une stratification de « primordiaux »²⁴. Et le présent est ponctué par les réactualisations du temps mythique que les actes culturels (et le récit d'un mythe) provoquent. Mais les activités quotidiennes ont aussi, dans la mesure où elles représentent la répétition d'actes enseignés et transmis depuis les origines, un caractère sacré qui leur permet de s'émanciper de leur quotidienneté. L'articulation entre le temps des origines et le temps actuel est donc caractérisée par la complexité et la pluralité des niveaux.

II. MYTHE ET LANGAGE

QUE le mythe soit un langage est d'abord vrai au sens général où toute expérience humaine est linguistiquement structurée. Il n'y a pas de production culturelle sans l'utilisation d'instruments linguistiques, qui en constituent les conditions de possibilité, en fixent les limites et en représentent en même temps la richesse. Mais le mythe est aussi langage dans un sens plus particulier : il a de fait la forme d'un récit, récit communiqué oralement, ou bien récit fixé par écrit. Il s'inscrit donc dans une forme précise du langage, ce qui l'apparente à d'autres types de narration. Mais cette parenté évidente du mythe et du langage peut être déclinée et interprétée de diverses manières, en rapport également avec la façon dont on comprend le thème de la vérité. Et, chaque fois, ce rapport acquiert un sens grâce à une option philosophique particulière et donne sens à une méthode particulière de recherche sur le mythe

La racine commune du mythe et du langage

UNE première façon d'expliquer la parenté entre mythe et langage conduit à reconnaître, à la base de l'un et de l'autre, une même racine. C'est là la position d'Ernst Cassirer, qui voit dans la pensée métaphorique le fondement commun du mythe et du langage. Le concept de métaphore implique en fait celui de « transposition » : même « l'extériorisation linguistique la plus primitive exige déjà la transposition d'un contenu déterminé de l'intuition ou du sentiment dans le son, c'est-à-dire dans un milieu étranger²⁵. » Langage et mythe représentent l'un et l'autre les émotions dans des « figurations et constructions objectives », à travers une sorte de concentration, de compression de l'émotion dans un point unique, celui du signifié. Ce n'est que dans un second temps qu'intervient l'écartement entre mythe et langage, qui appartient aussi au règne du *logos*. Paul

Ricœur se réclame également d'un « modèle métaphorique » qui, en partant d'une analyse linguistique, entend définir les processus symboliques formateurs du mythe²⁶.

On a dit que le mythe est toujours langage. Cette proposition peut s'entendre de deux manières : ou bien le langage représente la structure du mythe, ou bien le langage est le revêtement nécessaire d'une « réalité » autre et différente

La structure linguistique du mythe

PREMIÈRE hypothèse. le mythe est un langage dans un sens fondamental, la structure du mythe est donc linguistique²⁷. Pour Claude Lévi-Strauss, l'expérience de la réalité, apparemment chaotique, peut être comprise si on la ramène à sa structure ; cette notion de structure est décrite en faisant référence à la linguistique, et aux recherches de Troubetzkoy et Jacobson sur le concept de phonème : ils avaient en effet montré que l'appareil phonatoire humain est en mesure de produire une infinité de sons, que chaque langue en choisit certains, pour les organiser en les mettant en rapport les uns avec les autres. De tels rapports prennent le nom de phonèmes : le locuteur ne reconnaît pas des sons, mais des successions de rapports entre les sons. Lévi-Strauss reprend de cette construction le concept d'organisation et l'idée de la primauté du rapport, chaque élément étant défini par le système de relations qu'il entretient avec les autres éléments. Pour analyser le mythe, il faut isoler des unités qui correspondent aux phonèmes de la langue : les « mythèmes », phrases du récit mythique les plus courtes possibles, qui jouent le rôle d'éléments de base. Lévi-Strauss voit dans le mythe, avec son apparent caractère chaotique, un défi à son modèle structuraliste ; il montre ainsi que ce chaos apparent est réductible à un ordre, en identifiant les mythèmes et en les mettant en relation entre eux. Il en tire la conviction que « la pensée mythique procède de la prise de conscience

de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive »²⁸.

On peut alors se demander qui est celui qui crée ou dit les mythes. Mais le problème, dans la perspective « anti-humaniste » du structuralisme, ne se pose pas : le mythe parle de soi, et l'homme se borne à lui prêter sa voix ; il n'y a pas de contrôle humain sur les structures, qui ont selon des dynamiques internes qui leur sont propres. Le lieu des structures est l'« esprit »²⁹, mais il ne s'agit pas d'une réalité précédant les structures ou indépendante d'elles ; l'« esprit » n'est pas individuel, ni connoté psychologiquement, il n'est ni un substrat ni, selon une définition fameuse de Ricoeur, un sujet transcendantal³⁰.

La forme dans laquelle s'exprime le mythe est celle du récit. En s'inspirant de Lévi-Strauss, la « narratologie » a précisément analysé le mythe comme récit. Algirdas Julien Greimas, en particulier, qui s'est réclamé aussi des positions de Vladimir Propp, a étudié le récit mythique dans sa dimension temporelle, il en a inventorié les rôles des personnages et systématisé les fonctions³¹. Une classification des types narratifs, qu'on peut rattacher au modèle d'enquête de Propp, a été proposée par Walter Burkert, en référence à la mythologie grecque. Burkert considère que, à la base de ces types, existent des « modèles de comportement » liés, à leur tour, à des instincts biologiques³².

L'essence mythique du langage

IL est possible de renverser l'assertion structuraliste et de se demander si ce ne serait pas le langage qui serait essentiellement mythique. Notre expérience actuelle de locuteurs ne semble pas confirmer une telle hypothèse ; pour l'accréditer, il faut renvoyer le caractère mythique du langage à un moment non actuel de son évolution, les origines, ou à son état virtuel. Ici le langage est considéré comme radicalement et originellement mythique. C'était la position de J. G. Herder³³ et F. W. J. Schelling³⁴, aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Walter Friedrich Otto, au début du XX^e siècle, se référant à la civilisation grecque, avait introduit, de la même façon, l'idée d'un caractère originaire du langage mythique, en insistant sur le mythe comme lieu de révélation et de langage du sacré. En amont du mythe, il y a « un être sacré, c'est-à-dire un tout bien réel » qui sollicite l'activité créatrice humaine en se présentant comme théophanie. Le langage surgit comme mythe et comme culte, avant de se faire l'instrument de la communication : « Le langage lui-même a sans doute été créé en rapport avec le transcendant, avec le moteur du monde. Avant de pouvoir servir à la compréhension des hommes entre eux, il émergea avec une force originelle comme glorification et prière³⁵. » Le mythe n'a ni revêtement ni fondement linguistique : il est déjà en lui-même langage, et il n'exprime pas quelque chose qui lui est extérieur, parce qu'il est lui-même révélation de la vérité de l'être³⁶. K. Kerényi se situe dans la même ligne. Pour lui, le mythe « était conscient de sa vérité comme toute *vox* est vraie dans sa spontanéité, même quand sa forme phonique n'offre pas même la base d'une comparaison avec ce dont elle est l'écho³⁷ ». Le mythe pouvait être auto-signifiant, comme l'était le langage avant son usage conventionnel. Kerényi n'insiste cependant pas sur cet être extra-mythique et extra-historique qui se manifeste dans le mythe, mais plutôt sur le mythe comme produit d'une activité humaine et culturelle de création³⁸.

Antoine Vergote définit aujourd'hui le mythe comme « langage originaire sur l'origine³⁹ » : à travers le mythe ce n'est pas l'homme qui parle des choses, mais le langage lui-même qui advient à l'homme, en lui permettant de parler⁴⁰, parce que le mythe confère aux faits humains leur intelligibilité, en disant l'origine des choses et leur différenciation. « Dans l'être, il introduit l'extériorité qui en permet la manifestation⁴¹ » ; il sépare le monde des hommes de l'au-delà primordial qui le fonde, il a une fonction transcendante par le rapport au langage humain. En ce sens, le mythe prend une valeur catégorielle, il se situe au

LA CRÉATION DE L'HOMME, DÉTENTEUR DU LANGAGE

« Les Engendresseurs dirent alors :

– Ne régnera-t-il que le silence et l'immobilité sous les arbres et les lianes ? Il convient qu'il y ait des gardiens

À l'instant même où ils méditèrent et les nommèrent apparurent les cerfs et les oiseaux
Puis ils leur répartirent leurs demeures

– Toi, cerf, tu dormiras sur le chemin des fleuves et dans les ravins. Là, tu te tiendras entre les broussailles et les herbes, dans la forêt tu te reproduiras, sur quatre pattes tu iras et t'alimenteras

Ainsi dit, ainsi fait Puis ce fut le tour des oiseaux, des plus petits et des plus grands :

– Vous, oiseaux, vous habiterez sur les arbres et les lianes ; là, vous ferez vos nids et vous vous reproduirez, vous vous multiplierez entre les branches des arbres et les lianes ()

Puis Tzacol, Bitol, Alom, Qaholom ayant terminé de les former leur dirent :

– Parlez, criez, gazouillez, que chacun fasse entendre son langage selon son espèce, sa variété

Ainsi fut-il dit aux cerfs, oiseaux, jaguars, pumas, serpents.

– Dites désormais nos noms, louangez-nous, votre père, votre mère Invoquez Huracan, le Cœur du Ciel, Splendeur de l'Éclair, Trace de l'Éclair, Esprit du Ciel, Esprit de la Terre, le Créateur, le Formateur, les Géniteurs ; parlez, invoquez-nous, adorez-nous, dirent-ils

Mais ils ne purent parler comme les hommes Ils caquetèrent, mugirent, croassèrent sans qu'il se manifeste de forme de langage, chacun criant à sa manière

Lorsque Tzacol et Bitol virent cela

– Ils n'ont pas pu dire notre nom, celui de leur Créateur et Formateur Cela n'est pas bien, dirent-ils entre eux.

– Vous serez changés puisqu'il n'a pas été possible que vous parliez. Nous avons changé d'avis. votre alimentation, votre pâture, votre habitation, vos nids, ce seront les ravins et les forêts, puisqu'il n'est pas possible que vous nous adoriez, ni que vous nous invoquiez Ceux qui nous adoreront sont encore à venir, nous les ferons dignes de nous. Quant à vous, acceptez votre destin vos chairs seront broyées, mastiquées sous leurs dents Ceci sera votre sort

Le Créateur, le Formateur, les Engendresseurs se mirent de nouveau à l'œuvre :

– Qu'on essaie encore ! Déjà s'approche la levée du jour, l'aurore, créons celui qui nous substantiera, nous alimentera ! Comment ferons-nous pour être invoqués, pour qu'on se souvienne de nous sur la terre ? Nous avons déjà fait une tentative avec nos premières œuvres, nos premières créatures, et cependant nous n'avons pas pu obtenir d'être louangés et vénérés par elles. Tentons maintenant de créer des êtres obéissants, respectueux, qui nous soutiennent et nous nourrissent, dirent-ils.

Popol VUH, *Le livre des Indiens Mayas Quichés*

(trad. V FAURIE, Albin Michel, Paris, 1991, p. 16, d'après la version espagnole d'Adrian Recinos).

point où le monde, avec ses signifiés bien ordonnés, s'ouvre Cela en garantit l'authenticité et la valeur de vérité.

Le mythe, au-delà du langage

L'IDÉE du mythe comme expression du sacré ouvre la voie à un désaveu du caractère fondamentalement linguistique du mythe, dans la mesure où la forme lin-

guistique est considérée comme le simple revêtement d'une réalité qui n'appartient pas à l'ordre du langage. Il faut certes continuer à tenir compte de la forme linguistique, mais elle n'est plus qu'enveloppe, moyen pour rendre manifeste quelque chose qui, autrement, n'aurait pas possibilité de s'exprimer. Dans cette perspective, définir « qui » ou « quoi » s'exprime à travers le mythe devient le problème central. En même temps, il est important de déterminer

le statut du locuteur, de celui qui dit le mythe : de quelle façon peut-il se faire le porte-voix de cette réalité extra-linguistique ? Et dans quelle mesure sa présence, son humanité et son historicité influencent-elles le message qu'il porte ?

Gerardus Van der Leeuw s'exprime d'une manière qui rappelle Walter Otto : « Le mythe n'est autre chose que le mot lui-même⁴². » Mais il s'agit moins du mot en tant que tel, dans sa prégnance d'être originaire que du mot répété et donc, en quelque sorte, chargé de puissance. Première est donc la puissance. Pour Van der Leeuw, celle-ci est le sacré, noyau et objectif des phénomènes religieux. La puissance trouve son lieu d'expression dans la parole mythique.

La psychanalyse relie aussi le mythe à une dimension autre dont il serait l'expression : pour Freud, il fait partie de cette série de lieux où se manifeste la vie inconsciente de l'individu. Ce n'est pas un lieu privilégié, mais simplement une manière dont se sert l'inconscient pour exprimer ses contenus. Il est donc possible, à travers une opération démythisante, de porter ces contenus à un jour rationnel. de la formulation linguistique mythique on passe en somme aux contenus inconscients, pour arriver enfin à une nouvelle formulation linguistique, rationnelle, de ces contenus. Freud s'est peu intéressé au mythe, malgré l'accent mis sur la métaphore oedipienne. Mais Otto Rank, qui a appliqué ses théories, a cherché à démontrer la justesse de ces assertions en orientant systématiquement son travail vers l'étude des mythes concernant la naissance des héros⁴³. Quant à Carl Gustav Jung, s'il réaffirme l'interprétation des mythes comme expression de l'inconscient, il refuse d'appréhender l'inconscient comme source de seules expériences individuelles, et de réduire le mythe à la raison : il n'en recherche pas la cause mais, à travers le processus d'amplification, il le met au centre d'une série de comparaisons toujours plus étendues. Le mythe est reconduit à des modèles psychiques, les archétypes, formulables à travers des mots et représentables à travers

des images ; mais à leur tour les « images archétypiques » font référence, en ultime instance, à des « archétypes en soi », au-delà du langage et de l'imagination⁴⁴.

Aux positions de Van der Leeuw et de Jung, on peut rattacher la conception de Mircea Eliade qui, historiquement, ne dépend pourtant ni de l'un ni de l'autre. Pour Eliade, la réalité extra-linguistique qui informe par elle-même les mythes et le sacré, qui parle à l'homme de son être intime est, simultanément, à une distance inaccessible : le sacré n'est pas descriptible, pas objectivable, il est irréductible. Si l'on peut l'exprimer, c'est parce qu'il se donne dans les objets religieux et en particulier dans le mythe, qui en est le dévoilement, par lequel il parvient à se montrer tout en conservant son inaccessibilité⁴⁵.

Dans ces diverses perspectives, le mythe peut ainsi exprimer quelque chose d'extra-linguistique grâce à sa nature de langage *sui generis*. Sa spécificité est d'être un langage symbolique.

Le mythe : un emploi déformé du langage

POUR Friedrich Max Muller le mythe est le produit d'un usage impropre du langage. Le problème de départ est celui du rapport entre pensée et langage : comment peut-on dire un objet pensé ? La première solution que les hommes adoptèrent fut de désigner l'objet en énumérant une série d'attributs ; dans un second temps, toutefois, il parut opportun de sélectionner un mot qui indiquait la chose, et d'utiliser les attributs comme des termes abstraits. On oublia le sens de certains de ceux-ci, même en continuant à les utiliser ; on les considéra alors comme des noms de personne : de ce processus seraient nés les noms des dieux⁴⁶. Une fois créé, un signe devient indépendant de l'homme, et agit sur la chose signifiée. « Ces actions et réactions mutuelles entre le signe et la chose signifiée, bref entre le langage et la pensée, c'est là ce que [...] j'ai qualifié [...] de "maladie du langage"⁴⁷. »

Le problème de la signification du mythe, comme cas particulier du langage religieux, est au centre du débat qui, durant notre siècle, est né au sein de la philosophie analytique. Le cercle de Vienne, en faisant du principe de vérification le critère distinctif entre propositions sensées et propositions dépourvues de sens, repousse toutes les affirmations qui ne peuvent être vérifiées par les faits ou qui ne sont pas des tautologies. Le mythe qui ne rentre pas parmi celles-ci est dépourvu de sens, comme la religion et la métaphysique. Carnap, par exemple, nait tout sens au terme « dieu », même pris dans sa commune acception mythologique⁴⁸. Avec la théorie de Wittgenstein, pour lequel « la signification d'un mot est son usage dans la langue », et avec le principe de falsification de Popper, les positions extrémistes du cercle de Vienne entrent en crise. L'idée apparaît que la métaphysique est une « façon de considérer » les choses, une perspective, une attitude, un *blick*⁴⁹. Mais le problème se repose : comment reconnaître un sens au langage religieux et, à plus forte raison, au langage mythique ? En fait, le discours théologique, observe Antony Flew, n'est pas falsifiable. Sans reparcourir l'histoire de la philosophie analytique, on peut dire que, sur ce point, actuellement deux perspectives entendent sauver le langage religieux : l'une veut montrer qu'après tout il est falsifiable, l'autre part au contraire de son infalsifiabilité, pour en reconsidérer la valeur⁵⁰. C'est à l'intérieur de cette seconde perspective que le discours sur le mythe réapparaît. Braithwaite considère que la religion, comme la morale, a un sens parce qu'elle a un usage, qui est d'exprimer l'intention d'adopter une certaine conduite ; mais à la différence de la morale, elle se sert de récits non vrais qui lui fournissent un support : les mythes⁵¹. On retrouve une idée semblable chez Hepburn, qui ajoute une caractéristique à ces récits-supports : la nécessité de la cohérence⁵². MacIntyre évalue le mythe de façon analogue : le mythe représente une attitude face aux problèmes et expériences humains fondamentaux, comme la naissance et la mort ; en accep-

tant un mythe, on accepte de s'identifier avec cette attitude⁵³. En somme, la valorisation du mythe, impossible sur le plan cognitif, s'opère sur le plan éthique ; le prix en est la totale élimination de son caractère de révélation. Le mythe sert à exprimer ou à constituer un support pour une attitude face à l'univers. Sa fonction n'est pas très différente de celle d'un apologue ou d'une parabole, son rôle est secondaire par rapport à la primauté du discours religieux.

La thématique du rapport entre mythe et langage se mêle donc à celle du rapport entre mythe et vérité. La philosophie analytique, en déniaut au mythe un caractère cognitif, en perd le sens. Chez Claude Lévi-Strauss, mythe et langage révèlent une homologie reconduisant à une structure qui les sous-tend et qui est l'objet ultime de la recherche : le mythe ne dit pas la vérité mais, comme les autres productions culturelles de l'humanité, renvoie à une structure qui lui donne une signification ; dans tous ces cas, le sens du mythe est cherché en dehors de lui. Au contraire Vergote, après Otto, reconduit le mythe aux sources mêmes du langage, à l'ouverture de l'être et donc de la vérité, en en retrouvant la valeur révélatrice. Et la perspective de Van der Leeuw, Jung et Eliade fait du mythe, comme langage symbolique, le lieu où la « vérité » trouve une façon de se donner. La parole du mythe est en somme, pour ces auteurs, révélation : révélation de quelque chose qui ne peut se manifester que par son intermédiaire.

III. LES CARACTÈRES DU MYTHE : PROXIMITÉ ET DISTANCE

Proximité et anthropomorphisme

Critiques antiques et modernes

« C'EST PENDANT SI les bœufs, [les chevaux] et les lions avaient aussi des mains, et si avec ces mains ils savaient dessiner, et savaient modeler les œuvres qu'[avec art,



Viṣṇu tue les démons Madhu et Kaitabha

Illustration du Durgā Charitra ou Devī Māhātmya, Rajasthan, début du XIX^e s (Jodhpur, Umaid Bhawan Palace)

Brahmā, à quatre têtes, né du nombril de Visnu pour un nouveau cycle cosmique, est menacé par deux démons, qu'il est incapable d'affronter. Visnu, dans « une bataille qui dura cinq mille ans », réussit à les tuer. Cet exploit du dieu, ainsi que bien d'autres, nour-

rit l'imaginaire collectif de l'hindouisme, l'opposition de forces bénéfiques et maléfiques est très souvent mise en scène. Le mythe médiatise et exorcise les conflits par leur représentation dramatique et par un anthropomorphisme très riche.

seuls] les hommes façonnent, les chevaux forgeraient des dieux chevalins, et les boeufs donneraient aux dieux forme bovine: chacun dessinerait pour son dieu, l'apparence imitant la démarche et le corps de chacun⁵⁴.» L'opinion de Xénophane de Colophon sur les dieux comporte une analyse, une critique et une proposition. Xénophane affirme le premier que les dieux d'Homère et d'Hésiode, avec leurs vicissitudes parfois honteuses et blâmables (fragment 11), sont faits par les hommes et à leur image. Est ainsi énoncé, même s'il n'est pas encore nommé, un des caractères fondamentaux de tous les mythes: l'anthropomorphisme; les mythes mettent en scène des récits où les dieux se comportent, par certains traits,

comme des hommes. Xénophane est ainsi conduit à déprécier la mythologie hésiodique et homérique, mais non à repousser la religion en tant que telle, qui doit reconnaître « un seul Dieu, le plus grand chez les dieux et les hommes, et qui en aucun cas n'est semblable aux mortels autant par sa démarche, autant par ce qu'il pense » (fragment 23). En d'autres termes, la valeur du mythe peut être niée pour réaffirmer un autre type de religion, qui refuse l'ingénuité et l'impiété de l'anthropomorphisme.

Se développent ainsi, dans la pensée grecque, trois attitudes: la première poursuit la critique xénophanienne de la religion traditionnelle, la seconde approfondit l'idée d'un divin connoté par des caractères

non anthropomorphiques, la troisième, en réagissant aux critiques, entend redonner une valeur, quelle qu'elle soit, au mythe. L'opposition à l'anthropomorphisme se retrouve dans toute la pensée ultérieure, si l'on excepte le cas d'Épicure et des épicuriens qui, tout en réfutant l'idée vulgaire des divinités, imaginaient des dieux dotés de traits analogues à ceux des hommes⁵⁵. Déjà Thalès tentait de concevoir les dieux d'une façon non anthropomorphique : « Certains prétendent que l'âme est mêlée au tout de l'univers ; de là vient peut-être que Thalès ait pensé que toutes choses étaient remplies de dieux » (fragment 22). Quant à la troisième attitude, elle cherche à récupérer la valeur du mythe de plusieurs façons : la lecture allégorique, l'explication étymologique, l'exégèse rationaliste des logographes⁵⁶.

Ces trois attitudes du monde classique se retrouvent, diversement exprimées et différemment modulées, dans le monde chrétien, qui reprend la critique de l'anthropomorphisme païen pour valider la perspective chrétienne. Mais ici aussi se pose le problème d'un certain anthropomorphisme, problème à deux niveaux. Le premier est celui de l'aspect fantastique de certains passages des textes sacrés, dont on croit qu'ils se sont historiquement déroulés, mais qui nécessitent aussi des explications différentes. C'est ainsi que se développe la théorie du sens et des interprétations des Écritures⁵⁷. Mais il existe aussi un second niveau : celui des attributs divins eux-mêmes, qui sont modelés sur ceux de l'homme. Il s'agit d'une forme d'anthropomorphisme différente de celle des mythes classiques, qui débouchaient facilement sur le scandale, en présentant des situations scabreuses dont les divinités étaient les protagonistes. Pourtant, en disant quelque chose de Dieu, ne lui applique-t-on pas des caractéristiques spécifiques de l'être humain ? Et, ce faisant, ne retombe-t-on pas dans une forme d'anthropomorphisme, plus raffinée, mais de ce fait plus insidieuse, que celle des Grecs et des Romains ? Nous évoquerons ici, parmi les

développements herméneutiques qui ont marqué la fin du XIX^e siècle et la première moitié du XX^e, trois champs méthodologiques : la psychologie, l'anthropologie, l'histoire des religions que nous illustrerons par les théories de trois grands penseurs.

Freud introduit un nouveau concept, qui fournira l'instrument d'une forte critique antireligieuse : celui de projection. Chaque activité religieuse trouve son explication dans l'histoire psychologique personnelle des hommes ; déplacement et projection, depuis la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, sont pointés comme les deux mécanismes qui président à la formation de la religion. Dieux et héros ne sont pas des êtres sur lesquels les hommes projettent leurs situations intérieures, mais des êtres dont la substance même est constituée par ces projections⁵⁸.

La distinction entre la religiosité liée au mythe et une religion libérée des caractères anthropomorphiques se retrouve par ailleurs, dans le champ anthropologique, comme critère pour opposer mythologie et religion. Andrew Lang reconnaît, à travers l'étude comparative, l'existence d'une tendance universelle à personnifier la nature, qui serait propre au mythe. Cette tendance, irrationnelle, s'opposerait à l'exercice de la raison pure, qui conduit au monothéisme. Renversant les termes de l'évolutionnisme, Lang voit, dans le cours du temps, une dégénération de l'idée monothéiste qui se charge de mythologie. L'opposition entre religion et mythe⁵⁹ comporte, chez lui, certains présupposés philosophiques : la supériorité du monothéisme sur les autres formes de croyance, la rationalité de l'un et l'irrationalité des autres, la nécessité d'opérer une distinction, non seulement conceptuelle, mais terminologique, à l'intérieur du champ trop générique de la « religion ». La notion de « personnalisation » est introduite pour désigner le processus psychologique de l'anthropomorphisation⁶⁰.

Parmi les historiens des religions, c'est Raffaele Pettazzoni qui a mis l'accent sur ce thème : le mythe, pour lui, naît d'une sphère particulière de l'activité mentale, la

sphère fantastique, qui comporte une « personification », c'est-à-dire une lecture des événements naturels comme s'ils étaient humains. En revanche il n'accepte pas l'opposition entre mythe et religion et ne partage pas les présupposés philosophiques de Lang : mythe et religion font partie de la même sphère d'expérience de l'homme, et sont analysables à travers les mêmes instruments. Pettazzoni, à la fin de sa vie, prendra position sur le mécanisme de formation des croyances religieuses, les décrivant comme des réponses à des situations de crise. Il écrira : « C'est toujours l'homme qui crée son monde idéal [...] le chaman crée Dieu à son image, à sa ressemblance ⁶¹. »

Mythe et religion en christianisme

Xénophane fut le premier à distinguer et à opposer les récits du mythe à une forme de religion non anthropomorphisée. Mais son discours, articulé pour le milieu grec, pouvait être étendu au monde chrétien. C'est surtout à travers la comparaison que l'on se rend compte des affinités de certains récits des Saintes Écritures avec les mythes de diverses traditions ⁶². Comment en sauver alors la diversité et l'irréductible originalité ? La théologie contemporaine a perçu l'urgence du problème. On citera deux réponses, d'orientations différentes, caractérisées par des conclusions radicales, celles de Bultmann et celle d'Altizer

Bultmann note que, du point de vue littéraire, certains passages du *Nouveau Testament* ont un caractère mythique. Le mythe, lu dans une perspective scientifique, offre une vision préscientifique du monde ; dans une perspective philosophique, il comporte une vision objectivante de l'être. Le noyau de la pensée mythique consiste à concevoir Dieu selon des modes humains, à décrire ce qui n'est pas du monde comme s'il l'était ⁶³ ; en d'autres termes, la caractéristique du mythe est l'anthropomorphisme. Mais le mythe répond aussi à une intention authentique, accessible à travers un travail de « démythisation ». Le mythe est ce système de représentation, caractéristique d'une époque, à travers lequel le

message chrétien s'exprime, sans se réduire à lui. La démythisation ne comporte pas l'élimination du mythe, mais son interprétation, à la recherche du message chrétien authentique.

Critiquant Bultmann, Dietrich Bonhoeffer observe « Ce ne sont pas seulement les concepts "mythologiques" [...] mais les concepts "religieux" en général qui sont problématiques ⁶⁴. » Avec Barth, Bonhoeffer oppose la foi, réponse à l'appel de Dieu, à la religion, conséquence d'une aspiration toute humaine pour remédier à ses insuffisances et à ses faiblesses. Sans insister sur le rapport entre foi et religion, on se limitera à noter que l'opposition est reprise et accentuée dans la théologie de la « mort de Dieu », en particulier par Altizer : « Si la religion est entendue comme un mouvement à reculons vers le sacré originaire ⁶⁵ », on peut reconnaître dans le christianisme nombre d'éléments « religieux » et donc communs aux différentes religions du monde. L'originalité du christianisme consisterait alors dans la négation de cette charge régressive. Les diverses perspectives qui plaident pour l'opposition religion-foi concordent pour classer comme « religieux » les éléments mythiques du christianisme ; elles divergent, toutefois, quand il s'agit d'identifier de tels éléments. Altizer, en s'appliquant à épurer le plus possible la foi, accroît à un tel point le champ de la religion et donc de ce qui échappe à l'originalité du message chrétien, qu'il y inclut aussi la résurrection de Jésus ; il en arrive ainsi à vider le domaine de la foi, en soustrayant tout ce qui le caractérisait traditionnellement et, en premier lieu, la référence au transcendant.

La critique de Feuerbach

La tentative, inaugurée par Xénophane, pour purifier la religion de ses traits anthropomorphiques, réintervient, on l'a noté, plusieurs fois au cours de l'histoire. Elle varie en fonction des différents contenus du terme « anthropomorphisme ». Il est simple de décrire et aisé de critiquer l'anthropomorphisme « physique », c'est-à-dire

l'attribution aux dieux de traits semblables à ceux de l'homme ; l'anthropomorphisme spirituel, qui décrit les dieux en utilisant des concepts tirés de l'expérience intérieure humaine, pose quant à lui des problèmes plus difficiles. Spinoza et Descartes les ont abordés en leur temps. On peut se demander si, lorsque la notion d'anthropomorphisme est portée à son extrême extension, il reste quelque chose de la religion. C'est à cette question que répond Ludwig Feuerbach au milieu du XIX^e siècle, avec sa critique de la religion et du christianisme. Feuerbach entend rendre l'homme conscient de tout ce qui lui appartient, de façon qu'il puisse se le réapproprier. Dans cet effort, il réduit également la religion à l'homme. « Tels sont les désirs des hommes, tels sont leurs dieux. Les Grecs avaient des dieux limités – ce qui signifie, ils avaient des désirs limités [...] Les chrétiens [...] ont des désirs illimités, transcendants, qui dépassent le monde, la nature, l'essence humaine, et donc absolument fantastiques⁶⁶. » Des concepts comme ceux d'« illimité » et de « transcendant », qui pouvaient être entendus comme le fruit d'un effort de désanthropomorphisation de la divinité, sont ici réduits à des caractéristiques du désir humain. En d'autres termes, ils sont rapportés à l'homme qui les projette, après en avoir trouvé en lui-même la présence, ou au moins le désir. En somme, quand on prolonge la critique de Xénophane, la religion entière se dissout. Est-ce là un emploi pervers des idées xénophaniennes, ou bien le résultat inévitable d'une radicalisation de la critique de l'anthropomorphisme mythique⁶⁷ ?

Langage religieux et langage humain

Les discours religieux demeurent prisonniers, en tout cas, du langage à travers lequel ils interviennent, ce qui contraint à prendre en compte l'anthropomorphisme. Le langage des concepts, tout autant que celui – fantastique – des mythes, naît de l'expérience humaine. Et pour autant qu'il affine, distille, abstrait, cette expérience, il

lui reste lié. C'est donc à raison que Feuerbach dissout, avec l'anthropomorphisme des mythes grecs, également celui des formes plus « abstraites » de religiosité. Mais il est possible de renverser toute la perspective de Xénophane de Colophon, et de trouver dans l'anthropomorphisme du mythe un facteur de richesse et non de pauvreté, et dans le langage créateur d'images qui l'exprime une source de révélation et non seulement de dissimulation. Deux conditions s'imposent cependant que soit valorisée la nature symbolique du langage religieux⁶⁸ et que des distinctions soient opérées au sein de l'anthropomorphisme.

On distinguera donc, avec Luigi Pareyson, « un anthropomorphisme pur et authentique, qui est celui, ouvert et reconnu, du symbole et du mythe » et un anthropomorphisme « dénaturé et fourvoyé qui est celui, latent et caché dans certaines doctrines philosophiques, de la divinité⁶⁹ », un anthropomorphisme « mythique » et un anthropomorphisme « mythologique ».

La distance : mythe et mystère

*L'allégorie : le mythe
comme autre que soi*

LE mythe est proche des hommes au point de paraître trivial, du fait de son incapacité à s'abstraire, à s'affranchir de la matérialité des images et des vicissitudes humaines. Mais le mythe ajoute à sa proximité un sens tout aussi fort de la distance, et suggère quelque chose d'insaisissable et d'insaisissable, qui apparaît comme un résidu problématique, d'autant plus encombrant une fois que la critique a exercé sa polémique anti-anthropomorphique. L'histoire des théories du mythe est aussi l'histoire des tentatives visant à donner un visage à ce noyau problématique, pour en retrouver l'intelligibilité en transformant la distance en proximité, ou pour en conserver le mystère sans le reléguer dans les oubliettes des énigmes insolubles.

Les aspects trop humains de la religion homérique et hésiodique ne peuvent pas

être simplement écartés. Il faut leur trouver un sens. C'est ainsi qu'apparaissent les premières voies d'interprétation du mythe. La plus diffusée est l'interprétation allégorique, inaugurée par Théagène de Reghion, qui fait des mythes la représentation de réalités naturelles (allégorie « physique ») ou psychologiques (allégorie « psychologique » ou « morale ») : Apollon, par exemple, personnifie le feu et Athéna la sagesse. La lecture allégorique, qu'on retrouve chez Aristote⁷⁰, sera utilisée par les sophistes, par les stoïciens, qui identifieront les dieux à des entités physiques, par Philon d'Alexandrie, qui l'appliquera à la Bible, et par les néoplatoniciens⁷¹. La lecture allégorique reconnaît le sens et la vérité des mythes dans un *allos*, un lieu extérieur, autre. Si le mythe a transformé cet « autre » en quelque chose de familier, l'interprétation parcourt la route inverse, en ramenant le mythe à cet autre que lui qu'il a voulu exprimer. En somme, le mythe a une valeur de vérité, mais sa vérité est située au-dehors de lui, et peut être comprise à travers des modes d'expression différents de ceux du mythe.

Le mythe, réalité autosignifiante

Il revint à Giambattista Vico, au milieu du XVIII^e siècle, d'affirmer et de théoriser l'idée que le mythe était une forme de perception de la réalité différente de l'appréhension rationnelle, et autonome par rapport à elle⁷². L'homme, pour Vico, traverse trois phases de développement : celle de la pure sensation, celle de la fantaisie et celle de la raison, et l'histoire, de façon analogue, se déroule selon trois âges, le mythe, comme la poésie, serait caractéristique de la seconde phase. L'altérité du mythe est ainsi ramenée à l'intérieur des facultés humaines : c'est l'altérité de la fantaisie à l'égard de la raison lucide. Du fait de sa faible diffusion, la pensée de Vico n'influencera que très tard les études concernant la mythologie. Schelling, qui introduisit, dans une polémique explicite avec l'allégorie, la notion de « tautégorie »⁷³, eut en revanche une influence importante : un mythe doit

être lu dans sa portée révélatrice autonome, sans être reconduit à une vérité qui lui est étrangère : il est lié à une « conscience mythique » qui n'est pas la conscience rationnelle ; son message ne peut être transmis aussi bien à travers d'autres instruments. Toujours dans la première moitié du XIX^e siècle, P. Buttmann et K. O. Muller, en soutenant l'idée que le mythe exprime le mode d'être d'un peuple, sauvegardaient, dans une autre perspective, son autonomie.

Le dépassement de l'allégorie est alors universellement acquis. Mais il y a plusieurs façons de parvenir à ce dépassement, et par conséquent de trouver un sens au « mystère » que comporte le mythe. Le mythe de Schelling est révélateur, mais il ne révèle pas que lui-même : il révèle un absolu qui le sous-tend. En somme, l'« autre » de l'allégorie devient l'« Autre », absolu et divin. Se réclament de ce thème, de façon différente, Creuzer et Bachofen, qui développent l'idée que le mythe révélerait une vérité méta-historique. Au XX^e siècle, cette idée est reprise, là aussi de façon différente, par Gerardus Van der Leeuw et Mircea Eliade, qui considèrent le mythe comme la manifestation d'un « Autre » sacré ou, selon la formule de Rudolf Otto, d'un *ganz Anderes*.

Le mystère ou l'altérité face à la raison

Il existe cependant dans le mythe, outre sa dimension sacrée, une dimension anthropologique en d'autres termes, le mythe est une production humaine. Qu'on le reconnaisse comme vecteur d'une vérité transcendante, ou qu'on le considère comme une expression de la société qui l'a produit, on peut le relier à une forme de pensée spécifique. La caractéristique première de cette forme de pensée est, en tout cas, l'arationalité, l'indifférence à la pensée discursive. Mais cette indifférence se décline sur plusieurs modes.

Giambattista Vico soutient, on l'a vu, la théorie selon laquelle il existe, dans le développement de l'esprit humain et dans l'histoire des peuples, une phase fantastique, « mythopoiétique », précédant celle où triomphe la raison pure. Raffaele Pettaz-

zoni se réclamera souvent de lui, en développant l'idée d'une sphère autonome de l'esprit qui préside à la création des mythes à travers la personnification. Le positivisme comtien et l'évolutionnisme partagent l'idée de progrès, Andrew Lang et Wilhelm Schmidt soutiennent quant à eux une sorte d'évolutionnisme inverse, mais conservent l'idée de la naissance du mythe comme conséquence de l'incapacité de l'homme d'exercer pleinement ses facultés rationnelles; ils considèrent comme première la croyance rationnelle et limpide en un Dieu unique et voient dans le polythéisme et la mythologie un symptôme de décadence et d'obscurcissement, caractérisés par des processus de personnification où domine l'activité fantastique⁷⁴.

Auteur de la théorie de la « mentalité primitive », Lévy-Bruhl, à la différence des anthropologues anglais et de la sociologie française, considère que la forme de pensée propre de l'homme actuel diverge de celle des hommes primitifs : la logique primitive est une logique différente, qu'il dira prélogique, en ce qu'elle est indifférente au principe d'identité et à celui de non-contradiction et qu'elle est dominée par une « loi de participation⁷⁵ ». Dans ses *Carnets*, publiés après sa mort par Maurice Leenhardt, Lévy-Bruhl modifie en partie sa théorie, en reconnaissant que la mentalité prélogique n'est pas limitée aux peuples primitifs mais que, tant chez les primitifs que chez les hommes d'aujourd'hui, mentalités logiques et prélogiques coexistent⁷⁶. La pensée mythique est valorisée comme forme de pensée précatégorielle dans l'œuvre de Leenhardt. La dimension mythique est, pour lui, première, en ce qu'elle se réfère au moment de l'indifférenciation et de l'ouverture des différences le monde cosmo-morphique, fait de correspondances entre tous les niveaux de la réalité, d'indifférenciation entre homme, animaux, plantes et monde, est l'univers précatégoriel du mythe⁷⁷. Cette conception du mythe comme réalité précatégorielle est partagée, au-delà de certaines différences, par Mircea Eliade et Antoine Vergote

Quant à donner à l'autonomie du mythe un fondement à caractère psychologique, c'est la théorie de l'inconscient collectif de Jung qui tente d'en rendre compte en reconnaissant son caractère en même temps individuel et collectif, son a-rationnalité et sa puissance révélatrice. Le chercheur qui, en histoire des religions, s'est le plus rapproché des thèses de Jung a été Károly Kerényi⁷⁸.

Il faut enfin citer les efforts pour construire et légitimer l'existence d'une « logique » de l'imagination, sur laquelle fonder les constructions mythiques. On proposera deux exemples : celui de Gaston Bachelard⁷⁹ et celui d'Henry Corbin, qui a exploré « la métaphysique de l'Imagination active [...] et de ce que mes philosophes iraniens m'ont conduit à dénommer, pour bien le différencier du pur imaginaire, monde *maginal*, monde des Formes imaginales⁸⁰. »

IV. À QUOI SERT LE MYTHE ?

LE mythe sert-il à quelque chose⁸¹? Et, si oui, à quoi? Aristote, au début de la *Métaphysique*, associe mythe et philosophie, en reliant l'un et l'autre à cet étonnement qu'éprouve l'homme face à ce qu'il ne sait expliquer. La philosophie naît de l'émerveillement, qui est un sentiment d'ignorance conjugué à un désir de connaissance. « Même l'amour des mythes est, en quelque manière, amour de la Sagesse, car le mythe est un assembleur de merveilleux⁸² ». Le mythe peut donc être entendu comme une tentative, alternative à la philosophie, pour dépasser l'ignorance. Mais pourquoi expliquer quelque chose par le mythe, quand une explication rationnelle, des causes et des effets, serait plus adéquate? La réponse peut être seulement que les instruments rationnels n'existent pas encore ou, s'ils existent, qu'on ne sait pas s'en servir. En d'autres termes, que la raison en est encore à un stade infantile. Le même concept d'« explication » conduit à ces conclusions, en tant qu'il renvoie à une

LE MYTHE DE NUNKUI (JIVAROS)

« Il y a longtemps, il y a bien longtemps, les gens n'avaient pas de jardins ; ils avaient constamment faim car ils vivaient des racines et des feuilles qu'ils cueillaient dans la forêt. Un jour, une femme partit ramasser des crevettes dans une petite rivière, étant au bord de l'eau, elle vit dériver au fil de la rivière des épluchures de manioc et des pelures de plantain ; remontant la rivière pour voir d'où venaient ces épluchures, elle aperçut une femme qui pelait du manioc, cette femme c'était Nunkui ; elle dit à Nunkui "Petite grand-mère, par compassion, donne-moi du manioc" ; mais Nunkui refusa et lui dit : "Prends plutôt avec toi ma fille Uyush (« le paresseux »), mais je te demande de bien la traiter ; quand tu seras revenue chez toi, tu lui diras qu'elle appelle les plantes cultivées » La femme fit ainsi et l'enfant Uyush nomma toutes les plantes des jardins : le manioc, le plantain, la patate douce, le taro, l'igname, toutes les plantes des jardins ; et elles existèrent de façon authentique. Ils étaient heureux car la nourriture ne manquait pas. Un jour qu'Uyush se trouvait seule avec les enfants de la maison, ceux-ci lui demandèrent par jeu d'appeler à l'existence une araignée, ce qu'elle fit, puis un scorpion, ce qu'elle fit également, ils exigèrent alors qu'elle appelle les esprits maléfiques Iwianch, elle commença par refuser, puis céda à leur demande et d'horribles Iwianch pénétrèrent dans la maison, complètement terrorisés, les enfants voulurent se venger d'Uyush et lui envoyèrent des poignées de cendre chaude dans les yeux, Uyush se réfugia sur le toit de la maison. Là, elle se mit à chanter à l'adresse des bambous géants *kenku* qui poussaient près de la demeure "Kenku, *kenku* viens me chercher, allons manger des cacahuètes, *kenku*, *kenku*, viens me chercher, allons manger des cacahuètes" Poussé par une soudaine bourrasque, un bambou s'abattit sur le toit et Uyush s'y agrippa. Les enfants essayèrent de la rejoindre, mais Uyush pénétra dans le bambou d'où elle lança une malédiction sur les plantes cultivées qu'elle nomma tour à tour ; celles-ci se mirent alors à rétrécir, jusqu'à devenir minuscules, puis Uyush descendit à l'intérieur du bambou, en déféquant régulièrement ; chacun de ses excréments a formé un nœud de bambou. Uyush vit maintenant sous la terre avec Nunkui ; ainsi m'a conté ma mère Yapan autrefois »

Philippe DESCOLA, *Les lances du crépuscule Relations Jivaros, Haute-Amazonie* (Paris, Plon, 1993, p. 108-109).

clarté intellectuelle que le mythe ne peut atteindre.

Si l'on entend évaluer positivement le mythe, y compris dans sa portée cognitive, il faut poser la question autrement : le mythe n'explique pas, mais fonde. Toutefois, pourrait-on répondre, la raison aussi fonde, en s'étant émancipée du mythe, précisément comme recherche d'une *arché*, d'un principe des choses. Le fait est que le mythe fonde la réalité présente à sa façon : en se réclamant d'un temps des origines, où les choses sont passées du néant, ou du chaos, à l'être, et ont fourni un modèle pour les actions, les pratiques, les croyances et, en général, l'ensemble de la vie actuelle. Ces conceptions sont partagées par une grande

part des chercheurs, même s'ils appartiennent à des aires culturelles différentes.

Mais que fonde précisément le mythe ? La première réponse est : la société. Émile Durkheim a mis l'accent sur la fonction sociale de la religion : le mythe, comme la religion, apparaît comme un instrument de solidarité et d'unité sociale. Ce thème est repris par Marcel Mauss⁸³, qui met le mythe en rapport avec cette totalité invisible qu'est la société, et étudie les ensembles symboliques dans lesquels s'inscrivent les activités religieuses⁸⁴. Intéressé lui aussi par l'étude des « représentations collectives » des peuples primitifs, Lucien Lévy-Bruhl entend le mythe comme récit et évocation d'une réalité prototypique, vis-à-

vis de laquelle le monde actuel se trouve dans un rapport d'imitation. L'espace et le temps du mythe appartiennent au monde des origines, et sont qualitativement différents de l'espace et du temps actuels⁸⁵.

La question de la valeur sociale du mythe est liée à celle du rapport entre mythe et rite. Robertson Smith et Frazer soutiennent que le rite est premier par rapport au mythe, ce dernier constituant une explication du premier. Ces idées seront reprises et développées par les auteurs de ce que l'on a appelé le Cercle de Cambridge, parmi lesquels on peut signaler Jane Ellen Harrison, qui a souligné l'importance du facteur social, en reprenant les thèses de Durkheim⁸⁶. Les thèses soutenues par le Cercle de Cambridge sont conditionnées par une attitude mentale qui considère comme première la recherche de l'origine et qui soumet le mythe, formation secondaire, au rituel. Avec la crise de cette lecture, on laisse de côté la question génétique, pour poser le problème d'une autre façon, et se demander quelle est, à un moment historique donné et dans un système social donné, la fonction du mythe et du rite : c'est ainsi qu'apparaît la lecture fonctionnaliste et structuraliste du mythe, héritée, dans le monde anglo-saxon, au nom de Bronislaw Malinowski. Malinowski se réclame de Robertson Smith, dont il reprend, en particulier, l'idée d'une liaison nécessaire entre mythe et rite, « deux aspects de la même réalité⁸⁷ ». Il partage l'idée d'Émile Durkheim que le mythe a une fonction à l'intérieur de la société, et que la société est un tout organique. Mais il introduit un « fonctionnalisme » selon lequel « d'abord le mythe fonctionne inconsciemment tant que ses acteurs sont concernés. Ensuite, le mythe fonctionne comme élément indispensable de toute culture⁸⁸. » Quelle est donc la fonction propre du mythe à l'intérieur d'une culture ? « Le mythe [] constitue une résurrection narrative d'une réalité ancienne, destinée à satisfaire de profonds besoins religieux, des aspirations morales, à appuyer des exigences et des revendications sociales, voire à venir en

aide à des nécessités politiques [..] Il exprime, rehausse et codifie les croyances ; il sauvegarde et favorise la morale ; il garantit l'efficacité du rituel et contient des règles pratiques pour la conduite de l'homme. » « Bref, la fonction du mythe consiste à renforcer la tradition [..] en la faisant remonter à une réalité initiale plus élevée, meilleure, d'un caractère plus surnaturel⁸⁹. » Les analyses de Georges Dumézil ont aussi une dimension « fonctionnelle ». Elles interprètent les mythes en les ramenant à des structures, à leur tour décrites à travers la fonction sociale de leurs éléments⁹⁰.

Raffaele Pettazzoni, dont nous avons déjà parlé, s'interroge sur la vérité du mythe. En prenant l'exemple des Pawnees, population d'Amérique du Nord, il a distingué deux catégories de récits : la première est constituée par des histoires vraies, qui mettent en jeu le sacré et le surnaturel, sont en nombre limité, concernent les temps anciens, la seconde catégorie est celle des histoires fausses, profanes, illimitées (parce que fruits d'une libre invention), récentes. Les histoires vraies, en outre, n'appartiennent pas au domaine public et sont dites à des moments particuliers. Le mythe, écrit Pettazzoni, « est une histoire vraie parce que c'est une histoire sacrée » en tant qu'il permet, en mettant en œuvre des forces sacrales, de conserver l'univers culturel d'un peuple. « C'est la table de la fondation de la vie tribale⁹¹ » ; en la racontant, les hommes rénovent leur univers, lui redonnant une vitalité. La sacralité et la vérité ne sont donc pas les prérogatives du mythe en soi, mais du mythe vécu comme tel par une culture particulière, qui voit en lui la garantie de son ordre et de ses institutions propres. On retrouve cette approche chez Angelo Brelich. Alors que la science, face à un phénomène qui peut apparaître prodigieux, met en lumière les facteurs raisonnables qui l'ont provoqué, le mythe – observe-t-il – raconte les origines prodigieuses d'événements qui peuvent apparaître comme banals et normaux. Il est donc évident qu'il n'a pas une fonction

cognitive : sa fonction est, au contraire, de garantir « la stabilité de la réalité existante⁹² ». Mais le mythe ne se limite pas à fonder les aspects désirables de la réalité, pour rassurer l'homme qui veut des certitudes ; il fonde au contraire la réalité tout entière, en la soustrayant à l'arbitraire et à la contingence, et en lui donnant une signification humaine⁹³. Pour préciser la fonction de la mythologie, Kerényi utilise le verbe *begründen*, « fonder » le mythe ne fournit pas les causes des événements, mais en recherche les conditions ultimes, qui résident en un temps originel extra-temporel⁹⁴. À travers le mythe, toutes les institutions trouvent leur fondement propre, qui est leur consécration⁹⁵.

Mircea Eliade n'insiste pas sur la valeur d'intégrité sociale du mythe, et développe plutôt le thème de la rupture de niveau qu'il accomplirait, en renvoyant à un temps originel, où se trouvent les modèles (les archétypes) de la vie humaine. Revenir à ce temps, que l'auteur appelle, d'une expression désormais entrée dans le lexique, *illud tempus*, signifie se reconstituer aux sources mêmes de l'être : « Pour l'*homo religiosus*, l'essentiel précède l'existence⁹⁶ », l'essentiel, qui réside dans les temps mythiques des origines, est réactualisé par le mythe.

Eliade se réfère ici à une modalité de la sensibilité de l'homme « archaïque », mais considère qu'une référence à la plénitude de l'« être », dont le mythe se fait médiateur, est présente dans l'homme en tant que tel.

Citons encore un dernier point de vue, qui se distancie à la fois du modèle de type fonctionnaliste, qui reconnaît au mythe une valeur de fondement pour l'ordre social, et des théories du mythe comme médiateur d'une réalité transcendante : on le retrouve dans la philosophie d'Ernst Cassirer. Pour lui, la pensée mythique représente une modalité de la pensée humaine dans laquelle se condensent et se précipitent un grand nombre de signifiés. Michel Meslin remarque ainsi que c'est « ce dynamisme actif du mythe qui interdit de le limiter à une seule fonction. Dans une même culture [...] il peut être à la fois l'expression de réalités supérieures à l'homme, et tenues par lui pour sacrées, et en même temps un moyen de justifier un ordre social, de transgresser, en les sublimant à travers un personnage héroïque, des interdits sociologiques, d'expliquer des situations types que tout homme, peu ou prou, rencontrera au long du chemin de sa vie⁹⁷ ».

Natale SPINETO

(traduit de l'italien par Patrick MICHEL)

NOTES

1 On ne proposera pas une définition préalable du mythe, les caractères de celui-ci apparaîtront à travers l'histoire du concept de mythe et des théories du mythe qui seront évoquées. Pour ce qui concerne le rapport entre mythe et mythologie, on se limitera à employer le terme « mythologie » dans les deux significations lexicales d'« ensemble des mythes d'une civilisation » ou de « science des mythes ».

2 *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957, p. 199.

3 *Iliade* IX 440 sq. Paris, Les Belles Lettres, 1937 (trad. fr. par P. Mazon).

4 K. KERÉNYI, *La religion antique. Ses lignes fondamentales* (1940) trad. fr., Genève, 1957, p. 19.

5 *Theogonie*, 24, Paris, Les Belles Lettres, 1928 (trad. fr. par P. Mazon). Cette affirmation reproduit presque intégralement un passage de l'*Odyssée* XIX, 203.

6 J.-P. VERNANT, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1974, p. 196 sq.

7 K. KERÉNYI, *op. cit.*, p. 20.

8 *La République*, 392 a.

9 Voir M. DETIENNE, *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1992.

10 PLATON, *Phédon*, 60 d.

11 *Métaphysique*, B, 1000 a 9.

12 Sur le rapport entre mythe, logos, « rite », histoire du système de valeurs grec, voir D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Roma, 1978, sur le terme *logoi* utilisé par Platon pour indiquer les fables d'Ésope, voir p. 199 sq.

13 J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspéro, 1966, p. 314.

14 Sur le thème du *logos* qui s'impose par rapport au *muthos*, voir C. RAMNOUX, *Mythologie*, Paris, Armand Colin, 1962.

15 K. HUBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985, trad. it. *La verità del mito*, Milan, 1990, p. 323.

16 *Science in a Free Society*, Londres, 1978, trad. it. *La scienza in una società libera*, Milan, 1981, p. 159.

17 « Myth and History », in M. ELIADE - J. KITAGAWA dir., *The Encyclopedia of Religion*, X, p. 273-282, cit. p. 274.

18 Sur le lien entre mythe et conception cyclique du temps, voir M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1949.

19 P RICŒUR, «*Myth and History*», *op cit*, p 277-281
 20 Sur le rapport entre le christianisme et le mythe, voir G STAHLIN, «*Mythos*», in G KITTEL dir, *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart, 1957, 769-803, surtout p 771-772
 21 T J J ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia, 1969 Sur le cas particulier du mythe dans la religion romaine, voir E MONTANARI *Identita culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Rome, 1988
 22 M LŒNHARDT, *Do Kamo La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947, rééd Gallimard, 1971, p 224
 23 Voir M ELIADE, *Métophysthèles et l'androgynie*, Paris, Gallimard, 1962, chap III Sur les cargo cults, voir M KILANI, *Les cultes du cargo mélanésien*, Lausanne, éd d'En-bas, 1983
 24 Ugo BIANCHI a particulièrement insisté sur ce thème, voir «*Storicismo ed ermeneutica Echi di un dibattito*», in *Mircea Eliade e l'Italia*, Milano, 1987, p 183-186, cit p 186 De U BIANCHI, sur le thème du mythe, voir «*Il mito*», in *Problemi di storia delle religioni*. Rome 1958, p 147-152, «*La storia delle religioni*», in *Storia delle Religioni*, G CASTELLANI dir, Turin, 1970, I, p 1-168
 25 E CASSIRER, *Langage et mythe* (1925), trad fr, Paris, éd de Minuit, 1973, p 110
 26 P RICŒUR a fait une synthèse sur le rapport entre métaphore et mythe in «*Mythe L'interprétation philosophique*», *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1990, XV, p 1041-1048
 27 C LEVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1995 (1958)
 28 *Mythologiques Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p 18 *Anthropologie structurale, op cit*, p 258
 29 *Le cru et le cuit, op cit*, p 346
 30 P RICŒUR, «*Symbole et temporalité*», dans E CASTELLI dir, *Ermeneutica e tradizione* Rome, 1963, p 12-31, cit p 24
 31 Voir, en particulier, A J GREIMAS, «*Elementi per una teoria dell'interpretazione del racconto mitico*», in *L'analisi del racconto*, Milan, 1969, p 51-95 Pour l'étude des fonctions du récit mythique, on signalera C BREMOND, *Logique du récit*, Paris, Le Seuil, 1973
 32 *Structure and History in Greek Myth and Ritual*, Berkeley, 1979, «*Mythos - Begriff, Struktur, Funktionen*», in *Mythos in mythenloser Gesellschaft Das Paradigma Roms*, Stuttgart et Leipzig, 1993, p 9-24
 33 *Traité sur l'origine de la langue* (1770), trad fr, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p 93-94
 34 *Introduction à la philosophie de la mythologie* (1842 sq), trad fr, Paris, J Millon, 1994
 35 *Dionysos* (1933), trad fr Paris, 1969, p 20, 23 et 31
 36 Voir *Essais sur les mythes* (1962), trad fr, Mauvezin, 1987
 37 «*Il mito della fede*» in E CASTELLI dir *Mito e fede*, Rome, 1966, p 105-115, cit p 111
 38 *Introduction à l'essence de la mythologie*, 1941, trad fr, Paris, Payot, 1953, p 32-34
 39 «*Mythe et rêve*», in G FLORIVAL dir, *Figures de la rationalité Etudes d'anthropologie philosophique*, IV, Université de Louvain-la-Neuve, 1991, p 80-101, cit p 97
 40 «*Mythe, croyance aliénée et foi théologique*», in *op cit*, *Mito e fede*, p 161-175, cit p 166
 41 *Interprétation du langage religieux* Paris, Le Seuil, 1974, p 80
 42 *La religion dans son essence et ses manifestations Phénoménologie de la religion* (1956), trad fr, Paris, Payot, 1953 et 1970, p 404 VAN DER LEEUW partage l'avis de

R R MARETT selon lequel le sacré s'identifie à la puissance (le mana)
 43 *Le mythe de la naissance du héros* (1909), trad fr, Paris, Payot, 1983 Pour une lecture psychanalytique du mythe, voir aussi K ABRAMHAM, *Rêve et mythe Etudes cliniques*, 1909, Paris, Payot, 1965
 44 C G JUNG distingue pour la première fois l'archétype en tant que tel et l'image archétypale en 1946 Les écrits de JUNG sur la religion sont contenus dans le vol XI des *Œuvres complètes* rééditées chez Albin Michel
 45 Le thème du sacré est traité dans toute l'œuvre d'Eliade Lui est consacré le premier chapitre du *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949
 46 «*Kindliche Mythologie der Sprache*», in K KERENYI dir, *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, Darmstadt 1967, p 128
 47 *Nouvelles études de mythologie* Paris, 1898, p 29 De F Max MULLER voir également *Lectures on the Science of language* (1861), trad fr *La science du langage*, Paris, 1876
 48 R CARNAP, «*Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*», *Erkenntnis*, 2, 1931-32, p 219-241, trad fr *L'élimination de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 1934
 49 R HARE, «*Theology and Falsification*», in A Flew et A MACINTYRE dir, *New Essay in Philosophical Theology*, Londres, 1955, p 99-103
 50 D ANTISERI, *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso*, Brescia, 1991, p 121 sq
 51 *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge, 1955
 52 *Christianity and Paradox*, Londres, 1958
 53 «*The Logical Status of Religious Belief*», in MACINTYRE dir, *Metaphysical Beliefs*, Londres, 1957
 54 Xénophane de COLOPHON, in H Diels éd, *Die Fragmenten der Vorsokratiker*, 1974, 17^e éd (trad J-P DUMONT, Paris, 1988)
 55 ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, 123 sq «*Les dieux [] ne sont pas tels que la foule se les représente*» (trad M CONCHE, Villiers-sur-Mer, 1977) «*Il faut admettre que les dieux ont un aspect d'homme*» (CICÉRON, *De deorum natura*, I, 18, 49, trad M VAN DEN BRUWAENE, Bruxelles, Latomus, 107, 1970)
 56 Voir M UNTERSTEINER, *La fistologia del mito*, Florence, 1946, chap IV
 57 Voir *infra*, l'article de P-M BEAUDE sur «*Les sens de l'Écriture*»
 58 Dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901), trad S JANKELEVITCH, Paris, Payot, 1967), Freud soutient que la religion naît d'un déplacement de contenus psychiques sur le monde extérieur, et rapproche la religion du déplacement qu'effectue le paranoïaque Dans ses œuvres ultérieures, Freud développera et articulera ses conceptions sur la religion
 59 Voir par exemple *Myth, Ritual and Religion*, 1906, I, 2^e éd, p 160, p 306
 60 Voir aussi Max MULLER, *Das Denken im Lichte der Sprache*, Leipzig, 1988, p 304 sq, p 443 sq
 61 «*Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni*», in *Studi Materiali di Storia delle Religioni*, 31, 1960, p 23-55, cit p 32
 62 Sur la présence du mythe dans l'*Ancien Testament*, voir la synthèse de W SCHMIDT, «*Mythos Alttestamentlich*», in *Theologische Realenzyklopadie*, Berlin/New York, 1994, p 625-644 Le problème du mythe dans l'*Ancien Testament* a fait l'objet d'un large débat qui a eu pour protagonistes, entre autres, les représentants de la «*Myth and Ritual School*» et de l'«*Ecole d'Uppsala*»

Sur l'attitude du *Nouveau Testament* face au mythe voir G STAHLIN, «Mythos», *Theologisches Worterbuch zum Neuen Testament*, op cit, «Mythos – Neutestamentlich», de T HOLTZ, TRE, p 644-650

63 *Nouveau Testament et mythologie*, trad fr

64 *Widerstand und Ergebung*, Munich, 1951, p 183

65 T J J ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, trad it, *Il vangelo dell' ateismo cristiano*, Rome, 1969, p 53

66 Ludwig FEUERBACH, *Vorlesungen uber das Wesen der Religion*, paragraphe 55, in *Samtliche Werke*, vol VIII, rééd Leipzig, 1846, rééd Stuttgart, Fromman, 1903-1911

67 Sur anthropomorphisme et christianisme, voir Zwi WERBLOWSKY, «Anthropomorphism», in M ELIADE – J-M KITAGAWA dir, *The Encyclopedia of Religion*, New York et Londres, 1987, I, p 316-320

68 Voir, par exemple, P RICŒUR, *Le conflit des interprétations Essais d'herméneutique*, Paris, Le Seuil, 1969, p 458-486, J POHIER, *Au nom du pere Recherches théologiques et psychanalytiques*, Paris, 1972, A VERGOTE, *La teologia e la sua archeologia*, trad it, p 42 sq

69 «Filosofia ed esperienza religiosa», in *Annuario filosofico*, 1985, p 7-52, cit p 28

70 *Politique* 1269 b, 27-31, 1341 b 2-8

71 Sur l'histoire de l'interprétation allégorique des mythes, voir J PEPIN, *Mythe et allégorie Les origines et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958

72 G VICO, *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1740), trad fr, Paris, 1953

73 *Introduction à la philosophie de la mythologie*, op cit, p 83 Tant ELIADE que Van der LEEUW font référence à *Das Heilige* (1917) de Rudolf OTTO, trad fr *Le Sacré*, Paris, Payot, rééd 1993

74 W SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, Munster 1912-1955, I, p 256

75 *La mentalité primitive*, Paris, 1922, rééd PUF, 1963

76 *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*, Paris, PUF, 1949

77 M LEEHARDT, *Do Kamo op cit*

78 Dans *Introduction à l'essence de la mythologie*, op cit, p 90

79 Voir surtout *Lair et les songes*, Paris, José Corti, 1943, et *La poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1961 Sur l'imaginaire, voir aussi G DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire Introduction à l'archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1982, 9^e éd

80 «Post-scriptum à un entretien philosophique», in C JAMBET dir, *Henry Corbin*, Paris, L'Hermé 1981, p 38-56, cit p 49

81 Nous parturons ici du présupposé que le mythe a une fonction Mais la fonction du mythe peut être niée, si l'on considère le mythe comme un jeu, débarrassé de toute fonction qui l'enchaînerait et le délimiterait C'est de l'idée

du mythe comme liberté que se réclame K W BOLLE, pour qui le mythe libère des angoisses de l'existence, à travers sa charge d'*humour* Il brise en fait les modalités habituelles de la pensée, leur en substituant d'autres, que Bolle pense pouvoir inventer, en se référant aux formes du comique décrites par l'écrivain Jean PAUL («Myth», in M ELIADE et J M KITAGAWA dir, *The Encyclopedia of Religion*, New York et Londres, 1987, XI, p 266-267)

82 *Métaphysique*, A, 2, 982 b 18, trad J TRICOT, Paris, 1953

83 Voir, par exemple, *Œuvres*, II, Paris, éd de Minuit, 1969, p 269 sq 84 On retrouve ces deux principes – la valeur sociale du mythe et la religion comme système symbolique (même s'ils sont diversement déclinés, au sein des perspectives théoriques différentes) – dans les études de Marcel GRIAULE sur l'Afrique subsaharienne, dans celles de Marcel GRANET sur la religion chinoise et dans celles de Louis GERNET sur la religion grecque

85 *Carnets*, op cit, p 81-82

86 Sur les idées de la «Myth and Ritual School» voir R ACKERMAN, *The Myth and Ritual School*, New York, 1991

87 «Myth as a dramatic Development of Dogma», in I STRENSKI dir, *Malinowski and the Work of Myth*, Princeton, 1992, p 126

88 I STRENSKI, «Introduction Malinowski and Myth», *ibid*, XVII

89 «Le mythe dans la psychologie primitive», in *Trois essais sur la vie sociale des primitifs*, trad fr, Paris, 1968, p 95-154, cit p 103 et p 152

90 On verra surtout *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, 1968 (vol I), 1971 (II), 1973 (III)

91 «Verità del mito», in *Studi e materiali di storia delle religioni*, 1947-1948, p 104-116, cit p 105-108 et 113

92 «Prolégomènes à une histoire des religions», in H C PUECH dir, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, «La Pleiade», 1970, I, p 1-59, cit p 25

93 *Op cit*, p 25-26 Voir également «Problemi di mitologia I un corso universitario», in *Religioni e civiltà*, I, 1972, p 331-525

94 *Introduction à l'essence de la mythologie*, op cit, p 20-21

95 *Op cit*, p 24

96 *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963, p 119

97 M MESLIN, *Pour une science des religions*, Paris, Le Seuil, 1973, p 232 conclut que la valeur du mythe, sa vérité, réside «dans le simple fait que, langage d'homme, le mythe exprime pour ce dernier une expérience vécue dans le plus profond de son être, en lui révélant les sens fondamentaux de ce qui l'entoure» (p 235)

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Outre les ouvrages fondamentaux cités dans les notes, on pourra consulter

BASTIDE R. «La mythologie», dans J POIRIER dir, *Ethnologie générale*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1968, p 1037-1090

BONNEFOY Y, dir, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981

CAILLOIS R, *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938

CALAME C, *Le récit en Grèce ancienne Énonciations et*

représentations de poètes, Paris, Librairie des Méridiens, 1986

CASSIRER E, *Philosophie des formes symboliques* (1923-1929), vol II *La pensée mythique*, trad fr, Paris, Minuit, 1972

CAZELLES H, HENNINGER J, MARLE R, «Mythe», *Dictionnaire de la Bible*, Supplément, VI, Paris, 1960, p 225-268

GRIAULE M, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 1966

KIRK G S, *Myth Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge, 1978

MESLIN M, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Le Cerf, 1988