Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 26 (1966)

Artikel: Une approche de la pensée mythique : le mythe considéré comme un langage

Autor: Rudhardt, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883297

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Une approche de la pensée mythique: Le mythe considéré comme un langage

Jean Rudhardt

Introduction: Questions de méthode

La mythologie a imprimé sa marque dans la plupart des documents antiques qui ont survécu jusqu'à nous; textes et monuments nous conservent un nombre considérable de ses fables et quelques-unes de celles qui habitaient le plus généralement la conscience hellénique. Or, en dépit de cette abondante information, nous avons de la peine à comprendre le rôle du mythe dans la pensée des Grecs. Cette difficulté provient de ce que notre société ne possède pas consciemment de mythologie; le mythe est pour nous un récit fictif, parfois dramatique ou plaisant, souvent étrange, toujours dépourvu de vérité; sa diffusion et sa permanence dans le monde classique nous posent un problème.

Le déchiffrement des textes antiques d'Egypte et de Mésopotamie, l'étude des littératures de l'Orient, celle de l'ethnographie ont révélé que la mythologie est un fait universel. Cela nous assure que la mythologie grecque n'est pas unique, cela nous permet de la situer parmi les expressions les plus générales de l'esprit humain; cela ne suffit pas à nous la faire comprendre. La découverte de cette universalité a inspiré cependant plusieurs tentatives d'exégèse.

Comme les mythes ne nous sont plus familiers, beaucoup de savants les ont tenus pour une forme archaïque de la pensée; ils ont cru par conséquent en trouver les exemples les plus purs dans les sociétés primitives et les ont considérés dans l'Antiquité classique comme une survivance qu'il faudrait comprendre en considération d'une pensée encore malhabile dont l'humanité s'est progressivement dégagée. Cette attitude nous entraîne à voir dans les mythes antiques le produit momentané d'une évolution qui aboutit à la formation de la pensée rationnelle et positive, produit aujourd'hui résiduel, utile tout au plus à nous faire connaître les étapes de cette conquête. L'helléniste ne refuse pas a priori une telle hypothèse; il remarque toutefois

la vitalité du mythe et son importance dans la réflexion des hommes qui ont constitué la pensée rationnelle. Sans exclure cette hypothèse, l'historien de la religion ne peut oublier le respect que certains Hindous témoignent pour le mythe, alors qu'ils ont élaboré des techniques de spiritualité que l'on ne saurait tenir pour primitives. Le simple philologue enfin, sans se prononcer sur le degré de maturité psychologique auquel correspond l'expression mythique, hésite à expliquer la mythologie classique sur laquelle nous possédons un nombre considérable d'informations de première main, en recourant à une pensée plus ancienne, réputée plus spécifique, que nous sommes réduits à reconstruire à coup d'hypothèses et d'inférences problématiques.

En considérant l'universalité de la pensée mythique, plusieurs savants, au lieu de remonter à un passé premier qui nous est inaccessible, s'efforcent de retrouver des phénomènes analogues aux phénomènes mythiques anciens dans la vie de l'homme contemporain. On sait à cet égard l'apport de la psychanalyse. Leurs travaux ont mis en évidence des processus psychologiques auxquels la mythologie est liée; ils ont éclairé la fonction symbolique et révélé l'universalité dans l'âme humaine de certaines images ou de certains schèmes qui jouent un rôle dans plusieurs mythes anciens. Il semble toutefois à celui auquel ces mythes sont quelque peu familiers, que les psychologues rapprochent avec trop de hâte les symboles oniriques des symboles mythiques et concluent abusivement du sens des uns à celui des autres. Sans entrer ici dans le détail soulignons la différence, évidente mais profonde, qui oppose le mythe au rêve. Le mythe est social, même si des expériences individuelles se reflètent en lui, tandis que le rêve est individuel, même si des influences sociales conditionnent le dormeur. Le mythe, d'autre part appartient à l'état de veille; le rêve au sommeil. Or, dans l'expérience du dormeur, le rêve n'est pas perçu comme distinct des événements quotidiens; il est au contraire vécu comme un fait quelconque et, s'il angoisse, c'est précisement parce qu'on le tient pour un événement comparable à tous les autres; c'est l'homme éveillé qui le rejette ensuite dans l'illusoire, à moins qu'il ne déchiffre dans l'image onirique, mais selon les normes et les catégories de la conscience diurne, le signe d'une réalité cachée. Le mythe en revanche est vécu d'emblée à l'état de veille et perçu, dès sa première lecture ou sa première audition, dans un rapport immédiat (même s'il est problématique) avec la réalité. Ces différences nous interdisent d'attribuer sans précautions à l'image

mythique le sens de l'image onirique à laquelle elle ressemble. Les précautions requises pour un tel rapprochement sont d'autant plus grandes que, dans le mythe, les images ne se trouvent jamais isolées; elles s'enchaînent dans un récit dont la structure est beaucoup plus rationnelle que la structure onirique; or il n'est pas certain que la même image ait une signification constante dans les systèmes mythiques différents où elle se trouve incluse. C'est à ce sujet que le philologue éprouve le plus grand malaise. Lorsqu'il lit le protocole d'une psychanalyse il constate d'une part que le psychanalyste traite les images du rêve isolément, cherchant par des techniques appropriées, à faire surgir le sens de chacune d'entre elles dans l'esprit de son patient, alors que dans le mythe les images sont toujours solidaires d'un récit bien ordonné. Il constate d'autre part la prudence avec laquelle le psychanalyste évite d'interpréter un symbole avant que les associations spontanées que celui-ci induit dans l'esprit de son patient ne lui en rélèvent le sens; il s'étonne alors de voir le même psychanalyste décider d'emblée du sens d'un symbole mythique sans considérer les autres images dont il est solidaire dans le mythe lui-même, ni l'ensemble de celles auxquelles les textes et les documents nous apprennent qu'il est associé dans l'esprit de ceux pour qui le mythe était vivant. Il est vrai que l'étude de très nombreux rêves enseigne au psychanalyste que certaines images y remplissent presque toujours la même fonction symbolique, mais cela ne suffit pas à prouver qu'elles conservent cette fonction lorsqu'elles se trouvent utilisées par la conscience éveillée et intégrées dans un mythe dont la structure porte elle-même une signification. Certes, l'hypothèse d'une telle constance ne doit pas être rejetée a priori, mais elle doit être éprouvée par une étude attentive des contextes mythique et culturel. Or le psychanalyste s'en dispense; il admet que le sens du symbole mythique est le même que celui du symbole onirique puis, interprétant le mythe en considération de ce sens, il découvre une merveilleuse parenté entre le mythe et le rêve; il commet ainsi une pétition de principe. Un exemple nous montrera l'importance qu'il faut, pour déceler le sens d'une image mythique, accorder au contexte dans lequel elle se trouve incluse. De nombreuses cosmogonies affirment l'existence, au premier stade de la création, d'une masse ou d'une étendue d'eau d'où sortent, ou procèdent, la terre et toutes les créatures. Les psychanalystes nous apprennent que la sortie de l'eau, dans les rêves, signifie souvent l'idée de la naissance. Nous ne rejet-

terons pas cette information; il n'y a pas lieu de douter que le langage mythique trouve sa source dans le psychisme humain sur lequel la psychanalyse nous fournit un enseignement positif; mais il s'agit de savoir si l'étude du rêve éclaire le sens du symbole de l'eau dans le mythe cosmogonique. Que l'origine puisse être pensée comme une naissance, les mots «cosmogonie» ou «genèse», les images explicites de nombreux récits de création suffisent à nous l'apprendre; l'image de l'eau est sur ce point d'autant moins significative que, dans d'autres systèmes où l'idée de la naissance est clairement signifiée, celles de la terre, de la nuit ou du temps, par exemple, lui sont substituées. Mais surtout le mythe de l'eau primordiale revêt plusieurs formes différentes dont les deux extrêmes ont des significations opposées. Dans un cas l'eau préexiste à la création comme une masse inerte mais elle n'y prend aucune part; c'est un dieu distinct d'elle, toujours déjà présent, qui est l'auteur de la genèse et le seul créateur. Dans l'autre cas au contraire, infiniment riche et féconde, l'eau primordiale enfante le monde; elle est elle-même, dans sa maternité, créatrice. Dans le premier cas l'image de l'eau s'apparente à celle de la brume, qui lui est parfois liée, à celle du Chaos; elle symbolise par sa fluidité ce qui est sans forme, sans consistance et, à la limite, le vide ou le néant. Dans le second cas elle symbolise un être actif et substantiel, et sa fluidité signifie la richesse des potentialités encore mal déterminées que cet être recèle et que révéleront ses enfantements successifs. Dans le premier cas, la création est l'acte d'un dieu qui paraît d'emblée transcendant, dans le second cas elle est la croissance et la révélation progressive d'un principe dont la divinité semble demeurer immanente aux êtres créés. Ainsi la psychanalyse, en nous apprenant que la sortie de l'eau se trouve liée dans l'âme humaine à l'idée de la naissance, nous aide peut-être à comprendre pourquoi la mythologie peut utiliser cette image, parmi d'autres, dans un récit de la création, mais elle nous apprend peu de choses quant au sens que le mythe lui donne dans un récit cosmogonique particulier.

Sans réduire le mythe à des processus psychologiques, certains savants contemporains envisagent l'ensemble des documents que fournissent l'histoire et l'ethnologie pour faire une étude comparative des figures, des thèmes et des structures mythiques; ils nous montrent que les mythes, en dépit de leur apparente fantaisie, se répartissent en catégories cohérentes et obéissent à certaines règles. La comparaison des mythes de même type leur permet de nous en suggérer le sens, de

nous faire sentir comment les hommes qui les ont entendus et répétés vivaient à travers eux leur rapport avec le monde. Ils nous apprennent ainsi qu'il existe une pensée mythique à laquelle ils contribuent à nous initier. Leurs comparaisons toutefois détachent trop souvent les images de leur contexte mythique particulier et les mythes eux-mêmes de leur contexte culturel pour satisfaire l'historien. Ils considèrent en outre avec prédilection les documents ethnographiques de telle sorte que leurs études ne rendent pas compte de la coexistence de la pensée mythique et de la pensée rationnelle, caractéristique de la culture grecque, ni, par conséquent, du sens que revêt la pensée mythique dans cette coexistence.

En dépit des réserves que nous avons faites toutes ces écoles contribuent à nous faire mieux connaître le phénomène mythologique et l'on ne peut aujourd'hui l'étudier sans tenir compte de ce qu'elles nous ont appris. Mais précisement nous savons l'universalité des faits mythiques, nous savons qu'ils ont des racines profondes dans l'âme de l'homme, nous savons qu'il existe une pensée mythique différente de la pensée conceptuelle, que le mythe, pour cette pensée, a une signification. Le moment peut être venu d'en étudier le fonctionnement à l'intérieur d'un système mythique particulier, exactement décrit et scrupuleusement analysé. De fait c'est bien la voie dans laquelle s'engagent plusieurs savants contemporains. Nous voudrions pour notre part étudier les faits mythiques helléniques en eux-mêmes, analyser leurs structures propres, chercher à comprendre comment ils s'organisent dans l'esprit des Grecs et tenter de les comprendre en suivant les indications que les Grecs eux-mêmes nous suggèrent. Il est vrai que l'époque classique n'a pas créé tous les mythes qui lui sont familiers; elle les a reçus d'une tradition qui peut être beaucoup plus ancienne; or nous ignorons si elle les comprenait comme l'avaient fait leurs premiers auteurs. Cette difficulté ne nous arrêtera pas: il est vain de chercher la clé des mythes dans nous ne savons quelle époque originelle qui nous est inaccessible, et arbitraire de postuler qu'ils étaient alors plus purement mythiques qu'ils ne le sont devenus aux temps historiques. Nous croyons sage de nous interroger simplement sur le sens qu'ils revêtent aux siècles dont les documents nous sont parvenus, dans l'esprit de ceux qui les écoutent, qui les répètent, qui les modifient et les enrichissent.

Il nous faut écarter ici une objection. On a souvent considéré les mythes dans la société antique comme une institution qui se survit,

vidée de sa force et de son contenu; si tel était le cas la Grèce classique ne pourrait pas nous apprendre grand'chose sur leur signification. Or les auteurs des cinquième et quatrième siècles, qui critiquent les traditions mythologiques ou expriment un scepticisme plus ou moins appuyé quant à la réalité des événements qu'elles concernent, semblent à première vue justifier cette opinion. Nous avons nous-même longtemps professé une opinion voisine; nous croyions en trouver une confirmation dans la grande liberté avec laquelle les écrivains traitent les fables. A la réflexion il nous a semblé peu probable, si l'on considère le sérieux de la mythologie chez les peuples où elle a reçu une élaboration rudimentaire, qu'elle se trouve réduite au rôle d'un pur divertissement dans la société qui lui a donné quelques-uns de ses développements les plus riches et les plus subtils. On ne contestera certes pas que les Grecs ont aimé les fables et qu'ils en ont joué avec plaisir; cet agrément de la mythologie toutefois ne suffit pas à expliquer sa constante présence parmi eux ni sa transmission à travers près de dix siècles à partir du moment où la pensée positive lui a adressé des critiques à première vue décisives. La part évidente du plaisir esthétique dans l'usage de la mythologie ne doit pas nous entraîner à méconnaître son action dans la vie religieuse des Grecs, ni son rôle dans leur réflexion sur le monde et sur la société. Nous connaissons mal les cultes d'Eleusis; nous savons du moins leur vitalité; or il est certain que plusieurs de leurs rites principaux sont solidaires d'un mythe. La construction de l'Erechtheion et son plan demeurent inintelligibles si l'on ne tient pas compte de l'ensemble des mythes liés au lieu sur lequel il est établi. Mais il y a plus; à l'époque classique, les orateurs tirent argument de récits mythologiques; les diplomates les utilisent – avec des succès d'ailleurs inégaux – dans les délibérations internationales; les moralistes y puisent des exemples, les philosophes les commentent et cherchent à les élucider. Enfin si nous considérons de plus près les critiques qu'ils ont faites de la mythologie, nous constaterons qu'elles portent le plus souvent sur le contenu de telles traditions particulières mais ne mettent pas en cause la valeur du fait mythique comme tel; ils le prennent au sérieux à tel point qu'un Isocrate, rejetant certaines fables, invoque un mythe pour justifier cette condamnation.

Ces faits légitiment notre entreprise; les expressions d'un scepticisme relatif à l'égard de la mythologie, loin de la rendre impossible ou vaine, en accroissent au contraire l'intérêt; il s'agit en effet de

comprendre pourquoi elle subsiste et s'enrichit en dépit d'un tel scepticisme.

L'étude dont nous venons d'esquisser le projet requiert de nombreuses recherches; nous avons achevé pour l'instant un petit nombre d'entre elles seulement. Nous livrerons ici, à titre provisoire et pour les exposer à la critique, les conclusions auxquelles nous croyons être en train de parvenir.

*

La structure du langage mythique

Chaque Grec ne connaît pas tous les mythes; certains sont propres à des groupements limités mais les principaux personnages de la mythologie, ses grands récits et ses grands thèmes leur sont à tous familiers; ils appartiennent à la conscience hellénique commune que contribuent à façonner les propos des femmes à leurs enfants, ceux des maîtres dans les écoles, les fêtes cultuelles, les spectacles publics et toutes les œuvres d'art. La mythologie est, de ce point de vue, une réalité sociale. Si nous considérons la façon dont l'utilisent non seulement les personnages de théâtre mais encore les orateurs politiques, nous constatons qu'elle leur sert d'instrument pour communiquer ou faire connaître des dispositions affectives, des intentions ou des pensées. Elle s'offre en outre aux philosophes, aux moralistes et aux poètes comme un thème de méditation et elle devient, à l'instant où ils modifient la fable ou la recomposent, un instrument de leur réflexion. Fait social, moyen de communication, instrument de la pensée, le mythe peut être tenu pour un langage. Nous devons alors admettre qu'il présente comme tout langage deux aspects complémentaires, qu'il peut être envisagé comme signifiant et comme signifié. C'est sous ce double aspect que nous tenterons de l'étudier.

Le rapport du signifiant au signifié ne se réduit pas, dans le langage mythique, au rapport de deux termes clairement identifiables. Nous pouvons certes le saisir d'abord comme un rapport simple, comparable au rapport signifiant/signifié dans le langage banal. Comme n'importe quel mot en effet, le nom mythique forme une image acoustique; cette image, définie par une succession de sons articulés, Ou-ra-nos, O-cé-a-nos ou E-ros, par exemple, constitue un signifiant comparable à tous les signifiants linguistiques. Il est lié dans l'esprit du Grec à une représentation mentale, celle des dieux Ouranos, Océanos ou Eros, dont les textes littéraires, les épithètes divines, les monuments figurés

nous suggèrent au moins certains traits. Une telle représentation apparaît à ce stade de notre analyse comme le signifié mythique. Mais c'est ici que les difficultés commencent; elles ne proviennent pas de ce que ce signifié n'appartient pas à notre univers conceptuel mais de ce qu'il présente, dans la conscience grecque elle-même, des caractères qui le distinguent des signifiés du langage banal. Quelle que soit leur diversité ceux-ci sont nettement circonscrits; ils peuvent faire l'objet d'une définition; ils présentent une fermeté telle que l'esprit s'y arrête naturellement et d'une manière légitime, car le Grec moyen ne doute pas, même si la réflexion métaphysique a de la peine à justifier une pareille certitude, que les images mentales banales ne soient, dans les limites de l'intelligence humaine, une représentation adéquate de la réalité. Constamment ambiguës ou mouvantes, les images mythiques échappent au contraire à toute définition cohérente. Dès son apparition chez Hésiode, Eros est désigné – dans la même phrase – comme un dieu masculin très beau et comme une action qui s'exerce à l'intérieur des âmes sur la pensée et sur la volonté; chez Hésiode encore, le nom Ouranos signifie à la fois l'image du ciel apparent, de la solide réalité cosmique qui s'étend au-dessus de la terre, celle d'une résidence divine et celle d'un être sexué, d'un époux, d'un père jaloux de son autorité; chez Homère et chez Hésiode, Océanos signifie à la fois l'image d'un fleuve puissant qui coule autour de la terre et celle d'un dieu qui habite un palais, avec son épouse. Il serait vain de vouloir, pour expliquer cette apparente incohérence, prêter à Homère ou à Hésiode nous ne savons quelle mentalité prélogique pour laquelle ne vaudraient ni le principe d'identité ni le principe de non-contradiction, car il faudrait encore expliquer pourquoi leur pensée serait prélogique dans certains cas, alors qu'elle se montre parfaitement respectueuse du principe d'identité dans tous les autres. Nous devons au contraire reconnaître à cette instabilité de l'image mythique, dans des œuvres où les mots «bateau» ou «bouclier», «homme» ou «femme», «sagesse» ou «démesure» ont des significations fermes et définies, une qualité qui lui est essentielle, et chercher comment de telles images instables servent au fonctionnement d'une pensée sensible aux exigences de la rationalité. Ayant posé le problème en ces termes, considérons les images diverses que le même nom mythique évoque alternativement; nous constatons que l'esprit grec ne s'arrête de façon définitive à nulle d'entre elles mais passe constamment des unes aux autres, sans se soucier de les coordonner: quelle que soit la

précision qu'il donne un instant à telle d'entre elles, il l'abandonne l'instant d'après pour prendre appui sur une image différente, et toutes les images revêtent dans ce mouvement un caractère relatif et momentané. En limitant notre examen à quelques exemples tirés d'Homère ou d'Hésiode, nous atténuons la mobilité des images mythiques. Chacune d'entre elles est en effet déterminée par l'ensemble des récits dans lesquels un nom mythique est employé; or ces récits prêtent aux mêmes personnages des actions, des traits et des qualités qui ne sont pas homogènes. Nous pouvons sans doute expliquer ces fluctuations en considérant qu'ils émanent de traditions locales différentes, mais il reste significatif que plusieurs d'entre eux coexistent à l'époque classique dans la conscience grecque sans qu'une telle diversité ne semble l'inquiéter; les poètes au contraire l'amplifient en inventant des épisodes fabuleux nouveaux, bien qu'un Eschyle ou un Sophocle par exemple montrent le plus grand respect de la réalité mythique et que leurs œuvres, composées à l'occasion d'une cérémonie cultuelle, aient un sens religieux. La pensée sollicitée par le nom mythique se meut ainsi entre plusieurs images que la tradition lui suggère sans les lui imposer et ne s'arrête pas dans ce mouvement; aucune d'entre elles n'est donc le signifié définitif du nom mythique; la pensée semble le rechercher à travers elles, mais au-delà.

Nous avions considéré l'image mythique comme un signifié, nous pressentons maintenant qu'elle joue pour la pensée un rôle instrumental dans la recherche d'un signifié second en considération duquel l'image est un signifiant. Si nous lui reconnaissons cette fonction, ses incohérences et ses fluctuations prennent leur peine valeur; le Grec n'a pas lieu de chercher à les réduire ni à les éliminer; elles signalent le caractère transitoire de l'image et favorisent le mouvement qui entraîne la pensée mythique à un dépassement. Leur validité ne dépend pas de leur cohérence; il suffit qu'elles exercent sur l'esprit des actions convergentes et leur diversité est fonctionnelle, puisqu'elle interdit à l'esprit de s'arrêter à l'une d'entre elles exclusivement et qu'elles se complètent ou se corrigent ainsi réciproquement. La mobilité, l'inachèvement de l'image mythique sont si fondamentaux que l'imagination individuelle peut toujours la modifier, dans la mesure toutefois où cette modification n'altère pas l'orientation que l'image doit communiquer à l'esprit.

Les auteurs classiques confirmeront cette analyse. Platon écrit, par

exemple, que les poètes anciens, en affirmant qu'Océanos et Téthys sont l'origine de toutes choses, ont enseigné d'une façon détournée que les principes premiers sont fluides et mouvants et que rien par conséquent n'est stable. Il met ainsi clairement en évidence le rôle instrumental de l'image mythique. Si le nom O-cé-a-nos, comme signifiant acoustique est solidaire d'un signifié immédiat, l'image du dieu-fleuve Océanos, ce signifié se constitue à son tour dans le mouvement de la pensée mythique, en signifiant et nous renvoie à un signifié second, suggéré ici par l'idée d'une substance fluide et mouvante. C'est ainsi qu'il nous faut, si nous voulons analyser la structure du langage mythique distinguer non plus deux niveaux mais trois, celui des images acoustiques, celui des représentations mythiques et celui de la vérité recherchée. La représentation mythique occupe une situation intermédiaire; elle peut être envisagée comme un signifié et comme un signifiant: elle est un signifié-signifiant.

Un tableau schématique résumera ce qui précède:

Niveaux	1er stade de l'analyse	2ème stade de l'analyse
Image acoustique	Signifiant (O-cé-a-nos)	
Représentation mentale	Signifié (Image : dieu-fleuve) = Signifiant	
Vérité recherchée		Signifié (mouvance-fluidité?)

On objectera que l'exégèse platonicienne, visant à traduire les images d'Océanos et de Téthys dans un langage métaphysique, suppose un type de raisonnement étranger à la pensée mythique et qu'elle ne nous apprend par conséquent rien de valable quant à la signification propre au mythe. Cette objection ne manque, semble-t-il, pas de pertinence; il s'agit d'en mesurer la portée. Platon recourt à une

explication conceptuelle; or, il serait imprudent d'accepter sans réserve, que l'on définisse le sens d'un mythe en faisant usage de notions dont l'élaboration dépend d'une démarche qui lui est étrangère. Mais il faut déceler à quel moment la pensée conceptuelle intervient dans le raisonnement de Platon et conditionne l'usage qu'il fait du mythe.

Notons en premier lieu que Platon parle d'Océanos et de Téthys; son attitude en présence de telles figures – qui lui sont familières comme elles le sont à ses contemporains – est une des données dont nous devons tenir compte, si nous voulons connaître le rôle que la mythologie joue pour eux et la manière dont ils le pensent. Nous faisons alors une constatation capitale: il prend le mythe au sérieux, il ne le traite pas comme un récit fantaisiste; il ne doute pas que le mythe recèle un sens et il est convaincu que ce sens doit être recherché au-delà des figures concrètes que les mots Océanos et Téthys évoquent en premier lieu. Or cet acquiescement du philosophe à l'enseignement mythique ne procède pas de sa démarche conceptuelle. Celle-ci aboutit par des voies qui sont les siennes à l'adoption provisoire de thèses héraclitéennes; Platon reconnaît d'autre part dans le mythe la formulation d'une vérité voisine; c'est que le mythe lui a parlé en vertu de ses pouvoirs d'expression propre. C'est ce dont nous devons tenir compte. Or il assigne à l'image mythique une fonction pareille à celle que nous lui avions reconnue en étudiant Homère et Hésiode.

En revanche, pour confronter l'enseignement d'Homère avec celui d'Héraclite et démontrer leur concordance, Platon recourt à une démarche inconnue des poètes épiques: il traduit en concepts les figures d'Océanos et de Téthys. Nous ne pouvons pas être a priori certains que cette traduction conceptuelle soit adéquate et définisse exactement le signifié mythique; nous serons persuadés du contraire lorsque nous aurons constaté que Platon nous propose ailleurs du même mythe une traduction différente en désignant Homère comme un précurseur de Thalès. La façon dont il les introduit l'une et l'autre, sans une allusion à leur divergence, montre qu'il est évident pour ses lecteurs que de telles traductions, bien qu'elles soient dans une certaine mesure légitimes, demeurent approximatives et dévoilent incomplètement le signifié mythique. (C'est pourquoi nous avons, dans notre tableau schématique, fait suivre l'expression «mouvance-fluidité» d'un point d'interrogation).

La nature de signifié-signifiant que nous avons reconnue au mythe l'apparente à l'allégorie et au symbole littéraire, il s'agit de l'en distinguer.

Cela sera facile en ce qui concerne l'allégorie. Celle-ci est en effet tributaire du langage conceptuel dont elle est le substitut transitoire, choisi consciemment par le parleur pour orner son discours. Il en résulte que la pensée peut s'y arrêter un instant avec plaisir ou amusement, mais qu'elle la dépasse aisément et y déchiffre sans hésiter la signification conceptuelle qui lui préexiste.

Le cas du symbole est plus délicat. Les termes dont il est fait un usage symbolique possèdent une signification dans le langage courant; leur signifié immédiat est une représentation mentale banale mais elle devient, par son emploi symbolique, un signifiant second qui oriente à son tour l'esprit à la recherche d'un signifié ultérieur, plutôt pressenti qu'il n'est exactement conçu. Expression de ce pressentiment, le symbole ne dépend pas immédiatement du concept et sa traduction conceptuelle, même si elle est parfois adéquate, confère à la pensée signifiée une immobilité à laquelle l'expression symbolique seule ne la condamnait pas nécessairement.

Le symbole littéraire paraît ainsi très proche du mythe; peut-être pourrait-on considérer le mythe comme un symbole d'une espèce particulière? Il conviendrait encore d'en rechercher les caractères spécifiques. Rappelons en premier lieu que le symbole met en jeu des mots qui appartiennent au langage courant; ils renvoient à un signifié qui se suffit à lui-même et où l'esprit le plus souvent s'arrête; c'est accidentellement et par une invention du parleur que ce signifié premier, utilisé en vertu des associations qu'il suggère, se charge d'un sens second. Le nom mythique doit au contraire sa signification complexe à la tradition sociale; il est inintelligible en dehors d'elle car la représentation mythique existe seulement dans l'esprit que cette tradition a façonné, et elle est constituée dans sa fonction de signifié-signifiant par cette tradition même. Il en résulte qu'elle a une existence indépendante des individus qui en font usage et possède, en dépit de son incohérence ou de son instabilité, une véritable objectivité. Le symbole est épisodique: produit d'une invention momentanée, il ne peut être développé sans perdre sa transparence et son intelligibilité. Le mythe au contraire est toujours élaboré et solidaire de nombreuses autres fables qui le complètent implicitement. C'est ainsi que chaque image mythique est d'avance définie par le rôle qu'elle joue dans

toutes les fables et ce contexte latent en accroît à la fois les contradictions et la fermeté.

Il faut noter en outre que l'image mythique porte un nom; ce nom est essentiel. Il révèle le caractère relatif et provisoire de l'image puisqu'il évoque, nous l'avons vu, des images fluctuantes et contradictoires, mais il garantit par sa permanence la constance et l'unité de la signification visée à travers elles. Il est d'emblée l'indice du signifié ultime vers lequel l'esprit ne peut se porter sans être soutenu par des représentations intermédiaires que la tradition met à sa disposition.

Le statut ambigu de l'image mythique ainsi défini, il convient de la reconsidérer de plus près pour déceler ce dont elle est faite et comment elle est structurée. Cette représentation mentale dont l'objectivité trouve sa seule assise dans un enseignement traditionnel pose un problème que nous ne prétendons pas résoudre en quelques pages; des remarques banales peuvent cependant l'éclairer.

Si la représentation mythique ne procède pas immédiatement des observations individuelles, elle réunit pourtant des images de même nature que les représentations courantes: les unités élémentaires qui la constituent sont issues d'expériences sensibles ou affectives parmi les plus frappantes que l'on puisse faire dans le monde et dans la société. Ce sont par exemple les images du Ciel, de la Terre, de l'Océan, celles de la Montagne et de la Source, celles du Jour et de la Nuit, de l'Eau et du Feu, de l'Arbre, de la Fleur et du Fruit, celles du Cheval, du Taureau, du Serpent, celles du Roi et du Vassal, celles du Père de la Mère et de l'Enfant; ce sont aussi celles de l'Autorité, de l'Obéissance et de la Révolte, de la Paix et de la Guerre, de la Haine et de l'Amour, celles de la Naissance, de la Vie et de la Mort. Du fait de leur origine dans l'expérience commune, de telles images sont capables d'évoquer dans la conscience de n'importe qui un ample réseau d'associations et se trouvent pour cette raison naturellement propres à jouer un rôle symbolique. En dépit toutefois de cette capacité elles ne sont pas mythiques par elles-mêmes, car elles constituent un signifié auquel l'esprit peut s'arrêter d'une façon définitive; c'est occasionnellement seulement et dans un contexte défini où telle des associations qu'elles sont capables de suggérer s'accomplit, qu'elles se chargent d'une signification figurée; or même dans ce cas, elles ne sont pas mythiques, malgré leur fonction signifiante accidentelle, car

le signifié second auquel elles vous renvoient demeure une représentation mentale à laquelle l'esprit s'arrête. Lorsque la langue fait naître et mourir le jour, elle ne vise pas au-delà des idées du jour, de son début et de sa fin. Pour qu'une telle image devienne mythique, il faut qu'elle participe d'un système à l'intérieur duquel la pensée se meut d'une manière spécifique.

Rappelons en premier lieu que, dans le mythe, les images ne sont jamais isolées mais toujours groupées en unités complexes, qui s'ordonnent elles-mêmes dans le déroulement d'un récit. Ces unités complexes sont de deux sortes: nous appellerons les premières *figures* et les secondes *schèmes* mythiques. Les figures sont nominales, plusieurs images se trouvent liées en elles comme sont unis dans le langage courant le nom et l'adjectif, le nom et son apposition, le nom et ses compléments. C'est ainsi que la mythologie connaît les figures d'un Cheval-Ailé, d'une Nuit-Sexuée, d'un Ciel-Père, d'une Terre-Mère, d'un Dieu-à-face-de-Taureau par exemple. De telles figures sont le signifié intermédiaire auquel le nom mythique renvoie le plus souvent. Les schèmes sont propositionnels: ils unissent les images ou les figures mythiques elles-mêmes comme le langage commun les noms et les verbes. C'est ainsi que, dans la mythologie, un Fleuve combat, que le Ciel féconde la Terre ou qu'il est châtré. On voit immédiatement que schèmes et figures sont en partie interdépendants: le Ciel est Père parce qu'il engendre, à moins qu'il n'engendre parce qu'il est Père; le Cheval est Ailé parce qu'il vole ou vole parce qu'il est Ailé.

Quelle est l'origine des figures et des schèmes? Il est évident que plusieurs d'entre eux trouvent leur source dans l'expérience commune dont les images élémentaires déjà sont issues: des schèmes comme «le Père commande», «le Fils se révolte» appartiennent à cette catégorie. D'autres semblent plus difficilement explicables: celui du «Soleil qui conduit un attelage», par exemple, n'est pas fourni tel quel par l'expérience sensible. Plusieurs figures ou plusieurs schèmes inattendus, tel celui de l'homme volant, se retrouvent pourtant dans les rêves; l'étude de la poésie et des œuvres d'art mettrait en évidence l'aptitude de l'esprit humain à unir plusieurs images dans des figures composites. Schèmes et figures jouent au niveau psychologique où ils prennent ainsi naissance un rôle bien défini. Les schèmes «le père commande», «le fils se révolte» y représentent un fait objectif soumis à une observation banale; mais lorsqu'ils se trouvent intégrés dans un système mythique, ils prennent une fonction nouvelle, puisque les

images du Père et du Fils y alternent avec d'autres images – celle de l'Océan ou du Ciel par exemple – auxquelles les notions de paternité ou de filiation ne peuvent convenir dans le sens que leur confère l'expérience courante. On ne peut donc conclure du sens que le schème ou la figure possèdent, au niveau psychologique où nous en saisissons la formation, à celui qu'ils revêtent à l'intérieur du mythe. Cette observation vaut pour les figures et les schèmes que nous voyons apparaître dans les rêves. En élucidant le phénomène onirique, la psychanalyse nous fournit des indications précieuses sur quelques-uns des éléments qui constituent la matière du langage mythique, mais elle ne nous livre pas d'emblée la clé de ce langage. Elle attire notre attention sur plusieurs faits importants; elle nous met en présence d'images qui signifient autre chose que ce qu'elles représentent; elle nous apprend que des images différentes peuvent avoir la même signification et par conséquent se substituer les unes aux autres ou se conjuguer, malgré le désaccord de leur contenu apparent; mais il n'est pas certain que la figure ou le schème résultant de leur conjugaison conserve dans le mythe sa signification psychologique. Comme nous l'avons déjà constaté celle-ci se révèle après coup, lorsque le rêve est achevé et dans une exégèse accomplie par un esprit dégagé du monde onirique, tandis que le mythe se donne d'emblée pour significatif, puisqu'il engage la pensée à se mouvoir sans arrêt entre les images qu'il lui propose. Il faut souligner à cet égard la grande fréquence dans le mythe des figures composites; elles y sont plus nombreuses que dans les rêves et, si elles apparaissent dans la littérature et dans les œuvres d'art, c'est le plus souvent sous l'influence de la mythologie elle-même. Leur étrangeté est fonctionnelle; elle produit un effet semblable à celui de la mobilité ou de l'inachèvement des représentations mythiques – dont nous avons déjà parlé –; elle signale que la figure est d'une sorte particulière, que l'esprit ne doit pas s'y arrêter.

Les figures mythiques se trouvent unies dans des fables ou des récits traditionnels. Les articulations principales de tels récits sont des schèmes où les images banales de l'union sexuelle, de la naissance, de la lutte suivie d'une défaite ou d'une victoire, jouent un rôle prépondérant. Le mécanisme de l'événement mythique tire donc son origine de l'expérience humaine commune et n'est en lui-même pas plus mythique que les images élémentaires auxquelles il est étroitement apparenté. L'étude de certains mythes montre même que tels

des événements qu'ils racontent conserve le souvenir de faits historiques. La fable ne doit donc pas son caractère mythique à la matière qu'elle met en œuvre, ni à aucun des éléments qui composent son contenu apparent, mais à la manière dont la pensée l'utilise ou se meut en elle. L'événement qu'elle raconte a le même statut ambigu que les images, les figures et les schèmes. Il est par rapport au récit parlé un signifié, mais un signifié provisoire; le mythe le constitue en signifiant dont la pensée doit se servir pour le dépasser. C'est pourquoi le Grec peut douter de l'historicité d'un événement légendaire sans cesser de respecter le mythe où il est raconté et tenir à son sujet, comme le fait Isocrate par exemple, des propos qui semblent contradictoires si l'on ne voit pas qu'ils concernent, dans un cas, l'événement mythique considéré comme signifié – un Grec peut le mettre en doute sans scrupule – et, dans l'autre cas, l'événement mythique considéré comme signifiant – il lui accorde toute sa créance –. C'est pourquoi Eschine et Hypéride font valoir dans une argumentation politique des mythes dont l'historicité paraît à beaucoup contestable, ainsi que le montrent Isocrate et Thucydide.

Chaque fable est enfin solidaire de toutes les autres. La réapparition d'une même figure dans plusieurs récits les unit entre eux; chacune des figures qui s'y trouvent concernées unit à son tour une famille de fables et ces liaisons s'étendent de proche en proche à toute la mythologie. En dépit de son ampleur et de son inachèvement, car il reste toujours possible de lui adjoindre une fable nouvelle issue d'une tradition locale ou de l'invention poétique, ce vaste ensemble est structuré. Chaque figure s'y inscrit à sa place dans un système organisé. L'organisation en est spatiale; il y a un univers mythique où le Styx, le Tartare, où l'Ile de Cronos et le pommier des Hespérides sont localisés. Il est difficile de préciser les lieux où cet univers et le monde des hommes s'articulent l'un sur l'autre, car ils présentent à la fois un caractère géographique et un caractère mythique et, s'ils sont en tant que géographiques univoques, ils cessent en vertu de leur qualité mythique de constituer une représentation où notre esprit se puisse reposer. L'existence de tels lieux – l'Olympe en fournit un exemple – montre toutefois que l'univers mythique et le monde humain se trouvent en rapport étroit; ils sont unis l'un à l'autre par une communauté de signification. L'ensemble des fables est en outre organisé selon des structures généalogiques; des alliances et des parentés unissent toutes les figures les unes aux autres et l'arbre sur

lequel il est ainsi possible de les situer aboutit aux ancêtres des lignées humaines. Ceux-ci présentent une dualité comparable à celle des lieux de contact entre l'univers mythique et le monde humain; à la fois historiques et mythiques, ils signifient une relation ambiguë de même type entre la fable et l'homme. L'organisation de l'ensemble des fables est enfin politique et morale; toutes les figures divines constituent une société dans laquelle une autorité souveraine tend à faire régner un ordre juste; or les consultations oraculaires et les sacrifices mantiques montrent que la vie humaine se joue à l'intérieur de cet ordre. Il en résulte que chaque récit mythique concerne toujours, serait-ce indirectement, l'homme, la société et le monde dans lequel il vit et, inversément, que l'action humaine peut toujours être envisagée dans sa signification mythique.

Il ne faut pas oublier toutefois que chacun des éléments qui se trouvent inclus dans ce système est fabuleux et que le système lui-même, par conséquent, ne peut être autre chose qu'un signifié-signifiant auquel la pensée ne doit jamais s'arrêter comme à son objet définitif. L'ambiguïté des points d'articulation entre l'univers mythique et le monde humain, celle des ancêtres des lignées humaines, l'inadéquation du temps mythique et du temps historique suffisent à nous le rappeler.

Les représentations mythiques présentent ainsi une conjonction de qualités contradictoires. Elles tirent leurs éléments matériels de l'expérience humaine commune, ainsi que les représentations ordinaires, mais elles s'ordonnent dans un ensemble où elles revêtent des caractères originaux. Plusieurs représentations différentes et apparemment incompatibles peuvent être évoquées par le même nom et substituées les unes aux autres au cours du même récit; en dépit de cette alternance, par laquelle elles semblent contrevenir au principe d'identité, elles se trouvent intégrées dans un système logiquement structuré; elles possèdent malgré ces fluctuations, une objectivité qui résulte de leur préexistence dans la conscience hellénique commune; ce qui n'empêche pas que la tradition, seul fondement de leur permanence, les propose aux individus assez librement pour qu'ils puissent les modifier. La réunion de qualités aussi dissemblables se comprend si l'on considère la pensée mythique en mouvement et le rôle que les représentations jouent au cours de son activité. Elles sont un signifié dont les incohérences et les fluctuations manifestent le caractère

transitoire, un signifié-signifiant à travers lequel la pensée vise un signifié caché. Nous ne savons rien encore de ce signifié ultime, si ce n'est que les images mythiques l'évoquent sans le représenter (puisque plusieurs images différentes peuvent également servir à cet effet) et qu'on ne peut le définir exactement en termes conceptuels. Il se situe au-delà du niveau des représentations mentales; c'est pourquoi la pensée a besoin d'un support ou d'un intermédiaire pour accéder à lui. Les auteurs classiques confirment cette conclusion; le divin, s'accordent à dire Euripide, Hypéride, Isocrate et Platon, est inaccessible à l'intelligence humaine; il est seulement possible de le suggérer.

A la recherche du signifié. 1er exemple: le mythe des origines d'Athènes

Nous ne saurions, sans être infidèle à l'enseignement hellénique, définir ce signifié plus exactement; nous chercherons pourtant à voir comment la pensée mythique nous conduit à lui, en étudiant deux mythes particuliers.

Soit en premier lieu l'ensemble des mythes relatifs aux origines d'Athènes. Il est étroitement lié au culte d'Athéna Polias; de nombreuses offrandes attestent sa vitalité. Il réunit plusieurs thèmes, issus de traditions différentes, mais il concerne une réalité homogène aux yeux des Athéniens, ainsi que le montre l'effort constant qu'ils accomplissent pour les coordonner.Nous limiterons notre étude à un petit nombre d'entre eux et le ferons sommairement.

L'événement capital y est le conflit d'Athéna et de Poseidon pour la possession de la cité. On sait que le dieu pour affirmer ses droits sur l'Attique en a frappé le sol de son trident, y produisant dans une faille du roc un bassin d'eau salée, tandis que la déesse, dans le même dessein, y faisait naître un olivier. La mer de Poseidon subsiste sur l'Acropole et l'olivier y fructifie jusqu'à la fin de l'Antiquité, après avoir miraculeusement survécu à l'incendie de la cité lors des guerres médiques. Cette dispute appartient, comme le comprend encore le Pseudo-Apollodore, à une phase décisive de la cosmogonie, celle de la répartition entre les dieux des honneurs et des charges, des *τιμαί*. C'est l'instant où Zeus accède à la maîtrise du Ciel, Poseidon à celle de la Mer, Hadès à celle du Monde infernal; l'instant où la société divine s'organise, où le monde corrélativement acquiert sa configuration sacrée. Chacun des dieux, dont les forces et les caractères se sont déjà formés au cour du développement théogonique, reçoit une

fonction définie à l'égard des hommes et parmi ceux-ci chaque peuple reçoit du même coup, avec ses cultes propres, sa vocation spécifique. Athéna et Poseidon décident librement de se diriger vers l'Acropole mais la convergence de leur choix les oppose; leur conflit est tranché par Zeus dont l'autorité s'exerce avec l'assistance de Diké, la Justice. En dépit de sa souveraineté Zeus ne décide pas seul; il défère Athéna et Poseidon à un tribunal sur la composition duquel les traditions varient. D'après l'une d'entre elles, il s'agit d'un tribunal composé des Douze Dieux, qui siègent sur l'Aréopage. Le verdict émane ainsi de ceux qui, au terme de la théogonie représentent la totalité de l'ordre divin; en outre en siégeant sur l'Aéropage, ils se constituent comme source et modèle du tribunal humain dont les décisions ultérieures, en reproduisant l'acte qui a défini Athènes, maintiendront la cité dans un accord profond avec sa nature première.

Ce n'est pas tout. Le premier roi d'Athènes, Cécrops, a assisté à l'affrontement d'Athéna et de Poseidon. Il est né de la Terre elle-même – son corps de serpent atteste cette origine chthonienne –, né toutefois d'une terre déjà différenciée, car nous ne sommes plus au premier stade de la création, né du sol de l'Attique, c'est-à-dire de ce qui constitue, le sol étant lié aux hommes qui l'habitent, une réalité politique – la tête et le torse humains de Cécrops, sa qualité de roi le suggèrent à leur tour –. Il exprime ainsi la volonté athénienne, qui émane elle-même, comme le montre l'autochthonie du roi-serpent, d'un des principes cosmiques fondamentaux. Or Cécrops participe à la décision finale. Selon certaines traditions, c'est à lui personnellement que Zeus soumet le conflit d'Athéna et de Poseidon; selon d'autres, les Douze Dieux recourent à son témoignage avant de prononcer leur verdict. Il ne porte pas seulement un témoignage de fait, car tous les récits s'accordent à dire que Poseidon est intervenu le premier, et le jugement ne consacrera pas le droit du premier occupant; de quelque façon qu'il soit formulé, son témoignage affirme une préférence. La communauté athénienne collabore ainsi, par la voix de Cécrops, à la répartition des *τιμαί*; la vocation de la cité est définie par une action conjointe des dieux et des hommes, conforme à une justice, garantie par l'autorité de Zeus; et Athènes reçoit son nom définitif à partir de cet instant.

Le mythe exprime cette vocation par le choix de l'olivier; nous n'entreprendrons pas l'exégèse de ce symbole. Nous remarquerons seulement que le mythe, tel que nous venons de le rapporter, signifie,

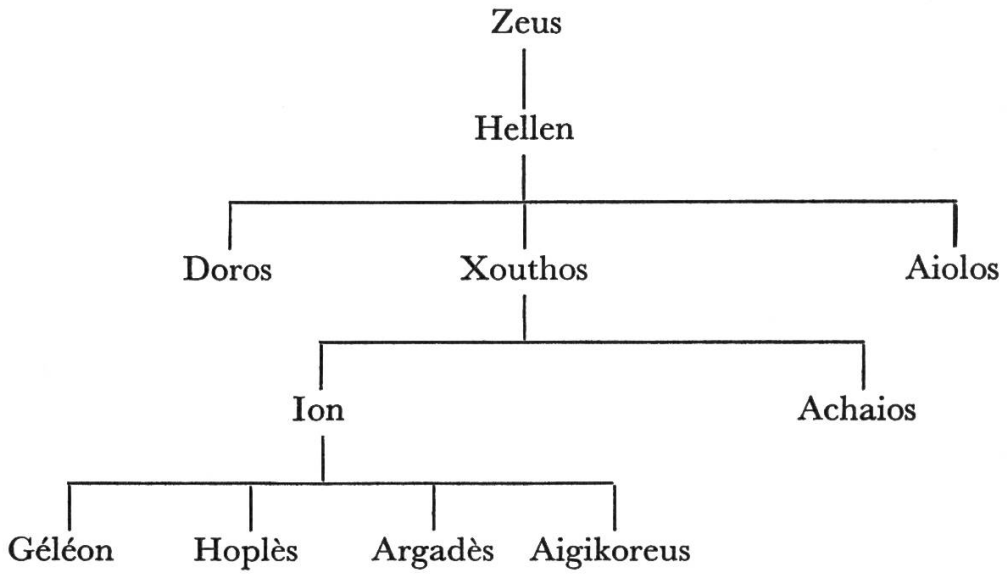
à un premier niveau, des faits que nous pourrions considérer comme historiques: quelque chose a eu lieu, un événement s'est produit. Mais l'historicité de cet événement n'est pas ce qui importe; on ne l'enseigne pas comme un dogme; nul n'est obligé d'y croire. Le scepticisme que l'on pourrait concevoir à son sujet n'entame cependant jamais le respect que l'on a pour le mythe lui-même. Il exprime en effet à un second niveau une conviction vivante et profonde: le destin d'Athènes, la *τύχη Ἀθηναίων* dont un grand nombre de documents attestent la réalité pour la conscience athénienne, la vocation de la cité et le style de vie qui en est solidaire, s'inscrit dans l'ordre religieux du monde.

Le mythe se poursuit par une généalogie qui établit un lien continu entre Cécrops et l'Athènes historique. Dans cette généalogie interviennent par le jeu des mariages les représentants d'autres lignées, de telle façon que le mythe éclaire la situation d'Athènes dans le monde hellénique ainsi que les liens qui l'unissent aux autres dieux. Athéna occupe en effet une position priviliégiée dans la cité, mais elle n'y règne pas seule. Selon le récit homérique de la répartition des *τιμαί*, si le Ciel, la Mer et le Monde infernal sont attribués chacun à un Cronide unique, la Terre demeure leur bien commun et de fait la vie humaine se déroule dans un ensemble de rapports complexes, variables de cité à cité, avec une réalité divine extrêmement diversifiée. Mais le mythe enseigne en premier lieu que l'Athènes historique, définie dans son essence religieuse par un acte originel auquel le monde divin lui-même fut intéressé, ne peut survivre si elle n'est pas fidèle à cette vocation.

L'ensemble de ces mythes constitue une histoire dont le caractère légendaire est évident pour la conscience des Athéniens; là, plus manifestement encore que dans le cas de Cécrops, cette signification première leur importe peu, si peu que la diversité et les contradictions des traditions singulières ne les troublent pas. En revanche, il signifie à un second niveau la continuité essentielle qui rattache l'action présente d'Athènes au choix de Cécrops et à l'ordre religieux dont il fut solidaire. Les remaniements du mythe, les inventions généalogiques du Vème siècle n'aurait aucune raison d'être et seraient parfaitement incompréhensibles si les Athéniens n'avaient pas la certitude de cette continuité et la volonté de rester fidèles à leur vocation première en dépit des changements politiques qui sont intervenus dans le monde grec.

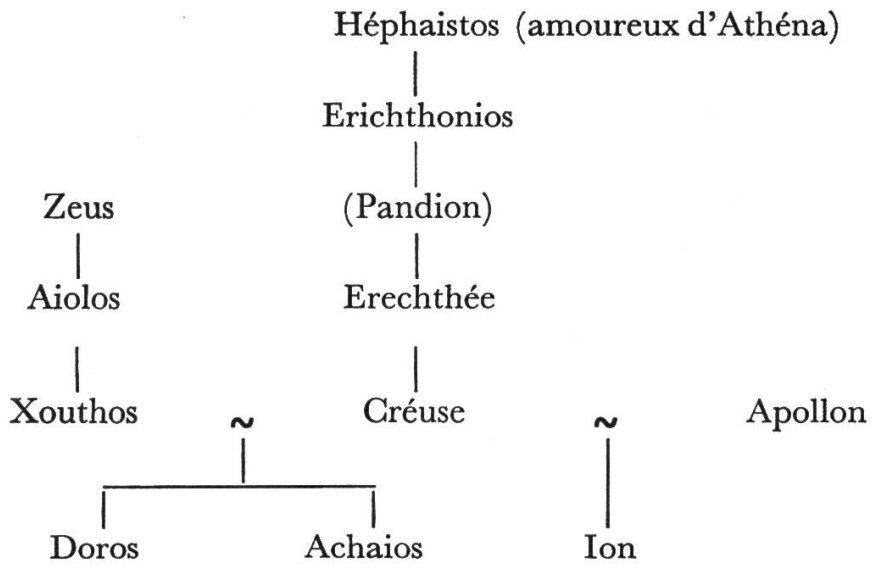
L'Ion d'Euripide est à cet égard extrêmement significatif. Le ton profondément religieux de cette tragédie rend suspectes les exégèses qui traitent les innovations que le poète introduit dans la généalogie des rois mythiques d'Athènes comme une fantaisie destinée à flatter l'orgueil de ses compatriotes.

On sait que les auteurs antérieurs au milieu du Vème siècle situent Ion dans le tableau généalogique suivant:



Cette généalogie rattache les grandes lignées helléniques à Zeus lui-même; elle situe les Doriens et les Eoliens sur un plan d'égalité et, en signalant la parenté des Ioniens avec les Achéens, elle présente le groupe des Ioniens – auxquels appartiennent les quatre tribus attiques – comme l'une quelconque des races helléniques.

Les innovations du Vème siècle (auxquelles Euripide contribue) visent en premier lieu à affirmer le caractère athénien d'Ion, dont elles font un fils de Créuse, la fille d'Erechthée, puis à éliminer l'apport étranger que constitue encore l'intervention d'Ion dans l'histoire d'Athènes, en substituant à Xouthos le dieu Apollon – qui a déjà d'étroites affinités cultuelles avec Athènes –; en modifiant l'ordre traditionnel des générations, elles font enfin de Xouthos et de l'Athénienne Créuse, les parents de Doros et d'Achaios. Elles remplacent ainsi l'arbre généalogique ancien par le tableau que voici:



Ion, le sauveur d'Athènes est devenu un fils de dieu, de sang athénien par sa mère. Les Ioniens apparaissent comme issus d'Athènes, de même que les Doriens et les Achéens puisqu'ils descendent de Créuse. La généalogie nouvelle situe donc les Athéniens à une place correspondant à celles qu'ils occupent effectivement ou prétendent occuper à la fin du Vème siècle sur la scène internationale.

On peut certes difficilement imaginer que les contemporains de Thucydide acceptent ces inventions généalogiques comme des vérités historiques; elles ont cependant requis une dépense d'ingéniosité, soumise à un dessein systématique, qui ne peuvent être dénués de toute raison d'être. Un jeu purement imaginaire, mal à sa place dans une tragédie aussi peu futile, serait incompatible avec l'actualité politique que nous venons de leur reconnaître. On ne voit même pas comment ces innovations auraient pu flatter l'orgueil des Athéniens si elles leur avaient paru manifestement dépourvues de vérité. Il faut donc admettre qu'ils leur reconnaissaient une signification non historique. Or nous trouvons dans la tragédie elle-même plusieurs indices de cette signification. Ce sont d'abord les rappels solennels des mythes relatifs aux origines mystérieuses d'Athènes, à ceux d'Erichthonios et d'Erechthée notamment, et l'évocation de l'extraordinaire paroi nord de l'Acropole, de ces Hautes-Roches que surmonte l'Erechtheion, au pied desquelles sont situés l'antre où Apollon s'unit à Créuse et le sanctuaire d'Aglauros, la fille de Cécrops que le serment civique prend à témoin. Ce que l'invention d'Euripide doit signifier concerne le principe religieux de la cité que de tels mythes symbolisent et avec lequel les cultes célébrés près de Hautes-Roches renouvellent périodiquement

le contact. Nous avons constaté l'accord de la généalogie nouvelle avec la situation d'Athènes au temps d'Euripide. Si nous tenons compte à la fois du respect affirmé pour le mythe d'origine et de cette actualité, nous reconnaîtrons que l'invention vise à relier la politique d'Athènes à la fin du Vème siècle au principe originel de la cité. Et dès lors sa signification se laisse entrevoir: il exprime la conviction que la conduite d'Athènes dans le contexte politique momentané est conforme à sa vocation religieuse permanente. Loin donc d'indiquer la moindre dévalorisation du mythe, l'invention mythologique en atteste la vitalité et la modification d'un mythe, loin d'indiquer une rupture avec le passé, atteste le souci de se situer à l'égard de ce passé dans une exacte continuité. De fait nous voyons plusieurs auteurs à la fin du Vème siècle exprimer la préoccupation de cette continuité, alors que l'observation leur fait prendre conscience des changements de l'histoire, et nous pouvons constater en d'autres circonstances que c'est au moment où il renouvelle le mythe que le Grec affirme le plus fortement sa fidélité à la tradition. De telles protestations ne sont pas hypocrites; dans une situation historique constamment mouvante, la modification du mythe réadapte le signifié-signifiant, devenu inadéquat, à l'expression d'un signifié ultime permanent.

A la recherche du signifié. 2e exemple: le mythe d'Océanos

Nous avons jusqu'à présent parlé de ce signifié en termes abstraits, en employant des mots vagues tels que principe, origine, ordre, monde divin ou destin; il s'agit de comprendre pourquoi nous nous trouvons réduits à cette imprécision. L'examen d'un autre mythe nous y aidera. Nous considérerons une cosmogonie attestée dès l'Iliade, constamment présente dans la tradition littéraire, maintes fois commentée par les philosophes, bien que nous ne la trouvions jamais exposée d'une façon systèmatique dans les textes qui nous sont parvenus.

Océanos et Téthys sont le couple originel et premier; ils donnent naissance à Ouranos et à Gaia (le Ciel et la Terre), qui enfante, avec les autres Titans, Cronos et Rhéa dont sont issus les principaux dieux et toute leur descendance. Océanos et Téthys présentent, ainsi que nous l'avons déjà dit, deux aspects apparemment contradictoires. Ce sont des êtres anthropomorphes, masculin et féminin, qui contractent une union sexuelle; ce sont d'autre part un puissant courant d'eau. Cette masse aqueuse, dynamique, infiniment féconde, sexuée et ani-

mée, préexiste à la création. Lorsque celle-ci est achevée, Océanos et Téthys subsistent comme un vaste fleuve qui entoure le monde de ses flots et, tout à la fois, comme des époux brouillés qui ont depuis longtemps renoncé à s'unir.

Ce fleuve, limite du monde, communique avec les domaines infernaux – un dixième de ses eaux s'écoule dans le cours de Styx. Il communique d'autre part avec les mers – Ulysse et les Argonautes y parviennent au cours de leurs navigations. Il alimente enfin par des voies obscures toutes les sources et tous les fleuves. Or ses flots conservent, dans le monde où ils subsistent ainsi, les vertus d'une eau primordiale. S'ils se parjurent après avoir touché l'eau de Styx, les dieux se coupant par leur mensonge de tout contact avec le principe originel qu'ils ont invoqué, restent sans vie, privés de souffle et de force, et ne participent plus aux assemblées où les dieux prennent leurs décisions. C'est en plongeant Achille dans l'eau de Styx que Téthys veut lui conférer l'immortalité ou, selon une autre version en l'oignant d'ambroisie; or l'ambroisie (dont les dieux parjures sont privés) provient d'Océanos. Les brises qui leur apportent la fraîcheur d'Océanos animent les privilégiés qui, soustraits à la mort commune, habitent l'Ile des Bienheureux. Les astres enfin au terme de leur course, se baignent dans l'eau d'Océanos d'où ils ressortent purs et revivifiés.

On peut envisager l'ensemble de ces récits comme un signifiant linguistique dont le signifié immédiat est une succession d'événements complexes. Mais ces événements ne sont pas plus que les figures dont l'action les constituent le signifié ultime du mythe; ils forment le signifiant d'une vérité qu'il nous faut chercher au-delà de leur déroulement objectif. L'instabilité des figures nous l'indiquait déjà: Océanos présente l'aspect d'un fleuve, celui d'un homme et parfois même celui d'un être composite au crâne de taureau. L'instabilité des épisodes qui composent le récit mythique le confirme encore. Océanos et Téthys donnent naissance aux sources et aux fleuves à la suite d'une union sexuelle; mais un autre schème équivalent coexiste avec celui-là; l'eau d'Océanos remonte vers les sources et les fleuves: il les produit et les alimente parce qu'il s'écoule en eux. Achille est plongé dans l'eau de Styx ou oint d'ambroisie; nous avons vu que ces versions ne sont pas contradictoires puisque l'ambroisie provient d'Océanos comme l'eau de Styx. Notre esprit ne doit donc pas s'arrêter à l'événement mythique mais se laisser entraîner par lui vers une vérité qu'il signifie. Le lien du signifiant au signifié n'est cependant pas à ce niveau de même

sorte qu'au niveau du langage courant. La substitution d'un synonyme à un autre n'entraîne aucun relâchement de la syntaxe linguistique, tandis que la substitution des figures équivalentes crée dans la syntaxe schématique une apparente incohérence caractéristique du langage mythique: le dieu Océanos, qui *parle* à Hélios, *enfle ses vagues* et le *fleuve aux tourbillons profonds* contracte *mariage*. C'est que, dans la langue, chaque mot renvoie à un signifié que son contexte définit exactement et qui se forme avec précision dans l'esprit du lecteur, de telle sorte que le sens de la phrase lue s'y constitue, à la suite d'un acte d'analyse et de synthèse, comme un ensemble de signifiés singuliers unis les uns aux autres dans un système de rapports complémentaires, alors que, dans le mythe, figures et schèmes orientent l'esprit vers un signifié qui se situe au-delà des représentations ou des concepts, et c'est au-delà de ce niveau mental seulement que peut se trouver le principe de leur cohérence.

On pourrait dire en outre que, si la relation signifiant/signifié est, dans la langue, arbitraire et conventionnelle, elle ne paraît pas l'être au même degré dans le mythe. Il utilise en effet l'aptitude à induire des associations que possèdent, en vertu de leur origine dans l'expérience commune, les figures et les schèmes, même s'il fait valoir quelques unes d'entre elles seulement dans chaque cas particulier et même s'il crée dans le tissu complexe de ses fables des associations originales. C'est pourquoi le langage mythique déclanche un processus d'exégèse – peut-être erroné d'ailleurs – chez celui qui n'en possède pas le secret, tandis que les mots et les propositions d'une langue inconnue le laissent impassible.

Du fait que la figure, le schème, l'événement mythiques sont un signifiant il résulte, ainsi que nous l'avons dit maintes fois, que la pensée ne doit pas s'y arrêter; du fait toutefois que le signifié vers lequel ils nous orientent se situe au-delà des concepts et des représentations, constamment insaisissable, irréductible à toute définition, il résulte que notre pensée ne peut accéder à ce signifié si nous ne nous soumettons pas fidèlement à leur influence, afin de laisser se développer en nous les associations qu'une lecture de toute la mythologie à laquelle ils appartiennent, que la connaissance de la culture dont elle est solidaire, nous imposent ou peuvent légitimer. Aucune de ces associations ne nous livrera la clé du mythe mais, à travers elles, le mouvement de la pensée qu'il déclanche se précise et la signification qui le commande reçoit des éclairages successifs. L'étude des commen-

taires antiques nous apprend que, dès le Vème siècle, les Grecs procédaient ainsi pour l'élucider. Il sera sage de commencer à partir des associations les plus immédiates et les plus banales.

L'aspect fluvial d'Océanos et de Téthys, qui sont l'origine des choses peut évoquer dans notre esprit l'idée d'une réalité physique et nous inciter à lire dans le mythe l'énoncé d'une cosmogonie de type ionien, d'après laquelle tous les éléments se formeraient à partir de l'élément liquide, la terre par condensation, l'air ou le ciel par raréfaction. En fait certains mythes grecs font plus que nous suggérer cette interprétation; une cosmogonie orphique nous montre, dans une première phase, l'eau déposer du limon; et les philosophes qui font d'Homère une précurseur de Thalès nous confirment qu'on peut comprendre de cette façon le mythe d'Océanos et de Téthys lui-même.

Le dédoublement de la réalité fluviale en un être masculin et un être féminin nous invite cependant à une autre interprétation. En alimentant les sources et les fleuves qui arrosent la terre, Océanos se montre indispensable aux animaux comme aux végétaux, indispensable à la vie. Le nombre des enfants d'Océanos et de Téthys – ils sont plus de 3000, dit Hésiode – atteste leur fécondité. Ces deux constatations nous entrainent à voir dans la réalité première qu'ils symbolisent, à la fois masculine et féminine, la source même et le principe de la vie. Les Grecs n'ont, à notre connaissance, pas formulé cette interprétation à leur sujet, mais d'autres mythes et plusieurs enseignements philosophiques énoncent clairement l'idée que la vie est née dans l'eau. Un thème qui appartient au cycle d'Océanos, celui de l'immersion dans l'eau de Styx, confirme le pouvoir vivifiant de ses flots. Le mythe situe ainsi à l'origine de toutes choses un principe vital; il confère à la réalité cosmique un aspect biologique que renforcent l'*enfantement* par Téthys de la Terre et du Ciel, puis l'*union* de ces deux divinités. Il indique du même coup qu'il n'y a pas de vie possible dans le monde sans un contact permanent avec ce qui fut l'origine de la création.

Le caractère conscient d'Océanos et de Téthys, qui sont animés de pensées et de vouloirs, peut nous inspirer une exégèse psychologique. Les Grecs ne l'ont pas fait d'une façon explicite mais c'est peut-être parce que le langage conceptuel n'était pas pour eux le langage habituel de la psychologie. Freud nous apprend, avons-nous rappelé, que la sortie de l'eau symbolise souvent dans les rêves l'idée de la naissance; il se pourrait que l'une des significations mythiques du schème coïn-

cide avec sa signification onirique. Freud ajoute que le contact avec l'eau symbolise une relation avec la mère. Il serait abusif d'attribuer abruptement au mythe grec une telle valeur: ce serait méconnaître l'aspect masculin de l'eau originelle. Océanos est plus important, mieux caractérisé, plus actif que ne l'est Téthys; celle-ci existe toutefois. Or, elle n'est pas seulement mère par ses nombreux enfantements; les étymologistes anciens comprenaient son nom comme celui d'une nourrice. Cela pourrait nous rappeler le rôle de l'eau originelle dans le monde où elle alimente les sources qui arrosent et abreuvent. Cela pourrait aussi indiquer que la relation de la créature ultime avec son principe premier est vécue par lui comme une relation d'enfant à parent ou plus particulièrement, dans ce contexte émotif, comme une relation d'enfant à mère. C'est auprès d'Océanos et de Téthys que la petite Héra cherche refuge pendant la guerre des dieux. Ces rapprochements semblent suggérer l'idée d'un principe originel riche d'une certaine chaleur, d'une certaine tendresse. Il faut avouer toutefois que les textes ne confirment pas une telle interprétation et que, dans le monde grec, l'aspect maternel du premier principe est plus clairement signifié par les mythes de la Terre-Mère, que par ceux de l'eau primordiale. Il reste du moins un fait certain: le principe premier est animé, la création et son déroulement, tous les événements dont le monde est le théâtre constituent une aventure psychologique.

Les interprétations que nous venons de mentionner sont suggérées par les associations que les figures mythiques induisent le plus immédiatement dans notre esprit et se réfèrent à une réalité très proche de la réalité sensible. Lorsque Platon fait d'Homère un précurseur d'Héraclite et du couple Océanos-Téthys le symbole d'une substance fluide et mouvante, lorsque Proclus montre en eux des principes cinétiques maintenant, celle-ci, chaque être dans son mouvement propre et assurant, celui-là, leur mouvement commun, lorsque Damascius interprète le déroulement théogonique comme un passage de l'intelligible au sensible, ils nous montrent que l'esprit grec n'hésite pas à s'éloigner plus résolument de l'image signifiante pour lire dans le mythe un enseignement métaphysique. Nous devons donc, pour élucider plus complètement la signification du mythe, suivre les associations que sa pure structure nous suggère, quel que soit l'aspect matériel des figures et des schèmes. Dans ce domaine il faut se montrer très prudent; nous rappellerons seulement la permanence et l'activité de ce qui est originel dans le monde présent.

De ce point de vue l'image d'Océanos entourant le monde de ses flots puissants nous suggère que ce qui est originel constitue la limite de tout ce qui existe; cette valeur d'Océanos-limite est soulignée par Proclus. Le lien d'Océanos avec les sources et les fleuves, le bain revivifiant des astres dans son cours, indiquent que seul un contact permanent avec ce qui est originel assure l'existence du monde et la persistance de la vie. En prêtant serment par l'eau de Styx, les dieux désignent dans ce qui est originel le garant de la rectitude de leur action, et, par conséquent, de l'ordre même du monde.

De telles interprétations ne sont pas exhaustives; on pourrait en proposer d'autres – les commentateurs grecs nous y invitent – mais nous ne serons jamais autorisés à tenir aucune d'entre elles, quel que soit son intérêt, pour la seule valable. Les Grecs en connaissent un grand nombre et le même auteur, puisqu'il nous en offre plusieurs tour à tour, nous assure qu'elles ne sont à leurs yeux définitives ni les unes ni les autres. Cela ne veut pas dire que le mythe se prête à n'importe quelle exégèse et qu'on puisse lui faire signifier ce qu'on veut. Il communique à notre esprit une orientation d'autant mieux définie qu'il est plus complexe et s'inscrit dans un contexte mythologique mieux élaboré, mais l'esprit soumis à cette orientation le déchiffrera de manières diverses suivant le plan de réalité sur lequel son attention se porte dans une circonstance momentanée. Il le comprendra en termes de physique, de biologie, de psychologie, de métaphysique par exemple, sans pour autant prétendre limiter la signification du mythe à la lecture qu'il en fait. Mais il ne suffit pas, en affirmant la légitimité relative de chacune de ses lectures, de les considérer indépendemment les unes des autres ni même toutes ensemble, indépendemment des représentations mythiques dont elles sont solidaires. D'une part cette transposition du mythe dans une langage conceptuel interrompt le mouvement de dépassement auquel le langage mythique vous engage; et le Grec, en continuant d'utiliser le mythe une fois qu'il l'a traduit, nous montre qu'il entend bien ne pas s'arrêter dans ce mouvement; d'autre part, en juxtaposant des interprétations, nous perdons de vue l'unité de la signification mythique. Le fait que le mythe soit valable pour les différents plans de réalité nous montre en effet, ainsi que le flottement des figures et des schèmes, tantôt cosmique, tantôt biologique, tantôt psychologiques ou sociaux nous l'avait déjà suggéré, que le mythe concerne à la fois tous les plans de la réalité et qu'il les envisage dans une corrélation fondamentale. Il

n'énonce pas les lois de cette corrélation, car le principe en est inaccessible à la pensée représentative; c'est dans la transcendance où se nouent toutes les finalités qui unissent entre eux les aspects du réel que réside le sens ultime du mythe. C'est pourquoi il ne peut être défini dans un langage conceptuel qui, précisément dissocie ce dont le mythe affirme l'unité.

Il en résulte non seulement que le mythe peut, ainsi que nous l'avons vu, être compris à différents niveaux mais que chacune des traductions que l'on en donne signifie toutes les autres. Lorsque le Grec en parlant d'Océanos et de Téthys prononce le mot «eau», il pense certainement à la réalité physique de l'eau, mais cela n'exclut pas qu'il saisisse dans l'eau sensible même le signe de la réalité cachée que le mythe nous suggère. Pour la pensée mythique chaque plan de réalité, sans rien perdre de sa présence immédiate, peut être le signifiant de tous les autres. (Il faudrait, croyons-nous, ne pas l'oublier lorsqu'on étudie les Présocratiques.)

Dernières remarques

En distinguant ce qui fait la matière du langage mythique de la pensée qui s'exprime à travers lui, nous avons reconnu que les images, que les figures, que les schèmes dont il est composé ne portent en eux aucune qualité mythique mais qu'ils acquièrent cette qualité par l'usage que la pensée en fait. Nous remarquerons pourtant, au point où nous sommes parvenus, que les images, les figures et les schèmes élémentaires, en raison de toutes les associations qu'ils sont naturellement capables d'induire dans l'esprit de l'homme, constituent un instrument bien adapté à l'élaboration d'une pensée qui saisit dans son unité ce que l'intelligence conceptuelle distingue et dissocie.

Nous remarquerons en outre que le mythe, parce qu'il donne à la pensée une impulsion et l'empêche, par la constante fluidité de ses images, de s'arrêter à aucune d'entre elles, constitue un instrument bien adapté à l'expression de la transcendance. Nous n'entendons pas prêter aux inconnus qui ont crée les plus anciens mythes quelque lucidité originelle; nous ignorons ce que fut la pensée primitive. Nous constatons que le mythe, tel que les Grecs le comprennent et l'utilisent, se propose à la pensée religieuse comme le moyen d'accomplir une certaine expérience du divin et de la communiquer, sans enfermer la réalité qui en est l'objet dans une définition nécessairement inadé-

quate et sans tomber jamais dans le dogmatisme. C'est pourquoi nous nous demandons si ce n'est pas un mérite méconnu de la culture grecque que d'avoir conservé l'usage de la pensée mythique, après avoir acquis celui de la pensée logique et conceptuelle.