

POUR UNE ANTHROPOLOGIE HISTORIQUE DES RÉCITS HÉROÏQUES GRECS : COMPARAISON DIFFÉRENTIELLE ET PRAGMATIQUE POÉTIQUE ¹

Claude Calame

« On peut donc concevoir *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale* ; elle formerait une partie de la psychologie sociale, et par conséquent de la psychologie générale ; nous la nommerons *sémiologie* (du grec *semeïon*, “signe”) » ². Les réflexions de Ferdinand de Saussure sur la langue envisagée comme système de signes ont été déterminantes dans la rupture avec toutes les perspectives évolutionnistes sur les récits considérés comme constituant des « mythes ». En inscrivant ces récits dans la ligne orientée qui conduirait du primitif au civilisé, ces perspectives d’ordre philosophique en ont réduit la diversité à un universel et à une essence ; de Giambattista Vico à Ernst Cassirer, « le » mythe, ontologisé, est devenu l’emblème d’un premier développement de la pensée humaine. On a ainsi constamment confondu différentes formes narratives, dans différents usages de la langue pour différentes circonstances collectives, avec un mode primitif de rationalité ³.

Mais avec les anthropologues que Saussure a inspirés, ce sont les sciences humaines en général qui font irruption dans la lecture, dans l’interprétation et par conséquent dans l’appropriation des cultures autres et singulièrement de leurs récits mémoriels, subsumés sous la catégorie du « mythe ». Et il faudra le long travail critique d’une anthropologie culturelle et sociale comparative pour finalement rompre avec l’ethnocentrisme occidental et l’évolutionnisme qui lui est attaché. Dans une perspective de relativisme réflexif, la lecture des manifestations narratives et culturelles que nous dénommons encore *mythes* s’est soumise à la dialectique de l’indigène et de l’érudit. Occasion donc de revenir, pour les mythes grecs, sur les lectures marquées par l’anthropologie et la linguistique structurales pour déboucher sur une perspective de pragmatique prenant en compte les formes de poésie ritualisée qui rend le récit « mythique » actif dans la conjoncture historique et culturelle dont par ailleurs il dépend, dans chacune de ses versions singulières. Pas de littérature donc, mais des formes poétiques qui, par la performance rituelle, inscrivent les récits du passé héroïque et fondateur de la communauté dans une mémoire culturelle partagée.

1. Mythes grecs et logiques narratives

Énoncés par Saussure, deux principes linguistiques sont apparus comme essentiels pour une analyse rigoureuse des récits que nous englobons dans la catégorie moderne et semi-figurée du « mythe » (une notion qui doit être distinguée du *mûthos* grec qui désigne toute forme de discours argumenté et pensé dans son efficacité.

¹ Mis à jour pour l’occasion, ce texte a connu une première publication, en une version plus développée, dans la *Revue littéraire mensuelle* « Europe » 1005–1006, 2013 : 147–169, pour être repris à l’issue d’un colloque et sous forme abrégée dans U. Heidmann, M. Vamvouri-Ruffy, N. Coutaz (edd.), *Mythes (re)configurés. Création, Dialogues, Analyses*, Lausanne (Collection du CLE) 2013 : 201–221.

² Saussure 1972 : 33. Le soulignement indique que la voyelle concernée en grec est longue.

³ Avec le soutien d’illustres prédécesseurs, j’ai retracé quelques étapes de ce parcours ontologisant dans l’essai introductif à l’ouvrage de 2011 : 19–89.

a. Dans un système de signes tel que la langue, toute unité se définit par la valeur qu'elle prend en relation avec les éléments voisins, ceci aussi bien du point de vue phonétique (« signifiant ») que du point de vue de la signification (« signifié »).

b. Toute langue, tout système linguistique n'existe qu'actualisé en « parole » dans des énoncés dont les unités sont à considérer aussi bien dans leur articulation syntaxique (dimension du syntagme) que dans l'axe des substitutions possibles (dimension du paradigme).

Reportés sur l'étude des mythes, ces deux principes ont fondé d'une part les différentes analyses narratologiques focalisées sur le déroulement de l'action narrative du mythe selon une logique propre, d'autre part les analyses structurales sensibles aux valeurs véhiculées par la logique narrative et à leur organisation en un certain nombre d'oppositions de contraires. C'est ainsi qu'est née la grande entreprise comparative de Claude Lévi-Strauss, intitulée, de manière significative, *Mythologiques*. Dans le système de la « mythologie », chaque « mythe » ne trouverait sa signification que dans la position qu'il occupe par rapport à d'autres versions et d'autres mythes (principe de la valeur), par le biais de permutations et de transformations logiques (principe de la dimension paradigmatique) ; ces procédures relèveraient en dernier ressort, selon Lévi-Strauss, des structures de l'esprit humain. Par ailleurs, dans un même mythe et par l'intermédiaire de l'enchaînement narratif, le récit s'organiserait en plusieurs niveaux (géographique, techno-économique, sociologique, cosmologique, alimentaire, etc.) considérés comme des « codes » ; la matière sémantique s'y articulerait elle-même, selon le modèle offert par la phonologie, en de grandes oppositions binaires, tels les contrastes célèbres « nature vs culture », « masculin/féminin » ou « cru/cuit »⁴. D'ordre invariant et fondant les structures élémentaires de la signification, ces oppositions binaires sont les opérateurs de ce qui est devenu l'analyse structurale des mythes.

1.1. Syntaxe : fonctions narratives et « motifèmes »

La mythologie gréco-romaine fut l'une des premières concernées. En reprenant au folkloriste et formaliste russe Vladimir Ja. Propp la notion de « fonction narrative » et en se faisant mythographe, Lévi-Strauss lui-même a tenté de réduire la légende de la famille d'Œdipe à une seule version pour la découper en une séquence de « mythèmes » qu'il réorganise ensuite selon l'axe paradigmatique en une série d'oppositions fondées sur la surestimation des rapports de parenté et sur la démarche boiteuse associée à l'autochtonie humaine : attachement de Cadmos à sa sœur, relation matrimoniale d'Œdipe avec sa propre mère, amour d'Antigone pour son frère Polynice ; boiterie inscrite dans les noms de Labdacos, de Laios et d'Œdipe lui-même, « Pied enflé », dans une logique des contradictions par laquelle on tenterait en définitive de résoudre la question de l'origine et de la naissance de l'homme : de l'un ou de deux !

Mais, dans une tentative de systématisation structurale, on a aussi repris à la morphologie du conte proposée par Propp aussi bien la séquence des fonctions narratives (parfois devenues « motifèmes ») avec toutes leurs variantes (tort commis, manque, réaction du héros, conquête du moyen magique, épreuve, etc.) que l'idée du personnage-type (le héros, le mandataire, l'antagoniste, l'adjuvant, etc.) pour en dégager le schéma canonique de la narration : avec sa séquence de logique narrative (manque – manipulation – compétence – performance – sanction) et ses protagonistes dénommés « actants » parce qu'ils correspondent à des positions fonctionnelles (destinateur – destinataire, sujet – anti-sujet, adjuvant – opposant). Fondée sur une transformation d'états, cette logique provoque un renversement des contenus pensés en

⁴ Aux pages introduisant les *Mythologiques* (Lévi-Strauss 1964 : 17–22 ; cf. Saïd 1993 : 98–9), on ajoutera les remarques méthodologiques qui ponctuent l'ouvrage de 1973 : 82–4, 189–93, 244–5, 322–5, etc.

termes de contraires et de contradictoires : de la nature à la culture, par exemple. Ainsi, notamment avec l'aide d'Algirdas J. Greimas, était née la narratologie ⁵.

Dans une perspective structurale qui clôt le texte sur lui-même, le mythe est dès lors réduit à un récit de mythographe et c'est le schéma de la narration qui devient l'opérateur de la lecture de son intrigue. De cette manière, des récits aussi divers que la folie qui saisit les filles de Proïtos le roi fondateur de Tirynthe, du suicide de deux des trois filles de Cécrops le premier roi autochtone d'Athènes, ou du transport bachique qui condamne à un acte cannibale les filles de Minyas, le fondateur de la ville d'Orchomène et l'ancêtre des Minyens, peuvent être non seulement réduits à la même intrigue, mais aussi être comparés entre eux. Dans chaque cas l'accès de folie est provoqué par un dieu offensé : Héra en raison de l'arrogance des trois Proïdides, Athéna puisque deux des Cécropides avaient rompu son interdit, les trois Minyades parce qu'elles refusèrent de se consacrer au culte orgiastique de Dionysos ⁶.

C'est à cet exercice de narratologie mythographique que se livre par exemple Walter Burkert en réduisant à une même séquence de cinq actions narratives l'histoire de la naissance de plusieurs héros fondateurs par le biais de leur mère : Callistô, la mère d'Arcas, le fondateur de l'Arcadie ; Danaé, la mère de Persée, le fondateur de Mycènes ; Iô, la mère d'Épaphos, l'ancêtre des Danaens ; Tyrô, la mère de Pélias et de Néleus, les futurs rois de Iolcos et de Pylos respectivement, etc. Dans un premier temps (« leaving home », la jeune fille abandonne enfance et famille. Puis (« the idyl of seclusion ») l'adolescente connaît une période de marge : Callistô devient la compagne de chasse d'Artémis dans la forêt ; Danaé est emprisonnée dans une chambre souterraine en bronze ; Iô est condamnée à la virginité en devenant la prêtresse d'Héra ; Tyrô après avoir été élevée par son oncle paternel rejoint un dieu-fleuve dont elle s'éprend. La jeune fille est ensuite séduite, violée et rendue enceinte par un dieu (« rape ») : Callistô, Danaé et Iô sont séduites par Zeus dont le pouvoir générateur peut assumer la forme d'une pluie d'or ou correspondre à un simple toucher quand il ne prend pas les apparences d'un dieu adolescent tel Apollon ; Tyrô s'unit à Poséidon qui prend l'apparence du fleuve. La jeune fille est alors sévèrement punie (« tribulation »), qu'elle soit transformée en ourse comme Callistô ou en génisse comme Iô, qu'elle soit enfermée dans un coffre pour être jetée à la mer telle Danaé ou qu'elle soit persécutée et martyrisée par sa belle-mère comme ce fut le cas de Tyrô. Finalement la mère, ayant donné naissance à un futur héros fondateur, est réhabilitée (« rescue ») : poursuivie par son propre fils en tant qu'ourse Callistô est sauvée par Zeus lui-même qui la métamorphose en constellation ; en butte aux avances du roi de Sériphos qui l'a recueillie, Danaé est sauvée par son fils Persée qui pétrifie le prétendant en lui présentant la tête de la Méduse ; Tyrô est également délivrée par ses propres enfants qui tuent la cruelle belle-mère ; quant à Iô elle épouse Télégonos qui règne sur l'Égypte où elle introduit le culte d'une Déméter que les Égyptiens assimilent à Isis.

Comme le reconnaît Burkert lui-même dans une note, un tel exercice de narratologie structurale ne peut s'accomplir qu'au prix de simplifications extrêmes qui réduisent les récits, en leurs différentes versions et valeurs, à un compendium de mythographie érudite. À s'en tenir uniquement aux mises en scène tragiques, les variations frappent : selon l'Hélène mise en scène par Euripide, Zeus se serait uni à Callistô déjà métamorphosée en ourse ; à saisir non pas comme « seclusion » mais comme « tribulation », les errements d'Iô transformée en génisse vers les confins de la terre habitée prennent place, dans le *Prométhée* d'Eschyle, avant l'union de la jeune fille avec Zeus et par conséquent avant la naissance du héros fondateur ; dans les *Pêcheurs au filet*, un drame satyrique d'Eschyle, Danaé est sauvée sur l'île de Sériphos par un groupe de satyres ; et les mauvais traitements infligés à Tyrô par la marâtre Sidérô non seulement sont apparemment une invention de Sophocle qui consacra deux

⁵ Le schéma canonique de la narration a assumé différentes formes, inventoriées et commentées par Adam 1991 : 65–95.

⁶ Voir à ce propos l'analyse comparative nuancée offerte par Dowden 1989 : 71–95.

tragédies à ces deux figures féminines, mais ils débute avant la naissance des deux enfants nés de l'union avec Poséidon ⁷.

Dans la perspective à la fois éthologique et évolutionniste qui est celle de Burkert, le schéma narratif adapté à partir des fonctions définies par Propp (dans une morphologie construite sur la base d'un large corpus de contes) est rapproché du schéma de l'action rituelle que constituent le rite de passage et plus précisément le rite d'initiation tribale avec ses trois phases canoniques : séparation (du monde de l'enfance) – période de marge (marquée par une mort symbolique) – agrégation à la communauté des adultes (avec un statut nouveau) ; et ce comportement culturel ritualisé est lui-même reconduit aux fonctions fondamentales de l'être humain dans son développement biologique: puberté, défloration, grossesse, accouchement.

1.2. Pratiques de narratologie comparative

Si le gain en intelligibilité d'un tel formalisme n'est pas garanti, en revanche le schéma narratif s'avère un utile instrument de comparaison par exemple quand il s'agit de comparer deux récits « mythiques » appartenant à des cultures différentes. Ainsi en va-t-il par exemple du mythe hittite de la lutte du dieu de l'orage contre le dragon Illuyankas et du combat de Zeus contre le monstre ophidien aux cent têtes Typhon. La version ancienne et la version plus récente du récit hittite se laissent réduire à une séquence de huit « motifèmes » (une notion qui entend tenir compte de la valeur sémantique de la fonction et de l'action concernées) qui caractérisent le « combat tale » : combat entre le héros (« champion » : le dieu Orage) et son adversaire (le dragon), défaite du héros (dont le dragon a arraché le cœur et les yeux), désarroi du champion, aide d'un adjuvant mortel (le fils du dieu né des amours d'Orage avec la fille du dragon), l'adjuvant trompe l'adversaire (l'épouse du dragon restitue les organes vitaux du dieu), l'adversaire perd son avantage (dans un nouveau combat contre le dieu de la tempête), le héros vainc son ennemi, l'adjuvant mortel périt (le dieu Orage tue le dragon et son propre fils) ; tout cela selon un scénario que l'on retrouverait dans films d'action et bandes dessinées, avant que l'on tente d'y voir la trace de l'un de ces programmes d'action inscrits dans la nature biologique de l'être humain ⁸.

Mais ce scénario permet surtout de rapprocher de la double version hittite le récit grec et de rendre compte, du point de vue de la logique narrative, de la signification de deux actions constitutives de ce récit fondateurs : Typhon, dans sa victoire préalable contre Zeus, s'empare de la faucille avec laquelle le dieu tentait de couper les vipères attachées au corps du monstre tout en retirant les tendons des mains et des pieds du dieu ; Hermès et Aegipan volent les tendons à la dragonne Delphyné qui les cachait dans une grotte et permettent ainsi la victoire finale de Zeus sur le monstre Typhon, par la force du tonnerre. Mais la comparaison n'est productive que si elle est différentielle ⁹. Burkert tente d'expliquer la disparition en Grèce du « motifème » de la mort de l'adjuvant par la généalogie du récit, au moment où, par le biais probable de la Cilicie, la version récente du récit hittite aurait été reprise et hellénisée ; il fait dès lors abstraction de la forme et de la fonction du texte par lequel les deux versions hittites nous sont connues tout en se fondant pour la version grecque sur le récit mythographique qui est consigné dans la *Bibliothèque* attribuée à Apollodore.

C'est dire d'une part que le caractère liturgique de l'inscription qui porte la version ancienne et la version nouvelle du récit hittite est mis entre parenthèses par l'analyse

⁷ Cf. Burkert 1979 : 7 avec n. 20 ; cf. Euripide, *Hélène* 375-80 (Callistô) ; Eschyle, *Prométhée* 829-35 et 846-51 (sur la signification pratique des tribulations d'Iô, cf. Calame 2000 : 124-30 ; le mariage égyptien d'Iô n'est pas attesté avant Pseudo-Apollodore, *Bibliothèque* 2.1.3) ; Eschyle p. 161-2 Radt ; Sophocle p. 463-4 et fr. 648 Radt : cf. Gantz 2004 : 306-9.

⁸ Inscription hittite en cunéiforme traduite dans *ANET* 125-6 et commentée, après bien d'autres, par Burkert 1979 : 7-10, puis 14-18.

⁹ Au sujet de la nécessité d'une comparaison « différentielle », voir en particulier l'étude de Heidmann 2006.

narratologique. Or le texte épigraphique s'ouvre avec une invocation à la prospérité et à la fertilité du pays hittite. Cette attaque énonciative en insère la récitation dans le culte rendu au dieu de l'Orage notamment dans la ville de Nerik, l'un des grands centres religieux de l'empire hittite, par la célébration de la fête du *pouroulli*. Faisant partie intégrante du rituel également exécuté en d'autres lieux du pays, la récitation de la double version est accomplie par le prêtre du dieu ; elle déroule l'étiologie du culte rendu au « dieu de l'Orage du Ciel » vénéré à Nerik¹⁰. Pour nous, le texte se termine avec des indications sur une procession rituelle et sur les moyens prévus pour y accueillir les dieux qui y prennent part dans un ordre bien précis. Autant les aspects d'hymne assumés par ce double récit que son insertion rituelle en font un acte de culte ; ces différentes procédures pragmatiques assurent à l'intrigue narrative et aux figures primordiales qu'elle anime une efficacité d'ordre aussi bien politique que religieuse, dans une conjoncture institutionnelle et culturelle particulière. C'est dans ce cadre cultuel et culturel que le récit « mythique » prend sa signification tout en assumant une fonction sociale par le biais de son efficacité rituelle.

D'autre part, pour son entreprise de comparaison narratologique, Burkert choisit la version mythographique offerte par le manuel tardif attribué à Apollodore ; par la réduction du récit à une séquence de motifs, l'historien de la religion grecque renchérit sur l'aspect mythographique d'un récit qui reste, dans le cas particulier, exceptionnellement haut en couleurs cosmiques et riche en références de géographie montagnarde. Peut-être la version aédique intégrée dans la *Théogonie* d'Hésiode aurait-elle permis de restituer sa pragmatique à une narration focalisée sur le combat primordial déchaînant les forces du cosmos et bouleversant ses éléments constitutifs¹¹. Mais la logique de la narration théogonique, toute tendue qu'elle est vers l'affirmation du règne de Zeus, excluait sans doute tant une défaite préalable du maître de l'Olympe que l'intervention d'un adjuvant divin ; maître des dieux et des hommes, Zeus ne peut être apparemment que le protagoniste unique et incontesté d'un duel cosmogonique complémentaire à la lutte contre les Titans. Par ailleurs, ce récit simplifié dans sa séquence narratologique assume la même valeur étiologique que le récit hittite ; en effet les vents imprévisibles et tempétueux qui, dans le présent, font chavirer les navires et détruisent les récoltes sont reconduits à l'action de Typhôeus, par le passé précipité par Zeus dans le Tartare.

1.3. Sémantique : codes et oppositions binaires

En passant de la logique syntagmatique du récit considéré comme mythique à son organisation sémantique dans l'ordre du paradigme, Marcel Detienne a repris à Lévi-Strauss, avec beaucoup d'à propos, la notion d'une matière sémantique organisée de manière feuilletée en un certain nombre de « codes ». Le maître-concept, le principe organisateur d'une analyse structurale qui passe de la logique narrative à l'architecture du sens est à nouveau l'opposition binaire. C'est elle qui pousse à expliciter dans récits et rituels les valeurs métaphoriques attribuées, dans la culture grecque, aux végétaux et aux animaux d'une écologie signifiante ; c'est elle qui va permettre d'organiser ces valeurs en traits contrastés : le monde du texte non plus dans son développement linéaire, mais dans ses structures profondes, en relation avec le monde environnant comme un vaste ensemble interactif de représentations, pour anticiper sur une notion que le relativisme culturel postmoderniste a fini par privilégier.

L'une des enquêtes structurales les plus connues est celle qui oppose, grâce au savoir-faire de Detienne, la culture des jardins d'Adonis, dans leur éphémère et vaine floraison, aux

¹⁰ Cf. Labat 1970 : 526–29 ainsi que 513 et 519.

¹¹ Hésiode, *Théogonie* 820–60, avec le commentaire comparatif de West 1966 : 379–97 qui fait remarquer que la figure et l'action de Typhôeus doivent aussi être rapprochés de l'être monstrueux qu'est Ullikumi dans le récit de succession hourrite (21).

pratiques agricoles dans le long processus productif de la culture céréalière : Aphrodite d'un côté et les forces passagères de la séduction érotique, Déméter de l'autre favorisant, avec le mariage légitime et fécond, la production céréalière qui assure la survie des humains ; la menthe odorante et aphrodisiaque, mais aussi humide et abortive dont l'ambivalence est éclairée par le récit de Mintha, la concubine d'Hadès dans son monde souterrain, en contraste implicite avec la maturation complexe des fruits de Déméter, favorisée par le mariage légitime de Perséphone avec le même Hadès et par les retrouvailles de la mère et de la fille¹². Ces premières oppositions, par le biais des valeurs attribuées aux dieux et aux végétaux, permettent par exemple de confronter de manière binaire le rituel des Adonies à la fête des Thesmophories : Adonis et sa maîtresse Aphrodite en contraste avec Déméter Thesmophore et sa fille Perséphone du point de vue des puissances divines ; courtisanes et concubines opposées aux épouses légitimes quant au code sociologique ; relations sexuelles vs continence du point de vue du comportement sexuel ; encens et myrrhe d'un côté, gattilier de l'autre quant aux plantes impliquées ; abus de parfums aux Adonies, haine des femmes-abeilles pour les odeurs envoûtantes aux Thesmophories, etc. Autant de « codes » articulant la matière sémantique de la mythologie grecque, par le biais de textes allant des *Hymnes homériques* aux *Halieutica* d'Oppien en passant par les *Métamorphoses* d'Ovide ou les *Problèmes* attribués à Aristote.

De telles organisations et manipulations de la matière sémantique des mythes grecs n'est possible qu'à condition de considérer l'ensemble de ces récits comme relevant d'une « mythologie-cadre de pensée », dans laquelle se déploie une « mythologie-savoir », à travers différentes formes de discours¹³.

Nombreuses ont été dès lors les tentatives de combiner, dans l'étude sémiotique des mythes grecs, dimension paradigmatique et dimension syntagmatique tout en réduisant souvent l'une à l'autre. Ainsi, du côté anglo-saxon et avec l'aide de Geoffrey S. Kirk, le récit homérique de la confrontation d'Ulysse avec Polyphème a pu être envisagé dans une perspective lévi-straussienne pour devenir le « mythe des Cyclopes ». Dans une réduction des fonctions narratives à des traits distinctifs permanents, le Polyphème odysseéen oscille entre les pôles du « *super-uncivilized* » (ou « *barbaric* ») et du « *relatively civilized* » : d'un côté, l'être monstrueux ignorant l'alimentation céréalière, mais se nourrissant de chair humaine crue, sans reconnaître ni les dieux ni les lois des hommes ; de l'autre, le berger qui aime ses moutons, se nourrit des produits de leur lait et reconnaît la puissance de Poséidon. Quant aux Cyclopes qui vivent dans les cavernes entourant celle de Polyphème, leur figure serait partagée entre le (super-) civilisé et le non-civilisé : proches des dieux, ils jouissent d'une sorte d'âge d'or qui ne requiert ni agriculture, ni viticulture, mais ils ne connaissent par ailleurs ni assemblées ni droit coutumier et ils n'ont aucun respect pour Zeus. Ainsi le récit combinerait « *contradictory elements into a fantastic amalgam* », dans une série d'ambiguïtés poétiques fondées sur l'opposition entre *nómos* et *phúsis*. Dans cette mesure la figure odysseenne des Cyclopes et de Polyphème peut être comparée soit avec Gilgamesh, le protagoniste du poème épique accadien, soit avec Chiron et ses confrères les Centaures qui diviserait leur être mi-animal et leurs actions parfois violentes entre nature et culture¹⁴.

Mais dans l'imbrication narrative des codes et dans l'articulation structurale de catégories culturelles souvent considérées comme universelles, il convient de prendre en compte le rôle joué par la logique qu'implique la grammaire du récit : moins une logique de la non-contradiction qu'une « logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité ». Dès lors, Jean-

¹² Detienne 1989 : 141–84.

¹³ Detienne 1988 : 31–32.

¹⁴ Selon la tentative comparative offerte par Kirk 1970 : 132–71 (p. 168 pour la citation). Voir aussi, par exemple, entre chasse et élevage, entre nature et culture, les paysages de Pan visités par Borgeaud 1979 : 73–114.

Pierre Vernant a proposé d'insérer les deux versions hésiodiques de la création de Pandôra, la première femme grecque, dans la logique qu'implique le récit de l'institution par Prométhée du partage sacrificiel. À travers les oppositions et les homologues articulant les contenus sémantiques en relation avec le contexte culturel, la logique de l'ambigu qui traverse le double récit d'Hésiode permet de tracer une série d'homologies par inversion entre la figure de Pandôra, incarnation de la nourriture céréalière que Zeus cache aux hommes pour les punir, et celle de Prométhée qui cache la nourriture carnée aux dieux pour la réserver aux hommes ; homologie inversée aussi entre le ventre féminin où l'homme dépose sa semence pour engendrer sa descendance, garantie de survivance, et l'estomac qui dérobe à la vue la viande sacrificielle propre à la consommation, consacrant ainsi la séparation des dieux et des mortels. Ambiguïtés et ambivalences caractérisent désormais les relations des hommes mortels avec les dieux dans la mesure où le don est aussi une manière de dérober ; la condition humaine est ainsi placée sous le signe du mélange ambigu des biens et des maux, de la vie et de la mort¹⁵.

Déployés par la logique narrative, homologues et renversements, dans une alternance catégorielle entre le même et l'autre, peuvent organiser des « mythes » aussi divers que celui de Narcisse ou celui d'Héraclès : d'une part, la figure d'un jeune homme qui refuse de céder aux avances érotiques qu'il suscite par sa tendre beauté et qui provoque le suicide de son amant avant d'être la victime en miroir de sa propre beauté dans l'illusion de la réduction de l'autre au même ; d'autre part, un héros civilisateur, médiateur entre les différentes classes sociologiques, dont la biographie (limitée aux travaux) s'inscrirait dans une logique d'inspiration aristocratique – une logique fondée sur des « motifs » et des « modes » contradictoires (gain et non-gain, nécessité et liberté) et intégrant les deux catégories du travail pour soi et du travail pour les autres dans le système des valeurs grecques, entre profit et gloire, salaire et gratitude, esclavage et liberté, etc.¹⁶

2. Pragmatique : récits en performance

Mais on l'a signalé : dans ses différentes modalités de narratologie ou de sémantique structurale, l'analyse d'inspiration sémiotique réduit constamment les narrations que nous jugeons appartenir à la mythologie d'une culture à de simples récits de mythographie ; elle les coupe régulièrement de leur cotexte et de leur contexte. Dans une étude exemplaire, Lévi-Strauss lui-même reconnaît que certains codes organisateurs du contenu sémantique s'appuient sur et renvoient à la réalité de la culture concernée. Ainsi en va-t-il des « niveaux » géographique, techno-économique et sociologique selon lesquels, en plus du code cosmologique, s'agent (en comparaison) quatre versions différentes de la « geste d'Asdiwal » ; ce récit héroïque met en scène l'itinéraire nomade assurant le repérage tribal, économique et culturel du territoire tsimshian¹⁷. Dans une perspective essentiellement structurale, les séquences de surface constituant la longue action narrative du héros fondateur sont organisées moins en fonction de « codes » que selon des « schèmes » plus profonds ; ceux-ci s'entrelacent en un contrepoint mélodique d'oppositions binaires. Rappelant la composition musicale, ce contrepoint conduit à la transformation du féminin, s'articulant sur l'axe est-ouest et caractérisé par la famine et le mouvement, en masculin, ordonné sur l'axe haut-bas et marqué par la réplétion et l'immobilité.

¹⁵ Selon l'étude du « mythe prométhéen chez Hésiode » proposée par Vernant 1974 : 177–94, avec les remarques méthodologiques formulées en 244–50 (p. 250 pour la citation) ; tentative de systématisation sur la base du « carré sémiotique » chez Csapo 247–61.

¹⁶ Voir respectivement l'analyse narratologique de différentes versions du récit de Narcisse offerte par Pellizer 1991 : 46–58, et l'étude d'inspiration fortement structurale qui conclut schématiquement le parcours de méthodologie historique proposé par Csapo 2005 : 301–15.

¹⁷ Lévi-Strauss 1973 : 175–233.

Or il s'avère que si la « structure du message » renvoie, selon Lévi-Strauss, au sens du mythe, celui-ci entretient avec la réalité (externe) une relation d'ordre dialectique : le récit mythique inverse par exemple les institutions dont par ailleurs il rend compte. Ainsi, dans la mise en perspective avec une version « affaiblie », la transformation narrative opérée à plusieurs niveaux par les schèmes est renvoyée à l'histoire connue par le récit et à son transfert culturel. En définitive, la question posée par l'analyse de Lévi-Strauss est en définitive celle de la référence externe du récit considéré comme mythique.

2.1. Mythe, fiction et référence

Or, d'un point de vue qui reste attaché à une analyse des discours fidèle aux principes saussuriens, la référence du « mythe » pose autant la question de l'ensemble signifiant externe dont est tiré son univers symbolique que celle de la pragmatique des formes narratives et discursives qui l'adressent à un environnement social et institutionnel précis : par une mise en discours souvent ritualisée, les productions langagières que sont les mythes renvoient autant à l'écologie de la culture concernée qu'à l'ensemble des représentations qui la constituent et aux institutions qui en valident la création. Le récit mythique – ne l'oublions pas – est objet de croyance ; dans cette mesure il est doué d'une référence et d'une certaine efficacité discursive. Dans la perspective d'anthropologie fonctionnaliste qui est la sienne, Bronislaw Malinowski avait déjà montré d'une part qu'au-delà de la phrase, « le fait linguistique véritable est l'énoncé complet en situation », d'autre part que les récits traditionnels, au-delà de leur fonction de divertissement, assument la fonction culturelle essentielle de « perpétuer l'ordre social »¹⁸. Par anticipation, Malinowski jetait ainsi, pour les récits que nous plaçons sous l'étiquette du « mythe », les bases de ce qui est devenu la pragmatique des discours. Bien avant l'intervention de John R. Searle, Malinowski est donc déjà sensible aux énoncés dont l'énonciation contribue à l'accomplissement d'une action quand ils ne correspondent pas entièrement à cet acte. L'anthropologue des Trobriandais note que, dans les énoncés sacrés en particulier, les mots prononcés fonctionnent comme des actes ; dans le cadre de la pragmatique, il invente en quelque sorte le « performatif ». Ainsi, souvent considérés comme des fictions narratives, les récits qui mettent en scène des figures de héros ou de dieux s'avèrent offrir une forte dimension pragmatique ; ceci autant en raison de leur référence externe que de leurs conditions de production et d'énonciation.

Mais, paradoxalement, en se substituant aux approches structurales, la sensibilité à la pragmatique des discours entretient sur le rôle de la fiction narrative dans la création du récit mythique bien des équivoques. C'est que, dans la perspective ouverte par la philosophie du langage, il appartiendrait aux seules conditions de production et de réception du récit de décider du caractère factuel ou fictionnel d'un récit comme le mythe ; tout dépendrait des intentions de l'auteur et des inférences provoquées par le récit au moment de sa réception. Ludique, la fiction narrative serait pure feintise¹⁹. À vrai dire, si les discours mythiques sont efficaces, c'est en raison de la relation forte que la fiction narrative et le monde du texte entretiennent avec un monde de représentations culturelles qui correspond à un univers de croyance marqué dans l'espace et dans le temps ; c'est en raison des formes poétiques et pratiques de communication en général ritualisées qui les insèrent dans cet univers, par le biais esthétique et par le biais émotionnel.

Avant qu'ils aient été transformés par une culture indigène lettrée en *mûthoi* écrits, avant qu'il ne deviennent au siècle des Lumières des récits « fabuleux », avant qu'ils aient été

¹⁸ Malinowski 1974 : 245 et 285 pour les deux citations ; voir à ce propos les opportunes réflexions de linguiste des discours et de sémioticien proposées par Adam 1995 : 234–43.

¹⁹ Selon la proposition célèbre formulée par Searle 1979 : 65–66 ; voir à ce propos l'utile commentaire de Genette 2004 : 143. Pour les mythes grecs, cf. Delattre 2005 : 34–43.

constitués par la tradition anthropologique en « mythes grecs » puis en « mythologie grecque », les récits héroïques hellènes, dans et par leurs réalisations poétiques, ont été actifs dans des circonstances rituelles et culturelles particulières ; ceci par l'intermédiaire des différents genres et formes poétiques par lesquels ils nous sont d'ailleurs parvenus : récits homériques, poèmes méliques, chants hymniques, mises en scène tragiques, etc. L'ignorer signifierait en éteindre la plupart des effets de sens ; cela reviendrait à effacer la pluralité des versions narratives exigées aussi bien par des règles de genre à forte composante pratique et institutionnelle que par les circonstances d'énonciation rituelles et les conjonctures historiques variées qui en ont provoqué la production ; cela voudrait dire en oublier la pragmatique et les fonctions signifiantes. Ce serait par exemple oublier que le récit du plongeon dans la mer Égée du jeune Thésée, le héros fondateur de l'Athènes moderne, et de sa visite auprès de la demeure de sa belle-mère divine Amphitrite est célébrée, dans le récit lui-même, par le péan des sept jeunes filles et des sept jeunes gens qu'il va sauver des crocs du Minotaure. Le récit poétique avec sa conclusion musicale et rituelle est lui-même l'objet d'une double manifestation pragmatique : iconique par son inscription sur l'une des parois du Théséion reconstruit à l'issue des guerres médiques auprès de l'Agora d'Athènes ; poétique par la performance chorale d'un dithyrambe composé par Bacchylide en l'honneur d'Apollon de Délos, La narration poétique est ainsi activée du grand festival qui réunissait sur l'île les représentants des cités appartenant à la ligue du même nom, sous le contrôle des Athéniens²⁰.

Ce qui importe en effet, ce sont les relations complexes que le poème lui-même et, par son intermédiaire, le « mythe » (comme récit héroïque) établissent, par des moyens verbaux, avec leur monde de référence. Ces rapports sont d'ordre à la fois sémantique et figuré, syntaxique et logique, pragmatique et fonctionnel, rituel et institutionnel. Mais la cohésion sémantique et logique interne du monde verbal (ou iconique) créé, fabriqué, fictif (au sens étymologique du terme) dépend fortement, et paradoxalement, de la cohérence des rapports établis avec le monde naturel et social externe, au moment de la création poétique, puis de la performance musicale et ritualisée. Par les moyens de l'imagination créatrice et poétique, par le biais de l'expression verbale et rythmée, par l'intermédiaire des procédures de désignation énonciative et pragmatique offertes par toute langue, le mythe grec sans cesse reconfiguré se révèle être un puissant moyen d'action poétique, musicale et sociale. Par la création de « mondes possibles » dans des formes poétiques cadencées et des formes de performance ritualisées (à composante également « ludique »), le récit héroïque grec est un opérateur essentiel de construction symbolique, « anthropopoiétique », de l'être social dans son identité culturelle et religieuse²¹ ; ceci dans des situations de réception institutionnelles qui varient suivant la conjoncture politique et la constellation culturelle qui en fournissent le contexte, qui en constituent le monde de référence.

Abandonnant tout principe structural du texte, l'approche narratologique et sémiotique des mythes (grecs) ne peut être que pragmatique, c'est-à-dire anthropologique au sens large du terme²². Telle est la première parmi les cinq conclusions auxquelles devrait parvenir la présente étude.

²⁰ Pausanias 1, 17, 3–6 et Bacchylide 17 ; cf. Calame 2006 : 143–94. Sur les différentes formes de performance (souvent musicale) des mythes grecs, voir par exemple Graf 1993 : 142–68 et Buxton 1994 : 18–52.

²¹ Le concept d'« anthropopoiésis » est développée dans les différentes contributions réunies dans Affergan et al. 2003, notamment 17–74 (sur la notion de « fictif », cf. 75–98).

²² Pour une bonne tentative de définition des mythes grecs comme « symbolic tales » envisagés dans leurs effets pratiques, voir l'étude de des Bouvrie, 2002 : 58–63.

2.2. Sappho : référence par le *hic et nunc* du rituel poétique

Ce premier propos peut être illustré de manière minimale par un poème mélique composé par Sappho, sur l'île de Lesbos au début du VI^e siècle av. J.-C. Pourtant très fragmentaires, ces quelques vers en rythme éolien peuvent illustrer la relation linguistique que pratiquement tout poème mélique tisse entre le passé héroïque de la communauté civique (c'est-à-dire le « mythe ») et le *hic et nunc* de sa performance (correspondant à un « rite »).

*Ici, près de moi, [apparais...
puissante Héra, ta [...] la fête [charmante
que, par leurs prières, les Atrides célèbrèrent,
les rois renommés.*

*Après avoir conduit de grands combats [...
les premiers autour d'Ilion [...
ils partirent pour se rendre ici même, car ils ne pouvaient
trouver le chemin,*

*avant que tu ne viennes toi et Zeus le dieu des suppliants,
ainsi que (le fils) charmant de Thyôné [...
Mais maintenant [aussi...] célébrer [...
comme autrefois.*

*D'une beauté inspirant le respect [...] la foule
...] des jeunes filles [...] des femmes*

Dès le premier vers du poème, la particule *dé* focalise l'appel adressé à la déesse Héra sur le *hic et nunc* de l'exécution du poème : geste verbal de *demonstratio ad oculos*²³. D'emblée, l'« instance d'énonciation » qu'implique, dans l'appel direct à Héra, l'expression verbale au vocatif est installée dans le temps et dans l'espace du chant en train de s'accomplir.

Dans l'état actuel du texte, ce temps ne reçoit pas de détermination plus précise, en revanche une autre composition mélique du poète contemporain de Sappho qu'est Alcée permet d'en définir l'espace. Le poème d'Alcée s'adresse de manière analogue aux trois divinités mentionnées dans les vers de Sappho, partageant le même lieu : Zeus en tant que protecteur des suppliants ; Héra d'Éolie, la mère de toute chose ; Dionysos Kémélios, le mangeur de viande crue²⁴. Dans ce poème, également en rythme éolien, plusieurs indices d'ordre déictique montrent non seulement que le *je/nous*, la *persona loquens* qui assume ces vers chantés correspond à un groupe choral, mais aussi que ce chœur se trouve dans le sanctuaire panlesbien consacré aux trois divinités invoquées. Produit d'une conjoncture historique précise, le poème fait état de préparatifs pour la libération de Mytilène, la cité de Lesbos gouvernée par le tyran Pittacos. Un autre poème du même Alcée nous apprend par ailleurs que ce sanctuaire commun aux différentes petites *póleis* de l'île abritait les célèbres concours de beauté destinés aux femmes ; ce sont elles qu'en particulier Sappho préparait à

²³ Sappho fr. 17 Voigt, commenté en particulier par Aloni 1997 : 28–9, avec des références bibliographiques aux différents suppléments proposés pour compléter ce texte très fragmentaire. J'ai présenté de ce poème une analyse plus articulée dans l'étude de 2010a : 120–4 ; voir maintenant le texte nouveau édité et commenté par Burris, Fish, Obbink, 2014 : 10 et 19–22.

²⁴ Alcée fr. 129 Voigt ; pour le rôle politique de ce sanctuaire « panlesbien », voir en particulier Burnett 1983 : 157–63.

une féminité accomplie, par la grâce des attitudes esthétiques et par les charmes de la parole poétique²⁵.

C'est donc en cet espace cultuel que le probable groupe choral chantant le poème de Sappho invite la déesse Héra. Pour renforcer l'efficacité culturelle de son appel chanté, la voix chorale évoque un événement « mythique », situé dans le temps paradigmatique des héros : le séjour, en ce même lieu consacré à Héra, des Atrides à l'occasion de leur retour du champ de bataille de Troie. Mais, de manière significative, la version choisie par Sappho du retour des héros achéens est différente de celle racontée par le poème homérique des *Nostoi* ; elle diverge en particulier de la version épique évoquée par le poème de l'*Odyssée* qui mentionne le passage par Lesbos de Nestor, de Diomède et de Ménélas²⁶. La brève mise en scène narrative reformulée par Sappho est donc focalisée sur Lesbos. Non seulement Agamemnon honore l'île de sa présence, mais Héra, la déesse de la triade locale (avec Zeus des suppliants et Dionysos fils de Thyôné), semble assurer la protection des héros grecs sur le chemin du retour. Le chemin semble difficile à trouver, contraignant les Atrides au séjour à Lesbos auprès du sanctuaire de Méson.

Tout se passe donc comme si l'argumentation poétique fondant l'appel à l'intervention d'Héra reposait sur un exercice de mythographie avant la lettre : le poème ne mentionne que quelques éléments d'intrigue et quelques noms propres empruntés à la grande geste héroïque. À cette nuance près, néanmoins, que dans le récit apparemment mythographique de Sappho, le temps et l'espace de l'action héroïque sont étroitement imbriqués dans le temps et l'espace de l'action chantée, du *song act* que représente l'exécution du poème : l'ordre du « mythe » pénètre en quelque sorte l'ordre du « rite » ! En effet non seulement le lieu de l'action passée est désigné par l'adverbe déictique *tuïde* qui signifie « ici, sous nos yeux » (vers 7), mais dans l'évocation narrative du *nostos* des Atrides, Héra est toujours présente en tant que *tu*. Ainsi, dans ce poème à forte dimension pragmatique, les deux niveaux énonciatifs soigneusement distingués par Émile Benveniste s'interpénètrent : l'ordre du « discours » caractérisé par les indices du *je/tu*, *ici* et *maintenant* constituant « l'appareil formel de l'énonciation » recouvre l'ordre de « l'histoire » ou du « récit » marqué par les formes de *il/elle*, *là* et *autrefois*²⁷. De plus le nouveau texte du poème fragmentaire mentionne la fête que les Atrides célébrèrent dans le sanctuaire panlesbien²⁸. Cette mention donne en quelque sorte une justification fondatrice et étiologique à la célébration présente, dans laquelle s'insère la performance du poème de Sappho.

À partir de cette identité spatiale, le retour temporel du passé héroïque vers le présent de l'exécution culturelle du poème est assuré par l'expression *nûn dé* (« et maintenant ici », vers 11) ; ce geste de deixis verbale est courant dans les poèmes relevant du genre du *mélôs*. De plus, les lambeaux des deux papyrus transmettant le texte du poème laissent deviner que plusieurs jeunes filles et plusieurs femmes (vers 14) prenaient part à la cérémonie constituant le *hic et nunc* du poème. Cette mention est une invitation à imaginer que le récit mythique du retour des Atrides par Lesbos était chanté par un groupe choral de jeunes filles. Le récit mythique trouve probablement sa phase de sanction sémio-narrative dans la performance chorale du poème, *hic et nunc*.

Par ailleurs, ce n'est sans doute pas un hasard si, dans ce contexte de la coïncidence entre passé héroïque et présent de l'énonciation culturelle du poème, le temps du retour des Atrides

²⁵ Alcée fr. 130 B, 17–40 Voigt. Pour plus de détails, voir les références données dans l'étude de 2010a: 122–3.

²⁶ Homère, *Odyssée* 3, 165–72 ; Page 1959 : 59–62, commente les variantes importantes offertes par la version lesbienne de ce « retour », notamment par la présence probable d'Agamemnon.

²⁷ On verra à ce propos les chapitres classiques de Benveniste 1966 : 237–50 et 258–66 ; pour les interférences entre « discours » et « histoire/récit » à partir des gestes de deixis verbale, voir les propositions que j'ai avancées dans l'article de 2005.

²⁸ Cf. Burris, Fish, Obbink 2014 : 10 et 19–21.

semble être désigné en tant que *palaión* (vers 12). Ce terme renvoie à l'une des catégories indigènes qu'il convient de substituer, pour la Grèce classique, au concept moderne de « mythe » tel qu'il est entré dans notre savoir encyclopédique par l'intermédiaire de l'anthropologie culturelle comparée. Par respect anthropologique pour les catégories indigènes d'ordre « émique », il est préférable de suivre ici les premiers historiographes grecs. Pour éviter tout malentendu quant aux préjugés qu'entretiennent à propos du mythe le fabuleux et le fictif, il convient de n'utiliser le terme de *mythe* que par référence au *palaión*, à l'*arkhaïon*, sinon au *lógos*. Ce sont en effet ces termes qui désignent en Grèce classique une action narrative relevant de l'âge des héros ; mais elle est référée au présent par le biais de formes discursives qui en modèlent la plasticité²⁹.

3. Le mythe entre fiction et performance

Ce que nous rappelle une approche à la fois énonciative et sémio-narrative des univers sémantiques créés par la poétique des mythes, c'est qu'en raison même de sa forme discursive le mythe grec est aussi rituel ; c'est un *legómenon* qui est simultanément un *drómenon*, sinon un *deiknúmenon* dans la mesure où l'action héroïque évoquée est, dans le poème mélique, portée par la voix de l'acte de chant, qui correspond lui-même à un acte de culte. Cette relation d'ordre pragmatique qui tend au performatif est souvent renforcée quand le récit poétique raconte l'événement qui se trouve précisément à l'origine du rituel dans lequel s'insère la performance poétique ; cette relation étiologique entre un récit fondateur et le rituel qui inclut sa narration est une constante de la mythologie grecque en acte³⁰. On assiste par conséquent, par les moyens d'une poésie musicale et chorégraphique, à la mise en discours esthétique d'un récit mythique dramatisé que l'on placera dès lors sous l'étiquette du « fictionnel ». La pragmatique poétique met la cohérence narrative et sémantique interne de ce monde possible en relation active avec le monde du *hic et nunc*, dans sa conjoncture historique, culturelle et religieuse. Seconde conclusion.

Rien de plus erroné donc que la perspective évolutionniste qui marque encore la conception qu'un Ernst Cassirer nous offre sur le mythe ; rien de plus artificiel que la distinction entre les trois phases supposées de la *Sprache*, du *Mythos* et de la *Erkenntnis* : la langue comme expression concrète des sens ; le mythe comme forme de pensée, en tant qu'expression du moi et de l'âme ; la connaissance comme savoir scientifique, d'ordre conceptuel³¹. Le mythe est ainsi ontologisé au bénéfice d'un ultime avatar de l'idéalisme allemand ; le mythe est érigé par Cassirer en substance pour mieux défendre le progrès vers une raison dont la pensée européenne aurait l'apanage ; le mythe grec assurerait encore une fois l'illusoire passage du *muthos* au *logos*³².

Cela signifie aussi – et c'est une troisième observation conclusive – qu'à l'écart de toute fiction au sens commun du terme, le vaste domaine narratif désormais circonscrit en tant que « mythologie (grecque) » ne mérite donc aucun statut d'autonomie sémantique et de clôture structurale. S'il est vrai que l'une des premières opérations de l'anthropologie culturelle est le classement, s'il est vrai que la phénoménologie des religions se fonde sur l'établissement de typologies, on ne s'étonnera pas du succès rencontré par les analyses structurales des mythes. La réduction d'univers sémantiques plastiques et évolutifs à une série d'oppositions binaires, favorisée par les recherches sur l'intelligence artificielle, est sans doute intellectuellement

²⁹ Pour les deux notions de *palaión* et d'*arkhaïon*, voir Calame 2011 : 60–70.

³⁰ Les fonctions étiologiques des récits mythique à l'égard du rituel sont explicitées par Graf 1993 : 101–20, et par Delattre 2005 : 185–222.

³¹ À part la grande entreprise de *La philosophie des formes symboliques*, voir par exemple Cassirer 1973 : 104–122.

³² Critique de cette notion ontologisée du mythe chez Detienne 1981 : 87–123 et 225–42 ainsi que Calame 2011 : 19–41.

aussi satisfaisante que rassurante. Aussi bien d'un point de vue d'anthropologie pratique que dans la perspective d'un sémiotique pragmatique, de telles constructions ne sont plus défendables ; dans sa clôture structurale, l'analyse sémiotique des mythes nous a fait courir le risque d'un nouvel idéalisme européocentré. Doublée d'une perspective de relativisme anthropologique qui concerne également nos lectures des mythes, l'ouverture pragmatique vers des situations marquées dans l'espace et dans le temps restituent ces récits, dans leur polysémie poétique, à la créativité culturelle et esthétique.

Quatrième conclusion : création par les moyens de la cadence conférée à la matière phonique, de la syntaxe énonciative mêlant « récit » et « discours », de la sémantique poétique fondée sur la métaphore et de la pragmatique déictique d'une poésie d'action, le « mythe » se confond avec sa poétique, une poétique essentiellement référentielle et pratique en ce qui concerne la Grèce antique. Temporalité et spatialité de la légende héroïque sont donc référées au *hic et nunc* de la célébration rituelle par l'intermédiaire du chant poétique, dans des circonstances politiques et religieuses ritualisées et dans une conjoncture historique et culturelle où cette coïncidence avec le présent trouve sa pertinence et, par conséquent, sa vérité ! En tant que création poétique verbale, le récit héroïque fictionnel, dans son extraordinaire plasticité, représente donc une forme de connaissance, une forme de connaissance pratique, avec un effet d'ordre « anthropopoiétique » qui se réalise aussi bien dans une pratique collective et esthétique du corps que dans la spéculation symbolique d'une mémoire collective ; une mémoire collective soumise aux aléas de la création et de la recomposition des cultures.

Ainsi – et ce sera la cinquième groupe de remarques conclusives – dans sa version pragmatique l'anthropologie historique et culturelle des récits de fiction que nous considérons comme des « mythes » nous engage à relire les récits d'une autre culture dans la perspective de leur efficacité symbolique et esthétique indigène : Dans cette mesure, elle nous invite à être sensibles aussi bien à la dimension syntaxique du récit (selon les principes de la narratologie traditionnelle) qu'à ses potentialités sémantiques. Elle nous invite enfin à repérer les procédures énonciatives qui réfèrent à des circonstances d'énonciation et à un contexte pragmatique d'ordre institutionnel et culturel, par l'intermédiaire de formes discursives, souvent poétiques, qui renvoient aux régularités des genres.

Mais, en brève conclusion, rappelons que le regard porté sur une autre culture ne peut se justifier que s'il nous invite à jeter un regard décentré (et par conséquent critique) sur notre propre paradigme culturel et académique. En une période de postmodernisme finissant la relecture des mythes (grecs) dans une perspective anthropologique et pragmatique nous invite à abandonner le textualisme relativiste qui découle de l'idéologie économiste et concurrentielle du néo-libéralisme : racontés par des poètes dans des formes poétiques rythmées, les mythes (grecs) sont destinés à des performances ritualisées et collectives qui ont un impact décisif sur la vie culturelle et religieuse en société. Appliqué autant à la création poétique qu'au monde qui en est le résultat, le principe du développement individuel et autonome qui découle de l'idéologie néo-libérale réduit les manifestations poétiques que sont les mythes à de purs textes dont le sens dépendrait uniquement de l'interprétation que l'on en donne. L'effet esthétique, l'impact émotionnel et la pragmatique sociale du récit considéré non pas comme fictif mais comme fictionnel sont à chercher à la fois dans le monde que construit la fiction narrative et dans les moyens, discursifs et poétiques, qui façonnent ce monde et qui agissent sur la réalité culturelle et sociale dont il dépend.

Autant pour être l'objet de communication que pour être efficace, la fiction (narrative) ne peut être que référentielle ! ³³ Par la comparaison différentielle et contrastive avec d'autres

³³ À l'exemple des différents « mythes » grecs inscrits dans la mémoire civique et culturelle des différentes cités grecques par des formes poétiques ritualisées, j'ai développé l'oxymore de « fiction référentielle » dans l'étude de 2010a (citée à la note 22) ainsi que dans celle de 2010b.

cultures, il apparaît en définitive que seule la postmodernité du libéralisme économique peut se payer le luxe de fictions qui seraient purement ludiques et esthétiques, qui seraient donc coupées de toute référence et de toute pragmatique, c'est-à-dire de toute insertion dans le monde où elle sont actives. C'est en particulier la vitalité des récits héroïques grecs qui administre la preuve du contraire.

Bibliographie

- Adam, J.-M. *Le Récit*, Paris (PUF) 1991 (1^{ère} éd. : 1984)
- . « Aspects du récit en anthropologie », in J.-M. Adam, M.-J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Lausanne (Payot) 1995 : 227–54 (1^{ère} éd. : 1990)
- Affergan, F., S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti. *Figures de l'humain. Les représentations de l'anthropologie*, Paris (Éditions de l'EHESS) 2003
- Aloni, A. *Saffo. Frammenti*, Firenze (Giunti) 1997
- Benveniste, É. *Problèmes de linguistique générale*, Paris (Gallimard) 1966
- Borgeaud, Ph. *Recherches sur le dieu Pan*, Genève – Rome (Istituto svizzero) 1979
- Bremmer, J. (ed.), *Interpretations of Greek Mythology*, London – Sydney (Croom Helm) 1987
- Burger, M. & C. Calame (edd.). *Comparer les comparatismes. Perspectives sur l'histoire et les sciences des religions*, Paris – Milan (Edidit – Archè) 2006
- Burkert, W. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley – Los Angeles – London (University of California Press) 1979
- Burnett, A. P. *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*, London (Duckworth) 1983
- Burris, S., J. Fish, D. Obbink. « New Fragments of Book I of Sappho », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 189, 2014 : 1–28
- Buxton, R. *Imaginary Greece. The contexts of mythology*, Cambridge (Cambridge University Press) 1994
- Calame, C. *Poétique des mythes dans la Grèce antique*, Paris (Hachette) 2000 ; 2^e éd. revue comme *Greek Mythology. Poetics, Pragmatics and Fiction*, Cambridge (Cambridge University Press) 2009
- . « Pragmatique de la fiction : quelques procédures de deixis narrative et énonciative en comparaison (poétique grecque) », in J.-M. Adam & U. Heidmann (edd.), *Sciences du texte et analyse de discours. Enjeux d'une interdisciplinarité*, Genève – Lausanne (Slatkine – Études de Lettres) 2005 : 119–143
- . *Pratiques poétiques de la mémoire. Représentations de l'espace-temps en Grèce ancienne*, Paris (La Découverte) 2006
- . « Fiction référentielle et poétique rituelle : pour un pragmatisme du mythe (Sappho 17 et Bacchylide 13) », in D. Auger & Ch. Delattre (edd.) *Mythe et Fiction*, Paris (Presses Universitaires de Paris Ouest) 2010a : 117–135
- . « La pragmatique poétique des mythes grecs : fiction référentielle et performance rituelle », in F. Lavocat & A. Duprat (edd.), *Fiction et cultures*, Paris (Société Française de Littérature Générale et Comparée) 2010b : 33–56.
- . *Mythe et histoire dans l'antiquité grecque. La création symbolique d'une colonie*, Paris (Les Belles Lettres) 2011 (1^{ère} éd. : 1996)
- Calame, C. (ed.). *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, Genève (Labor & Fides) 1988
- Cassirer, E. *Langage et mythe. À propos du nom des dieux*, Paris (Minuit) 1973 (éd. or : Leipzig – Berlin 1925)
- Csapo, E. *Theories of Mythology*, Malden – Oxford (Blackwell) 2005
- Delattre, Ch. *Manuel de mythologie grecque*, Paris (Bréal) 2005
- Del Ninno, M. (ed.). *Etnosemiotica. Questioni di metodo*, Roma (Meltemi) 2007

- des Bouvrie, S. « The definition of myth. Symbolic phenomena in ancient Greek culture », in des Bouvrie (ed.), 2002 : 11–69
- des Bouvrie, S. (ed.), *Myth and Symbol I. Symbolic phenomena in ancient Greek culture*, Bergen (Norwegian Institute at Athens) 2002
- Detienne, M. *L'invention de la mythologie*, Paris (Gallimard) 1981
- . « La double écriture de la mythologie », in Calame (ed.) 1988 : 17–33
- . *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris (Gallimard) 1989 (1^{ère} éd. : 1972)
- Dowden, K. *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology*, London – New York (Routledge) 1989
- . *The Uses of Greek Mythology*, London (Routledge) 1992
- Edmunds, L. (ed.). *Approaches to Greek Myth*, Baltimore – London (The Johns Hopkins University Press) 1990
- Gantz, T. *Mythes de la Grèce archaïque*, Paris (Belin) 2004 (trad. fr. de : *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources*, Baltimore – London, The Johns Hopkins University Press, 1993)
- Genette, G. *Fiction et diction*, précédé de *Introduction à l'architexte*, Paris (Seuil) 2004 (éd. or. : Paris, 1991)
- Graf, F. *Greek Mythology. An Introduction*, transl. Th. Marier, Baltimore – London (The Johns Hopkins University Press) 1993
- Kirk, G.S. *Myth. Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Cambridge – Berkeley – Los Angeles (Cambridge University Press – University of California Press) 1970
- Heidmann, U. « Epistémologie et pratique de la comparaison différentielle. L'exemple des (ré)écritures du mythe de Médée », in Burger & Calame (edd.) 2006 : 141–159
- Heidmann, U. (ed.). *Poétiques comparées des mythes*, Lausanne (Payot) 2003
- Hühn, P., J. Pier, W. Schmid, J. Schönert (edd.), *Handbook of Narratology*, Berlin – New York (Walter de Gruyter) 2009
- Labat, R. (et al.), *Les religions du Proche-Orient asiatique. Textes babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris (Fayard – Denoël) 1970
- Lévi-Strauss, C. *Anthropologie structurale*, Paris (Plon) 1958
- . *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris (Plon) 1964
- . *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris (Plon) 1971
- . *Anthropologie structurale deux*, Paris (Plon) 1973
- Malinowski, B. *Les Jardins de corail*, Paris (Gallimard) 1974 (éd. or. : New York 1935)
- Page, D. *Sappho and Alcaeus. An Introduction to the Study of Ancient Lesbian Poetry* Oxford (Clarendon Press) 1959 (2^e éd.)
- Pellizer, E. *La peripezia dell'eletto. Racconti eroici della Grecia antica*, Palermo (Sellerio) 1991
- Propp, V. Ja. *Morfologia della fiaba. Con un intervento di Claude Lévi-Strauss e una replica dell'autore*, Torino (Einaudi) 1966 (éd. or. : Leningrad, 1928)
- Saïd, S. *Approches de la mythologie grecque*, Paris (Nathan) 1993
- de Saussure, F. *Cours de linguistique générale*, Paris (Payot) 1972 (éd. or. : Genève, 1915)
- Searle, J. R. *Expression and Meaning. Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge (Cambridge University Press) 1979
- West, M. L. *Hesiod. Theogony*, Oxford (Clarendon Press) 1966

Sur l'auteur

Claude Calame is emeritus Director of studies at the École des Hautes Études en Sciences Sociales in Paris (Centre AnHiMA : Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques) ; he was Professor of Greek language and literature at the University of Lausanne. He taught also at the Universities of Urbino and Siena in Italy, and at Yale University in the US. In English he has published *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece* (Cornell University Press 1995), *The Poetics of Eros in Ancient Greece* (Princeton University Press 1999), *Choruses of Young Women in Ancient Greece* (Rowman & Littlefield, 2nd ed. 2001), *Masks of Authority: Fiction and Pragmatics in Ancient Greek Poetics* (Cornell University Press 2005), *Poetic and Performative Memory in Ancient Greece* (CHS – Harvard University Press 2009), *Greek Mythology: Poetics, Pragmatics and Fiction* (Cambridge University Press 2009). claude.calame@unil.ch

Résumé latin

*In favorem anthropologiae historicae ad Graecas narrationes heroicas spectantis: comparatio distinguens atque pragmatica poesis. Aliter ac in ulla fictione sensu usuali huius termini latissima regio narrativa, quae nunc “mythologia” (Graeca) appellatur, non indiget onere independentiae semanticae vel dissolutionis structuralis. Coniuncta cum aspectu anthropologiae socialis culturalisque, quae constructione mundorum possibilium ab repraesentatione culturali dependentium et formis poeticis, quas iidem in exhibitionibus communibus ritualibusque accipiunt, petitur, lectio nostra mythorum (Graecorum) postulat, ut eadem pragmatice aperiatur. Respiciuntur autem hunc in modum speciales condiciones rituales, ad quas iidem accommodatae sunt, unā cum eorum vi creandi atque eorum ambiguitate poeticā in ampliore conexū sociali, religioso culturalique. Hoc demonstrari potest exemplo alicuius poematis ad cultum spectantis, quod a Sapphu compositum atque solum ut fragmentum traditum est et quod ad Heram directum versionem specialem illius *nostos* Atreidorum exhibet.*

Résumé anglais

In contrast to any fiction in the usual sense of the term, the huge narrative domain now marked off as (Greek) ‘mythology’ deserves no charter of semantic independence or of structural(ist) closure. Coupled with the perspective of social and cultural anthropology required by the construction of possible worlds depending on cultural representations and by the poetic forms they assume in collective and ritual performances, our reading of (Greek) myths requires a pragmatic opening-up: it takes into account the specific ritual situations they are accommodated to, with their aesthetic creativity and their poetic polysemy, in a broader social, religious, and cultural context. This can be demonstrated through the example of a fragmentary cultic poem by Sappho introduced by an address to Hera and staging a particular version of the *nostos* of the Atreidai.

Mots-clés

Mythe, fiction, pragmatique, forme poétique, énonciation, rituel, performance, mémoire culturelle, anthropologie.