

Comment les Dieux naissent-ils ? À propos de la formation et la transformation des figures divines dans les discours mythiques

Santiago Guillén¹

¹ A.T.E.R., Université Lumière Lyon 2, UMR ICAR-5191

Résumé De nombreux auteurs soulignent aujourd'hui la « résurgence » du mythe dans notre société contemporaine et notamment dans le domaine politique (Durand, 2002). Bien plus, les discours de type mythique commencent à gagner du terrain dans le milieu académique, comme ne manquent pas de le remarquer certains chercheurs (Rastier 2021). Or, ni la linguistique du discours ni la sémiotique ne se sont vraiment penchées sur la caractérisation des dynamiques formelles du mythe et de ses interprétations. Si la sémiologie de Ferdinand de Saussure a été définie comme « la formation et la transformation des signes et de leurs sens » (Naville, 1901), alors une enquête sémiotique du mythe doit s'attaquer à la formation et à la transformation du mythe compris comme système de signification ou comme « institution sociale », en relation avec les « langues naturelles » et le reste des institutions. Cet article, s'inscrivant dans cette problématique générale, relit les propositions d'Hermann Usener sur la dynamique morphologique des structures de la pensée religieuse sous le prisme de la sémiotique et la linguistique de tradition saussurienne. Dans cette perspective, nous nous demanderons en quoi la relecture sémiotique de la typologie divine proposée par Usener peut nous permettre de mieux comprendre les dynamiques morphologiques des mythes et plus particulièrement la formation et la transformation des figures divines dans les discours mythiques et dans les structures de la pensée religieuse.

Abstract *Today, many authors have the idea of a re-emergence of myth, particularly in the political domain. Moreover, myth-like discourses seem to be gaining ground in the academic world, as some authors point out (Rastier 2021), but neither discourse linguistics nor semiotics has really focused on characterising the formal dynamics of myth and its interpretations. How then can we account for the formation and transformation of myths and their interpretations? This article attempts to characterise myth as a notion, as a genre and as a discursive process. We begin with a critical reading of a selection of analyses of myth in language sciences and semiotics and then put forward a number of hypotheses that we test through a corpus analysis. How does the analysis of discursive phenomena that we call figurativisation and mythologisation contribute to a semio-linguistic methodology for the analysis of mythical discourses and their interpretations?*

Introduction

Aujourd'hui, de nombreux auteurs signalent la résurgence du mythe (Durand, 2002), notamment dans le domaine politique. Bien plus, les discours de type mythique commencent à gagner du terrain dans le milieu académique, comme ne manquent pas de le constater certains auteurs (Rastier 2021). Or, ni la linguistique du discours ni la sémiotique ne se sont vraiment penchées sur la caractérisation des dynamiques formelles du mythe et ses interprétations, ce qui se révèle problématique si l'on considère la prégnance du mythologique dans les discours médiatiques actuels. Roland Barthes avait pourtant ouvert cette voie en mettant en évidence le caractère mythologique de certains discours de la société bourgeoise (*Mythologies*, 1957). Or, faute d'une méthodologie propre à rendre compte de la complexité du phénomène, son aventure n'a pas été prolongée avec succès par les générations suivantes. Les propositions en sciences du langage et sémiotique selon la méthode comparatiste (e.g. Dumézil) et structuraliste (e.g. Lévi-Strauss) ont certes permis d'avancer mais n'ont nullement été mises en œuvre dans les sociétés occidentales contemporaines. Jusqu'ici, elles ont été uniquement appliquées aux « sociétés traditionnelles » et au sein d'études folkloriques et ethnologiques (e.g. Greimas). Or, si nous acceptons la thèse de l'actualité du mythe, il est urgent de construire une méthodologie plus à même de l'analyser convenablement pour comprendre de manière précise un bon nombre de productions discursives et d'interprétatives actuelles. En outre, si, comme le propose Ernst Cassirer, le mythe est une « forme symbolique », c'est-à-dire un organe permettant d'appréhender la réalité (1925), alors, tout comme le langage verbal, il participe activement à la production et à l'interprétation des discours et des objets sémiotiques au sein de notre environnement culturel. Cassirer, donnant l'exemple de la construction du discours nazi, démontre que l'émergence du mythe dans l'histoire a toujours des conséquences catastrophiques.

Mais comment alors rendre compte de la formation et de la transformation des mythes et de leurs interprétations ? Cet article tente de participer à la caractérisation du mythe à la fois comme notion, comme genre et comme processus

¹ s.guillen@univ-lyon2.fr.

discursif. En quoi l'analyse des phénomènes discursifs que nous nommons *figurativisation* et *mythification* contribuent-ils à une méthodologie sémio-linguistique pour l'analyse des discours mythiques et de leurs interprétations?

1. Vers un structuralisme écologique et dynamique

Le structuralisme traditionnel propose une vision de la signification trop « déterministe » ce qui lui a valu maints reproches. Nous verrons ici quels sont ces reproches dans le domaine des études sur le mythe et nos propositions méthodologiques pour palier ces problèmes.

1.1. Thèses référentielles et thèses de la médiation linguistique : tentatives pour « expliquer » le mythe

La première thèse proposée par les études mythologiques est celle que j'appellerai « thèse de la référentialité » : le mythe ne serait qu'un discours fictif qui reprendrait la « réalité empirique », une « mise en fiction » d'un discours événementiel, ou d'une description d'un phénomène naturel. Ferdinand de Saussure considère la légende comme la déformation d'un discours historique alors que Max Müller envisage le mythe comme le résultat d'une mise en fiction par la description d'un phénomène naturel. Dans ces deux cas, on pourrait donner une première définition de l'émergence du mythe comme *mythologisation*, c'est-à-dire la mise en fiction d'un discours constatif. La linguistique du discours pourrait alors caractériser le mythe sur le plan du discours en mettant en avant sa figurativité « fantastique » ou, en tout cas, « distale », au-delà de la « zone empirique » de l'énonciation (Rastier, 2001a).

Max Müller utilise les outils de la linguistique historique et comparative pour tenter de démontrer, par la philologie, l'origine linguistique des mythes. Il tente de montrer que le discours mythique est le résultat de la médiation du langage. Le mythe, parce qu'il doit être communiqué par le langage verbal, serait déformé par celui-ci. Ainsi la figurativité des discours mythiques ne serait que le résultat des phénomènes de rapprochement et de singularisation propres aux signes linguistiques. Toute la figurativité du mythe, que ce soit une métaphore filée tout au long du discours ou le rapprochement entre deux unités lexicales, trouverait une explication philologique (*i.e.* au niveau *infra* et *supra*-phrastique). Müller en fournit maints exemples.

Dans le mythe de Deucalion et Pyrrha, la comparaison métaphorique entre les êtres humains et les pierres, viendrait de la proximité des signes linguistiques « Homme » et « pierre » sur le plan de l'expression : *λάου(λαοί)* et *λάας (laas)* (Müller, 1876).

Dans le mythe de Daphné et Apollon, la proximité expressive entre les signes linguistiques *« *Ahanā* » en sanskrit dont le signifié est « aube » et « Daphné » (*δάφνη*) en grec ancien dont le signifié est « laurier » expliquerait la métaphore filée qui constitue le noyau narratif du récit. La poursuite de la jeune fille Daphné par Apollon, le dieu apparenté au soleil, ne serait que la description du transit de l'astre lumineux (*idem*).

Au fond, l'ensemble des théories de Müller reposent sur sa conception purement référentielle du langage : toute description de la « réalité empirique », tels que les phénomènes naturels, doit passer par le langage verbal ; tout écart entre l'objet empirique décrit et le discours donnerait pied à une *mythologisation* du fait de l'impossible superposition de la « réalité empirique » et du langage. De ce point de vue, la mythologie naîtrait de la distinction fondamentale entre « réalité » et « discours ». Le célèbre exemple qui fonde la « mythologie solaire » nous permet d'appréhender cet écart : lors de la description des astres, on pourrait penser que la description naïve, « le soleil se lève » est déjà, en quelque sorte et selon Müller, un « noyau mythique » dans la mesure où le verbe « se lever » contient en lui un sème *+/+humain/* et contribue dès lors à personnifier l'astre. Toute description originale de la nature viendrait donc de cette personnification. Une personnification qui serait d'ailleurs inévitable selon la thèse de Müller, qui suppose un développement du langage procédant par complexification énonciative, allant des zones anthropiques de l'empirique (identitaire/proximale) vers les zones transcendantales (la distalité) : la première description de *l'au-delà* devrait se faire forcément avec les termes de *l'ici*.

La thèse de la « médiation du langage » permet de comprendre la raison pour laquelle les mythes continuent à habiter nos sociétés contemporaines. D'ailleurs Müller lui-même déclare :

« Il ne fait aucun doute qu'il existe une mythologie de nos jours comme au temps d'Homère, mais nous ne la remarquons pas parce que nous vivons dans son ombre, et parce que nous reculons tous, éblouis par la pleine lumière du midi de la vérité. La mythologie, au sens le plus pur du terme, est le pouvoir que le langage exerce sur la pensée, dans toutes les sphères possibles de l'activité spirituelle » (Müller, 1876)

Toutefois, l'approche de Müller présente certaines limites soulignées par Ernst Cassirer. Selon lui, il y aurait, dans les propos de Müller, un « réalisme naïf » qui ferait du mythe, tout comme le langage verbal ou l'art, une « fantasmagorie, mais finalement aussi [une] connaissance théorique {...} car elle aussi ne peut jamais refléter la stricte essence des choses, mais doit saisir cette essence par des « concepts » : or les concepts sont-ils autre chose que des formations et des créations de la pensée, qui précisément, en tant que telles, ne contiennent elles-mêmes que la forme de la pensée au lieu de la forme pure de l'objet ? » (p.15).

À tout prendre, on peut soutenir que les analyses selon lesquelles le mythe est le résultat d'une médiation linguistique, et donc de la déformation d'une « réalité empirique », reposent sur une conception purement *référentielle* du langage. Or, cet argument implique une distinction nette entre « réalité » et « discours », distinction récusée par de

nombreux auteurs en sciences du langage et sémiotique qui prônent une conception écologique et complexe de la culture et des phénomènes de signification où les élaborations discursives participent de la réalité et ont un rôle actif dans l'environnement culturel, que nous nommons d'après Youri Lotman « sémiosphère ». Qui plus est, selon Saussure s'oppose fermement à toute ontologie car il soutient que c'est le point de vue qui construit l'objet :

« Voici notre profession de foi en matière linguistique : En d'autres domaines, on peut parler des choses « à tel ou tel point de vue », certain qu'on est de retrouver un terrain ferme dans l'objet même. En linguistique, nous nions en principe qu'il y ait des objets donnés, qu'il y ait des choses qui continuent d'exister quand on passe d'un ordre d'idées à un autre, et qu'on puisse par conséquent se permettre de considérer des « choses » dans plusieurs ordres, comme si elles étaient données par elles-mêmes. » {Saussure, 1891, BGE Ms. fr. 3951/9, f°8 (détail), tiré de : Rastier, 2016)

Ernst Cassirer, continuateur du projet saussurien, soutient qu'une « forme symbolique » est un « organe » parmi d'autres permettant d'appréhender la réalité (Cassirer, 1925a). Saussure et Cassirer ont tous les deux mené des longues études mythologiques. Ils ont tous les deux considéré le mythe comme une « institution sociale » (Saussure) ou comme une « forme symbolique » (Cassirer) *indépendante* à mais *en relation étroite avec* le langage verbal, et en interaction avec d'autres institutions comme la science.

1.1. Thèses symboliques : tentatives pour analyser le mythe

Ernst Cassirer récuse la réduction du langage à une fonction purement référentielle en affirmant que le langage en tant que « forme symbolique » participe à l'appréhension de la réalité, « au lieu de mesurer, le contenu, le sens, la vérité des formes de l'esprit à autre chose qu'elles –mêmes (...). De ce point de vue, le mythe comme l'art, le langage et la connaissance deviennent des symboles : non pas en ce sens qu'ils désignent une réalité préexistante sous la forme de l'image, de l'allégorie, qui indique ou interprète, mais dans la mesure où chacun d'eux crée un univers de sens à partir de lui-même. Il s'y manifeste l'autodéploiement de l'esprit, seul moyen pour lui d'accéder à une "réalité", à un être déterminé et structuré. » (1925, p.16) Cassirer s'inspire ici fortement de Humboldt, pour qui, on le sait, chaque langue est une « vision du monde » : (1925, p.18)

La sémiotique et les « sciences de la culture » devraient alors interroger la manière dont coopèrent ces « organes » pour appréhender la réalité. Qui plus est, étant donné que chaque forme symbolique a une « fonction » et une « performance » spécifique, il faudrait alors se pencher sur « leurs interrelations complexes leurs interpénétrations, leur relative indépendance et leur relative autonomie » (Cassirer, 1925, p.17).

S'inspirant de la méthodologie de Descartes, Cassirer récuse l'idée d'une analyse référentielle des formes symboliques. Selon lui, chaque « forme symbolique » que ce soit le langage, l'art ou le mythe, est « une manière spécifique de voir et recèle une source de lumière particulière, propre à elle seule. » (p.20)

Une première conclusion s'impose : nous pouvons opposer deux formes d'appréhension du mythe (et des formes linguistiques en général) : l'explication – selon une vision référentielle – et la description – selon une vision « symbolique » que nous proposons d'appeler « sémiotique » -. Mais, si ce sont les formes symboliques qui donnent une structure (catégorielle) au monde et non pas l'inverse (p.21)ⁱ, il nous faut comprendre comment, en tant que signes, se forment et se transforment les mythes et leurs sens.

2. De la création et de la transformation des mythes

2.1. De la figuration des Dieux : de l'observation complexe à la singularisation, formations et transformations

Une analyse sémiotique des mythes - et non pas simplement référentielle – doit se demander en quoi les mythes, en tant que « formes symboliques », permettent d'appréhender la réalité et non pas en quoi ils essaient de la « copier »ⁱⁱ. Certaines enquêtes mythologiques du XIX^{ème} et XX^{ème} siècle cherchent à entamer une recherche selon une « phénoménologie de l'esprit » où le mythe ne soit compris comme le résultat d'une simple application d'une catégorisation théorique préalable. Dès lors, si les mythes ne sont pas simplement la reprise d'une réalité qu'ils essaient de copier, comment se forment-ils, c'est-à-dire, littéralement, comment les « formes » mythiques apparaissent-elles ?

L'ethnologue allemand du début du XX^{ème} siècle, Konrad Theodor Preuss, est l'un des premiers à s'intéresser à la formation des mythes selon une intuition que l'on pourrait qualifier de structurale ou « morphologique » - sans doute sous l'inspiration de la *Morphologie* de Goethe. Pour Preuss, les figures divines, qui participent au développement de la pensée mythique et religieuse, ne sont pas données *a priori* mais sont le résultat d'un processus de singularisation. Il parle notamment du passage d'une « observation complexe » à une singularisation des figures discursives. Dans une étude sur la religion des indiens Cora, habitants de la sierra de Nayarit au Mexique, Preuss, soutient, à propos de la formation de la cosmogonie de ce peuple traditionnel :

« Le dieu du soleil occupe sans doute la première place dans la hiérarchie des dieux, mais il est ⁱⁱⁱreprésenté... par les diverses divinités astrales. Elles existent antérieurement à lui, il est créé par elles, lorsque quelqu'un saute

ou est jeté dans le feu ; son pouvoir d'action est déterminé par elles et il se maintient artificiellement en vie en se nourrissant du cœur des sacrifiés, c'est-à-dire des étoiles. La voûte nocturne étoilée est une condition préalable à l'existence du soleil, c'est là le sens de toute conception religieuse des Cora et des anciens Mexicains, et il faut y voir aussi un facteur essentiel du développement de la religion » (Preuss, 1912, p. 50)^{iv}

L'émergence des figures mythiques, comme des figures linguistiques, est le fruit d'un processus de caractérisation et d'oppositions distinctives et minimales : ni le monde « réel » est structuré au préalable sur la base d'oppositions de phénomènes de stabilité et de transformation – au moins de tenir pour vrai des hypothèses très fortes comme celle de la sémiotique de René Thom - ni les langues naturelles distinguent nécessairement et par défaut des catégories verbales à des catégories nominales – au moins de tenir pour vrai l'hypothèse d'inspiration chomskyenne d'une seule est unique « grammaire universelle » contenant des catégories préétablies^v. Entre le constructivisme discursif et le déterminisme empirique il faudrait, selon nous, analyser les interrelations complexes entre les possibilités d'appréhender la réalité à travers les formes symboliques et la résistance du monde empirique qui ancre toute création discursive d'un monde possible.

2.2. De la singularisation à la généralisation

Herman Usener, philologue et philosophe allemand du XIX^{ème} siècle cherche à rendre compte de la formation des catégories de la pensée religieuse. Il aborde les études mythologiques dans le but de récuser une phénoménologie de l'esprit qui soit une simple application des catégories philosophiques de pensée pour s'orienter plutôt vers l'enquête de la formation de telles catégories. Il définit la mythologie comme : « la doctrine (logos) du mythe ou la doctrine des formes de la représentation religieuse » (1896, p.5-). La première étape de son enquête est d'envisager la manière dont s'opère l'élaboration des concepts religieux, c'est-à-dire le passage d'une singularité vers une généralisation.

« Notre théorie de la connaissance manquera de l'infrastructure qui lui est nécessaire aussi longtemps que la linguistique et la mythologie n'auront pas éclairé les processus des représentations involontaires et inconscientes. Ce pas des conceptions singulières au concept générique est bien plus grand que ne nous permettent de le supposer notre formation scolaire et une langue qui pense pour nous. Il est si grand que je suis incapable de concevoir quand et comment les hommes auraient pu le franchir, *si le langage même, à l'insu de l'homme n'avait préparé et provoqué ce processus*. C'est le langage qui, de la multitude d'expressions particulières équivalentes, en laisse progressivement sortir une qui étend son domaine sur un nombre croissant de cas, jusqu'à ce qu'elle soit apte à les embrasser tous et à devenir un concept générique » (Usener, 1896, p. 321)^{vi}

Le passage du particulier au général décrit par Usener semble mettre en évidence un phénomène sémiotique général, et non uniquement circonscrit au domaine religieux. D'un côté ces remarques peuvent être mises en relation avec les « catégories » proposées par le linguiste et sémioticien danois Louis Hjelmslev. L'explication d'une expression qui « étend son domaine sur un nombre croissant de cas, jusqu'à ce qu'elle soit apte à les embrasser tous et à devenir un concept générique », proposée en 1896 par Hermann Usener, définit, littéralement, le fonctionnement de la catégorie des « oppositions privatives » décrite par Louis Hjelmslev et correspond à l'opposition de deux termes ne se distinguant entre eux que par l'absence d'un « trait » (aussi appelé « marque »)^{vii}. La réflexion du linguiste danois sur les catégories, exposée à partir de 1943 (Hjelmslev, 1943) et qui est une des bases de la linguistique et de la sémiotique contemporaines, s'apparente remarquablement à la réflexion du mythologue allemand.

D'un autre côté, le travail mythologique d'Usener inspire fortement la « sémiotique tensive » comme en témoignent explicitement certains passages de *Tension et signification* (1998), ou encore l'article de 2014 de Claude Zilberberg sur la transcendance (Zilberberg, 2014). C'est que les propos d'Usener peuvent être rendus visibles selon une représentation tensive d'après le modèle de Jacques Fontanille et Claude Zilberberg. La « conceptualisation » ou la « généralisation » est un processus relevant d'une « sémantique du continu » dans la mesure où l'on peut relever une corrélation entre l'intensité figurative et l'extensité sémantique. Il existe donc une relation tensive inhérente au mythe entre sa *valeur* et sa *portée*.

Mais cette étape de la singularisation vers la généralisation n'est qu'une visée générale des travaux d'Usener qui finit, d'après ses observations, par proposer un parcours de transformation des figures mythiques au sein duquel il relève trois étapes correspondant à trois « catégories » de figures divines.

2.3. Les catégories des Dieux : description du parcours de transformation des figures divines dans les mythes

La typologie des dieux proposée par Usener tente moins de proposer une « taxinomie » des divinités qu'un parcours métamorphique de la conscience religieuse. Ce parcours suit donc trois étapes.

La première catégorie universelle des divinités proposée par Usener est celle de « dieu de l'instant ». Ici, Usener caractérise non une figure actorielle à proprement parler mais plutôt une objectivation d'une sensation, d'une émotion particulièrement forte, qui « disparaît aussitôt apparue » (p. 290). Les dieux de l'instant ne personnifient pas une puissance générale de la nature ni un aspect psychologique particulier mais une sensation, une qualité absolue. Dans ses travaux,

Usener montre notamment que cette sensation est fortement présente dans la religion grecque et qu'elle est désignée par le terme de *daimon* (δαίμων) :

« En raison de la motilité et de l'irritabilité du sentiment religieux, un concept, un objet quelconque, qui dans l'instant domine toutes les pensées, peut facilement être élevé au rang de divinité: l'entendement et la raison, la richesse, le hasard, le moment décisif, le vin, les plaisirs de la table, le corps de l'être aimé... ce qui se révèle à nous comme un don d'en haut, ce qui nous rend heureux, ce qui nous tourmente et nous accable, apparaît au sentiment exacerbé comme un être divin. Tout ce que nous savons des Grecs nous montre qu'ils disposent pour cela du concept générique de *daimon* » (p.290-)

La deuxième catégorie proposée par Hermann Usener, et donc la deuxième étape dans l'élaboration de la pensée religieuse, renvoie aux « dieux spéciaux ». Il s'agit de divinités circonscrites dans l'espace-temps à des activités précises – typiquement agricoles ou domestiques (les *Indigementa* des Romains par exemple). Usener donne l'exemple de l'*Occator*, le dieu qui précède l'herbage (*ab occare*), et trouve des illustrations analogues à la fois dans le monde grec et dans le monde lithuanien, ce qui l'amène à conclure l'universalité de ce mécanisme de « figuration » divine.

La troisième catégorie enfin, correspond à ce qu'il nomme les « dieux personnels ». D'après lui, ces derniers apparaissent lorsque la motivation du nom des « dieux spéciaux » disparaît. Le passage du « dieu spécial » au « dieu personnel » serait donc dû à une variation diachronique du signe linguistique qui passe d'un nom de dieu en lien direct avec une activité précise, à un oubli du lien entre le signifiant et le signifié. On pourrait dire que ce phénomène se produit à la fois par démotivation du signe linguistique et par « antonomase ». Étant donné que la divinité n'est plus circonscrite à une activité précise, sa signification se trouve « libérée » et semble s'étendre et s'approfondir (p.301-, p.325- et 330-).

À tout prendre, le travail d'Usener, moins par ses résultats que par ses méthodes, est particulièrement révolutionnaire car il se sert de la philologie non pas pour « expliquer » la transformation linguistique du nom d'un dieu mais pour essayer de rendre compte et de comprendre la complexité de la formation des concepts religieux.

« Ce n'est qu'en suivant sans idées préconçues les traces spirituelles d'époques révolues, c'est-à-dire par un travail philologique, que nous pouvons apprendre à ressentir une nouvelle fois ; alors peu à peu des cordes apparentées peuvent vibrer et résonner en nous et nous découvrons dans notre propre conscience les fils qui relient l'ancien et le nouveau. Une observation et une comparaison plus approfondie permettent d'aller plus loin, et nous nous élevons du fait particulier à la loi. L'humaine science serait comprise si celui qui cherche dans le singulier portait les chaînes qui l'empêchent de viser le tout. Plus on creuse en profondeur, plus on est récompensé par des connaissances générales ». (p.5)

Usener tente donc de dégager des règles générales de la construction de la pensée mythique et religieuse, mais comment intégrer ces réflexions dans le domaine des sciences du langage et de la sémiotique en vue d'une analyse des discours contemporains ?

3. Propositions pour l'étude des discours mythiques

3.1. Commentaire des thèses d'Usener à la lumière des cadres théoriques linguistico-sémiotiques

Selon nous, la relecture des travaux d'Usener sous le prisme des théories en linguistique et sémiotique offre des pistes pour l'élaboration d'outils méthodologiques plus à même d'analyser les discours mythiques contemporains et, de manière générale, de rendre compte des problématiques relevées au début de cette étude, à savoir la création et la transformation des discours mythiques et de leurs sens.

Les « dieux de l'instant » permettent alors de proposer une analyse modale et modalisante de la conscience religieuse. Il s'agit d'intuitions modales, de modulations et de modalités – voilà pourquoi Jean-Pierre Vernant finit par soutenir que les dieux grecs sont essentiellement des « énergies » (Vernant, 2013). Il est impossible de circonscire ces divinités à un espace ou à un temps précis. Nous pouvons dire que les « dieux de l'instant », les dieux comme « énergie » (Vernant) correspondent à une force modale, caractérisable selon une direction (vers la figurativisation), par une aspectualité (inchoative et intensive) et la préfiguration d'un réseau de valences. Sur le plan temporel, les « dieux de l'instant » déploient une temporalité complexe dans la mesure où ils sont plutôt synchroniques voire achroniques, et varient entre les modes d'existence de la virtualité et de la réalisation. En réalité, les « dieux de l'instant » d'Usener devraient être conçus comme des *instants d'éternité*^{viii} car il s'agit d'expérience totales, à la fois inscrites sur un plan spatio-temporel précis et, pour ainsi dire, « hors du temps » et du « monde ». Dans la *Théogonie* d'Hésiode, l'*Eros* ressort comme « énergie » et comme « qualité », et peut se rapprocher de ce fait du mode d'existence de la « virtualité ».

La catégorie des « dieux spécialisés » correspond à des rôles actantiels locaux et définis. Il s'agit alors de l'analyse syntagmatique et locale des agents narratifs. C'est une fonction spécifique, unique, et répétée. Voilà pourquoi on peut caractériser ces figures divines selon les traits aspectuels de la ponctualité et de l'itérativité : le but est de cerner une action précise et de lui attribuer une divinité qui devient alors spécialisée (e.g. une divinité pour la culture du maïs) voire hyperspécialisée (une divinité particulière pour chaque étape de la culture du maïs. Nous pouvons dire que cette seconde catégorie se définit par détermination des rôles actantiels, c'est-à-dire par une stabilisation des valences verbales qui

établissent clairement le rôle de l'actant à l'intérieur d'une scène particulière. Dans le monde grec, les *épiklès* attribués à chaque dieu les circonscrivent à une action spécifique et à un rôle narratif particulier : *Athéna nukè* est ainsi la déesse de la victoire et un culte spécifique lui est accordé. Pour reprendre l'exemple d'Eros, on sait que certains cultes lui étaient dédiés et donc qu'on exaltait son énergie modale dans une action spécifique, par exemple en ce qui concerne l'amour mais aussi le savoir philosophique ou la victoire militaire. Ainsi, on lit chez Pausanias : « Le dieu que les Thespiens honorent depuis l'Antiquité et plus que tout autre dieu est Eros, et d'Eros ils ont une statue très ancienne, faite d'une pierre brute. Qui a institué chez les Thespiens la coutume de mettre Eros avant tous les dieux, je ne le sais pas. » (Pausanias. *Périégèse* IX, 22, 1)

La catégorie des dieux personnels apparaît comme la profondeur figurative et passionnelle propre aux acteurs. La profondeur passionnelle des dieux personnels vient de la subsumption dans un seul corps-chair d'une multitude de parcours narratifs et donc de rôles actantiels et de charges modales parfois en conflit. Nous pouvons dire que cette étape correspond à une épaisseur figurative qui transforme l'actant en acteur. La non-réduction d'une divinité à un seul rôle actantiel permet d'imaginer des perspectives d'actions inouïes, c'est-à-dire la multiplication et la complexification des rôles actantiels et donc des configurations modales qui peuvent parfois se trouver en conflit. La profondeur actorielle qui se manifeste à travers la composante figurative et passionnelle, en résulte^{ix}. En ce sens, nous pouvons dire que le déploiement passionnel dans le discours est déjà un indice fort de l'actorialisation des divinités.

À titre d'exemple, on retrouve plusieurs récits où une divinité qui joue typiquement un unique rôle actantiel simple (par exemple « faire le soleil se lever » – ou simplement, « se lever ») décide un jour de ne plus vouloir jouer ce rôle. On observe ici une complexification modale : *devoir faire(faire)* vers un *ne pas vouloir faire(faire)* dont l'introspection modale révèle une complexification passionnelle et psychologique sur le plan de la volition et suggère d'autres possibilités d'action au-delà d'un simple acte circonscrit. Apollon, le soleil, puis le conducteur du char qui guide le soleil, aurait d'abord refusé de jouer son rôle actantiel circonscrit et aurait gagné par là une profondeur passionnelle et psychologique, bref une conscience actorielle si forte qu'elle lui permet par la suite de vivre des rôles actantiels divers, par exemple se disputer avec Cupidon et vivre un nombre remarquable de malheureuses aventures amoureuses^x. De même, dans de nombreux récits, Eros acquiert pleinement une profondeur actorielle. C'est le cas du récit d'Eros et Psyché (dont la première attestation est celle d'Apulée au II^{ème} siècle). Ici, le dieu trouve une profondeur passionnelle en raison des contraintes modales du récit : le vouloir-aimer Psyché vs le non-pouvoir la voir.

Les dieux de l'instant contiennent les dieux locaux qui contiennent à leur tour les dieux personnels. Sur le plan de nos propositions discursives, cela revient à dire que toute figure mythique dans un discours est la subsumption d'une multitude de rôles actantiels et que chaque rôle actantiel à son tour est le revêtement syntagmatique d'une énergie modale. Le personnage mythique n'est que la construction symbolique par le discours d'une diversité de manifestations locales (héros) d'une énergie modale originelle (cf « personnage et héros » dans Rastier, 1972).

3.2. Propositions générales sur le processus de création et de transformation des signes mythiques

De manière générale, on peut dire que les thèses d'Usener inspirent la réflexion structurale et sémiotique dans la mesure où elles tentent de mettre en évidence les lois universelles de la création et de la transformation des mythes conçus comme signes – nous pourrions dire aussi comme « institutions sociales » pour reprendre le terme saussurien ou bien comme « formes symboliques » pour reprendre le terme cassirien.

La première de ces lois est celle de l'apparition des figures. Pour Cassirer, la question de catégoriser les objets du monde n'est pas pertinente car, soutient-il, cette division ne se trouve pas dans le monde observé lui-même mais dans les formes symboliques à travers lesquelles nous l'observons^{xi}. La figuration est issue d'un filtrage de l'observation à travers les formes symboliques et non pas d'une réalité « agencée solidement comme une structure déterminée » (Cassirer, 1925b, p. 20)^{xii}. C'est pourquoi, soutient-il, la division classique des objets du monde entre substance et prédicat, perd, selon cette perspective, toute pertinence^{xiii}. Si c'est le langage qui instaure l'opposition conceptuelle entre objets et processus, entre la sphère nominale et la sphère verbale, alors, les figures du langage se trouvent à l'origine, selon Cassirer, « dans un état d'indifférence » (*idem*). Les premiers stades des formes symboliques seraient donc caractérisés par une neutralité du sens. Mais Cassirer va plus loin : il soutient que toute individualité est construite. D'après lui, ni le monde sensible ni le monde symbolique n'ont, à l'origine, de contours bien définis, et ce n'est qu'à travers un long processus de caractérisation que peuvent émerger, de ce fond flou des origines, des figures individuelles :

« Car les contenus indécomposés de la perception en tant que tels n'offrent aucune prise et aucun point d'appui à cette pensée. Ils n'entrent dans aucun ordre stable et général, ils n'ont nulle part de qualité véritablement univoque, et, à les prendre dans l'immédiateté de leur être-là, ils se présentent comme un flux insaisissable qui résiste à toute tentative pour distinguer en lui des "limites" exactes et bien nettes. » (Cassirer, 1925a, p. 53)

Cette « neutralité », cette « indifférence » perceptive dont parle Cassirer, inspire la réflexion de la sémiotique tensive. Fontanille et Zilberberg reprennent cette citation dès les premières pages de *Tension et signification*, dans leur chapitre sur la « valence », car ils trouvent dans la vision de Cassirer la légitimation d'une « sémantique du continu ». En effet, la perception n'a pas, selon Cassirer, de « "limites" exactes et bien nettes ». En fait, Fontanille et Zilberberg s'inspirent des

propos de Cassirer pour mettre en évidence la relation tenseive, dans le processus perceptif, entre le « devenir » et la « phorie » (Fontanille et Zilberberg, 1998, p. 23). Encore plus : la complexité énonciative du mythe conduit ces auteurs à proposer une typologie des discours selon leur tension prédicative :

Prédication	Tension prédicative	Type discursif
INTENSIVE	événement ↔ état	le récit
EXTENSIVE	exclusivité ↔ universalité	la loi
EXISTENTIELLE	passéification ↔ présentification	le mythe

Fig. 1. Typologie des prédications (Fontanille et Zilberberg, 1998, p. 124).

« La prédication existentielle fonderait le mythe, plutôt selon l'acception de Cassirer que celle de Lévi-Strauss et Greimas, dans la mesure où elle procure à l'advenir l'authenticité d'une absence revivifiée, convoquée certes comme une « présence », mais présence validée par son immersion antérieure dans un passé immémorial et révolu. Ce type engendre à son tour, par dégénérescence ou par dérivation, toute une classe de discours historiques ou symboliques et allégoriques » (Fontanille & Zilberberg, 1998, p. 124)

Nous remarquons qu'il n'est pas possible de considérer une formation figurative comme le simple déploiement d'une structure profonde à l'origine : il faut, dans une perspective écologique et morphogénétique du sens, se demander quelles sont les interrelations complexes entre le contexte culturel de formation de la figure et la « structure profonde » située à sa base.

4. Analyse de corpus

4.1. L'exemple d'Eros

Les récits mythiques ne cessent de nous donner des exemples, dans toutes les cultures, du processus de transition^{xiv} de la figurativisation et du « devenir » du sujet^{xv}. Nous proposons d'en analyser quelques-uns.

Dans la *Théogonie* d'Hésiode, comme dans les *Métamorphoses* d'Ovide, qui sont les deux grands textes théogoniques et cosmogoniques de l'Antiquité gréco-romaine, le Chaos est la divinité primordiale : flou et complexe, il échappe à toute description poétique détaillée car il se situe en amont des catégories. Ainsi on lit dans le texte d'Ovide :

« Avant la mer, la terre et l'immense voûte des cieux, l'univers offrait un aspect uniforme qu'on appela Chaos, masse informe et grossière, amas inerte et confus d'éléments mal assortis. »^{xvi} (Ovide, Ier siècle, vers l'an 8, v. 5-20).

Le Chaos est le fond d'où se détachent progressivement les figures divines, ces dernières nécessitant cependant plusieurs générations pour trouver des configurations formelles stables et harmonieuses. Aussi, il existe une différence remarquable entre l'Éros des origines, cette énergie primordiale qui incite les autres dieux à s'unir, et l'Éros, jeune homme, amoureux de Psyché, la jeune fille la plus belle du monde^{xvii}. Voilà pourquoi Jean-Pierre Vernant soutient que les dieux grecs sont, avant tout, des « énergies » (voir §2.1.) : avant de trouver une stabilité figurative, les divinités semblent suivre un parcours, pour ainsi dire, épigénétique qui commence par une *énergie modale* et une configuration de valences, et s'achemine vers une détermination actantielle et actorielle^{xviii}.

La figure constituée de la divinité, l'Eros en tant qu'acteur, le Cupidon chez les latins, se caractérise par une détermination figurative précise et stable : il s'agit d'un petit enfant, ailé, avec un arc et des flèches, ses prothèses identitaires^{xix}. Cette construction figurative est à mettre en relation avec les « dieux personnels ». Cependant, Cupidon joue différents rôles actantiels dans le domaine amoureux, que l'on caractérise selon les épithètes (*épiklès*) propres à la tâche qu'il doit effectuer. On l'invoque tant pour protéger les liens de mariage, que pour tenter de faire tomber quelqu'un amoureux en dehors de l'institution maritale, etc. Ici, Eros bidimensionnel est confondu avec des tâches spécifiques du domaine amoureux en s'y circonscrivant. Enfin, ce dieu est, avant tout, une force primaire, une énergie présente lors de la création du monde qui pousse les êtres à se reproduire. Cette force érotique correspond aux « dieux de l'instant » chez Usener et aux divinités comme « énergie » chez Vernant. Ce flux énergétique se rapproche d'une énergie modalisante – on peut parler aussi de modulation -, qui se stabilise ensuite comme configuration modale *pouvoir-faire*, avant de trouver une complexification, c'est-à-dire une opposition modale sur le plan actoriel, par exemple un *devoir-faire* vs un *vouloir-faire*. Les tableaux suivants tentent de synthétiser ce parcours de complexification figurative :

	Termes sémiotiques	Typologie chez Usener
Uni-dimensionnalité	Énergie modale	Dieux de l'instant
Bi-dimensionnalité	Rôles actantiels	Dieux spéciaux
Tridimensionnalité	Figures actorielles	Dieux personnels

On pourrait encore complexifier ce tableau en mettant en évidence le double parcours des identités selon les pôles conceptuels suivants : (i) modalisation - modalités et (ii) valence – valeurs.

	Termes sémiotiques	Modalités / Modalisations	Valence / Valeurs
Uni-dimensionnalité	Énergie modale	Préfiguration modalisante	Préfigurations des valences
Bi-dimensionnalité	Rôles actantiels	Modalités définies	Valeurs stabilisées
Tridimensionnalité	Figures actorielles	Complexifications intermodales	Valeurs en transformation continue

Les remarques de Preuss et d'Usener dans le domaine mythique, peuvent, selon nous, s'apparenter, sur le fond, au projet de la phanéroscopie de Charles Sanders Peirce qui cherche à élaborer une théorie générale de l'interprétation des phénomènes en tant qu'ils apparaissent à l'esprit en proposant trois « catégories de l'être »^{xx} : la « priméité », la « secondéité » et la « tiercéité ». Peirce propose trois outils pour analyser chacune de ces catégories de l'être : « observer », « discriminer », et « généraliser ». Il les justifie ainsi :

“Les facultés que nous devons exercer pour accomplir ce travail sont au nombre de trois. La première et la plus importante est cette faculté rare, la faculté de voir bien en face ce qui se présente lui-même, sans le remplacer par aucune interprétation, sans l'adultérer pour tenir compte de telle ou telle circonstance [...] C'est la faculté de l'artiste qui voit par exemple les couleurs apparentes de la nature comme elles apparaissent. [...] Ce pouvoir **d'observation** de l'artiste est ce qui est le plus nécessaire dans l'étude de la phénoménologie. La seconde faculté dont nous devons nous efforcer de nous armer, c'est une **discrimination** résolue qui s'attache comme un bouledogue à la chose particulière que nous sommes occupés à étudier, la poursuit partout où elle peut se terrer et la détecte sous tous ses déguisements. La troisième faculté dont nous aurons besoin est le pouvoir généralisateur [**généralisation**] du mathématicien qui produit la véritable formule abstraite livrant la véritable essence de la chose examinée, purifiée de tout mélange d'accompagnements extérieurs et sans pertinence (C.P. 5.42, nous surlignons)^{xxi}”

Ces « facultés » sont les outils méthodologiques dont s'arme Peirce pour rendre compte des manifestations des phénomènes à l'esprit selon les catégories de l'être : l'« observation », la « discrimination » et la « généralisation » permettent, respectivement, de rendre compte de la priméité, de la « secondéité » et de la « tiercéité »^{xxii}.

On peut donc dire que les travaux de Preuss rendent compte du passage de l'« observation » à la « distinction » dans la structure de la pensée religieuse tout comme les travaux mythologiques de Hermann Usener font de même en rendant compte du passage de la « singularisation » à la « généralisation ».

C'est l'abduction le processus interprétatif permettant le passage de la singularité vers la généralisation symbolique. De ce fait, l'abduction permet d'établir une stabilité sémiotique et d'introduire le futur non pas comme une réalité empirique, mais comme le résultat de la médiation d'une loi symbolique. Peirce prône : “une loi est la manière dont un futur qui n'aura pas de fin doit continuer à être” (CP : 115).

Dès lors, les « dieux de l'instant », tout d'abord, qui renvoient à des expériences passionnelles et/ou perceptives - atemporelles, totales (*i.e.* indivisibles) et potentiellement universelles -, peuvent être rapprochés de la catégorie phanéroscopique de la priméité (« *quality of feeling* » dit Peirce). Ensuite, les « dieux de spéciaux » se rapprochent de la « secondéité » pure dans la mesure où ils se limitent à une simple action circonscrite. Enfin, les « dieux personnels » renverraient vers une tiercéité pleine dans la mesure où toute profondeur actorielle renvoie déjà vers une médiation et une symbolisation complexe.

Aussi, pour Peirce, il y a une continuité entre les différentes catégories de l'être dans la mesure où la tiercéité contient la secondéité et à son tour la secondéité contient la priméité, ce qui expliquerait la rétroversion dans la structuration

de la pensée religieuse : les dieux de l'instant "contiennent" le sémantisme des dieux locaux qui "contiennent" à leur tour le sémantisme des dieux personnels.

Évidemment cette ouverture vers une lecture peircienne des dynamiques métamorphiques des structures de la pensée religieuse est à problématiser dans la mesure où on peut remettre en question la possibilité de réconcilier la sémiologie saussurienne avec la vision « ontologique » qui se dégage de la phanéroscopie et de la sémiotique générale de Charles Sanders Peirce. Comme le soutient François Rastier (Rastier, 2001b), on peut opposer une « sémiotique issue de la linguistique » qui définit clairement ses objets d'étude (linguistiques, visuels, musicaux, etc.) à une « sémiotique philosophique » et « générale » qui a pour projet une modélisation de processus universaux de sémosis même au-delà des limites humaines, c'est-à-dire culturelles : c'est le cas autant chez Greimas « sémiotique du monde naturel » (Greimas, 1968) que chez Peirce. Cette ouverture déplace la sémiotique vers les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*) ce qui n'est pas sans poser des problèmes épistémologiques majeurs. Il nous semble inadéquat d'étudier des objets culturels à travers une théorie commune aux sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*), de la nature (*Naturwissenschaften*) et de la culture *Kulturwissenschaften* : la sémosis peut-elle vraiment exister au-delà de la culture ? Nous ne le croyons pas : cela est en contradiction ferme avec le projet théorique de Saussure. Selon nous, c'est d'ailleurs la raison pour laquelle Saussure choisit de nommer sa science *sémiologie* et non *sémiotique*, non seulement pour se distinguer du projet philosophique énoncé en 1690 par John Locke mais surtout pour donner un ancrage culturel à sa discipline, en suivant la distinction épistémologique entre la *phonétique*, qui adopte un point de vue universel (ou point de vue *ETIC* : étude des phénomènes de production et réception du langage verbal chez les êtres humains) et la *phonologie* qui adopte un point de vue culturel (ou point de vue *EMIC* : étude des systèmes phonologiques propres à chaque langue naturelle).

Certes, plusieurs auteurs ont essayé de faire le rapprochement entre ces deux auteurs, notamment Umberto Eco (1980) qui assimile le signifiant saussurien avec le *representamen* peircien et le signifié avec *l'interprétant* ; mais n'empêche que l'on peut s'interroger sincèrement sur la possibilité d'agencer la théorie peircienne avec la perspective d'une science de la culture proposée par Cassirer. Il résulte que le dialogue de la perspective sémiotique de tradition saussurienne avec la vision peircienne ne semble possible qu'à condition de renoncer à toute ontologie et à condition d'effectuer un changement d'épistémologie capable de rendre compte du passage vers le pragmatisme. C'est alors que la convocation de la vision peircienne peut-être intéressante pour mieux rendre compte des phénomènes mythiques contemporains, par exemple, les actes rituels à la fois religieux et laïques (comme ceux de la « société bourgeoise » décrits par Barthes dans ses *Mythologies* en 1957).

Dès lors nous pouvons compléter le tableau précédent :

	Termes sémiotiques	Typologie chez Usener	Phanéroscopie peircienne
Uni-dimensionnalité	Énergie modale	Dieux de l'instant	Priméité
Bi-dimensionnalité	Rôles actantiels	Dieux spéciaux	Secondéité
Tridimensionnalité	Figures actorielles	Dieux personnels	Tiercéité

La relecture des recherches mythologiques de Preuss et d'Usener peut nous aider à mieux comprendre la formation et la transformation des figures divines et des structures de la pensée religieuse. Toutefois, pour rendre compatibles ses observations avec la sémiotique de tradition saussurienne il faut renoncer à toute vision universaliste et circonscrire ces observations à la sphère culturelle. Ainsi compris, ils devraient nous permettre de nous interroger sur les parcours de transformation propre aux structures de la pensée religieuse de notre culture contemporaine.

L'inclusion de la perspective Peircienne est utile à un prolongement pragmatique de la sémiotique saussurienne à condition de renoncer à toute perspective ontologisante et à imaginer les conditions du passage vers une interprétation purement pragmatique.

Conclusions

Le mythe peut exister à la fois au niveau *infra-* et *supra-*phrastique. Au niveau supraphrastique, il peut être défini comme genre discursif, voire comme *méta-discours* (« grande narration » dit, 1979) alors que sur le plan infra-phrastique le « mythème »^{xxiii} définit la structure minimale d'un mythe. Conçu comme « forme symbolique », le mythe, à l'image du langage verbal, est un « organe » qui participe à l'appréhension de la réalité. Sous la perspective d'un structuralisme dynamique et d'une sémiotique écologique, la considération des étapes de construction des « formes symboliques » de la pensée mythologique et religieuse devrait alors permettre de mettre en évidence des phénomènes de formation et de

transformation discursives et interprétatives selon un processus de *figuration* allant de la modulation et la modalisation à l'actantialisation et à l'*actorialisation*.

Le *mythique*, défini comme la manifestation du mythe comme forme symbolique aux différents plans de la manifestation sémiotique, peut être caractérisé selon des parcours métamorphiques – à la fois sur le plan de l'expression et sur celui du contenu. Sur le plan sémantique, les figures mythiques suivent des oppositions catégorielles privatives : un terme marqué en opposition à un terme non-marqué, auquel cas le second sert de *fond* au premier. Le passage du singulier au général décrit par Usener n'est pas seulement un raisonnement par abduction qui passe des cas isolés à une règle générale capable d'émettre des prédictions et donc de solidifier un réseau figuratif. Ce passage vers la généralité met en évidence la tension entre tenue et saisie, entre intensité et extensité.

Les thèses de Preuss et d'Usener, interprétées dans l'optique de la sémiotique de tradition saussurienne, sont utiles à une analyse des mythes contemporains dans la mesure où elles nous permettent de comprendre en partie les interprétations mythiques des réalités culturelles contemporaines. Si, comme le déclare Cassirer, le mythe est à l'origine de la science, cette relation est réciproque dans la mesure où l'irruption d'une découverte scientifique se caractérise, dans la communication de masse, par une certaine *thématisation mythique*. Si la science-fiction est si étudiée par la mythocritique, c'est parce qu'elle met en discours une opposition sémantique inconciliable, une figure en décalage avec les institutions sociales de son époque. Tout comme le mythe, la science-fiction remet en question les concepts d'humanité, de vie et de réalité.

La *mythification de surface* met en évidence la transformation d'un discours événementiel pris en charge par les organes médiatiques qui le ré-énoncent, et ceci dans le but de l'apparenter aux récits mythologiques traditionnels. Toutefois, il serait réducteur de limiter les discours mythiques actuels à des simples reprises expressives des textes mythologiques anciens : le mythe de Gaïa, par exemple, est moins la reprise de la figure mythique qu'une tentative de forger une nouvelle « forme symbolique », c'est-à-dire un signe à dimension variable capable de proposer une nouvelle manière d'appréhender la réalité. On peut ainsi constater que le mythe de Gaïa exposé par Lovelock va d'un concept en cours de construction à l'élaboration de toute une discipline qu'il nomme « médecine planétaire » (1979, 1991, 2006). Nous proposons de nommer ce deuxième exemple *mythification profonde*. Si la *mythification de surface* n'est qu'une reprise expressive, la *mythification profonde*, au contraire, s'efforce de travailler les structures sémiotiques de la culture sur le plan du contenu dans le but de proposer une « autre vision du monde », c'est-à-dire d'autres possibilités de *semiosis* (productions discursives) et de *semioses* (interprétations sémiotiques).

Or, si le mythe, n'est pas un état archaïque de la pensée religieuse mais une « institution du sens » qui continue à jouer un rôle social et à habiter nos environnements culturels, nous pourrions alors nous interroger sur les relations entre le mythe et les autres « institutions sociales » : en quoi, par exemple, et selon l'intuition de Cassirer, le mythe inspire-t-il la pensée scientifique ? – ou dit autrement : en quoi les *muthoi* sont-ils à l'origine des *logoi*?^{xxiv}

BIBLIOGRAPHIE

- Basso Fossali, P. (2014). La valeur. Pour une sémiotique des pratiques. *CASA: Cadernos de Semiótica Aplicada*, 12(2), 11-54. <https://doi.org/10.21709/casa.v12i2.7563>
- Cassirer, E. (1925a). *Philosophie der symbolischen Formen: Vol. 2. Das mythische Denken* ((1972) Lacoste, Jean (tr.), La philosophie des formes symboliques 2 La pensée mythique. Paris : Éditions de Minuit.) B. Cassirer.
- Cassirer, E. (1925b). *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* ((1989). Hansen-Løve, Ole (Trad.) Langage et mythe à propos des noms de dieux (Nouv. tirage 2002). Paris: Les Ed. de Minuit. Le sens commun (coll.)). Teubner.
- Cassirer, E. (1945). Structuralism in Modern Linguistics. *WORD*, 1(2), 99-120. <https://doi.org/10.1080/00437956.1945.11659249>
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Gallimard, impr. 2005.
- Durand, G. (2002). La résurgence du mythe et ses implications. In *L'art et la culture / Université de tous les savoirs* (p. 95-107). Éditions Odile Jacob.
- Everett, D. L. (2009). Pirahã Culture and Grammar : A Response to Some Criticisms. *Language*, 85(2), 405-442.
- Fontanille, J., & Zilberberg, C. (1998). *Tension et signification*. Mardaga.
- Freitas, A. J. (1968). Conditions d'une sémiotique du monde naturel. *Langages*, 3(10), 3-35. <https://doi.org/10.3406/lgge.1968.2546>
- Hjelmslev, L. (1943). *Omkring sprogteoriens Grundlaeggelse, af Louis Hjelmslev*. ((2000) Prolégomènes à une théorie du langage : La Structure fondamentale du langage. Paris: Éditions de minuit, coll. « Arguments », poche (ISBN 978-2-7073-0134-5)). Bianco Lunos Bogtryk.
- Ingold, T. (1998). Culture, nature and environnement : Towards an ecology of life. In *Mind, brain, and the environment* (Cartledge, Brian (éd), p. 158-180). Oxford University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1945). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Word*, 1(1), 33-53.
- Müller, F. M. (1876). *Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft : Vier Vorlesungen im Jahre 1870 an der Royal Institution in London gehalten : nebst zwei Essays « Über falsche Analogien » und « Über Philosophie der Mythologie »*. Karl J. Trübner.
- Naville, A. (1901). *Nouvelle classification des sciences : Étude philosophique*. Paris : Didier érudition. <http://archive.org/details/nouvelleclassif01navigoog>
- Ovide, O. (0043 av J.-C.-0017) A. du. (Ier siècle, vers l'an 8). *Les Métamorphoses* (M. Cabaret-Dupaty, Trad.; (1866) (2e éd) / traduction française de gros refondue avec le plus grand soin par M. Cabaret-Dupaty et précédée d'une notice sur Ovide par M. Charpentier). <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6138851t>
- Peirce, C. S. (1931). *Collected papers* (C. Hartshorne, P. Weiss, & A. W. Burks, Éd.; Electronic Edition, Vol. 1-8). Harvard University Press. <http://pm.nlx.com/xtf/view?docId=peirce/peirce.00.xml;chunk.id=div.peirce.pmpreface.1;toc.depth=2;toc.id=div.peirce.pmpreface.1;hit.rank=0;brand=default>
- Peirce, C. S. (1978). *Écrits sur le signe* (G. Deledalle & V. M. Girel, Trad.; Éditions de Minuit).
- Preuss, K. T. (1912). *Die Nayarit-Expedition : Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern*. (Unternommen u. hrsg. im Auftrage u. mit Mitteln d. Königl. Preuss. Kultusministeriums aus der Herzog von Loubat-Professur-Stiftung. Bd. 1: Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch. Teubner ; tr. es., Jáuregui Jesús (tr). Fiesta, literatura y magia en el Nayarit ensayos sobre Coras, Huicholes y mexicanos. México: Instituto nacional indigenista Centro francés de estudios mexicanos y centroamericanos., Vol. 1). (1998). <https://archive.org/details/dienayaritexpedi00preu/page/n5/mode/2up>
- Rastier, F. (1972). Un concept dans le discours des études littéraires. *Littérature*, 87-101.
- Rastier, F. (2001a). L'action et le sens pour une sémiotique des cultures. *Journal des anthropologues*, 85-86, 183-219.
- Rastier, F. (2001b). Sémiotique et sciences de la culture. *Linx. Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre*, 44, 149-168. <https://doi.org/10.4000/linx.1058>
- Rastier, F. (2016). *De l'essence double du langage et le renouveau du saussurisme*. Lambert-Lucas.
- Testenoire, P.-Y. (2017). "Le langage est une institution SANS ANALOGUE (si l'on y joint l'écriture)" : L'écriture comme problèmes dans la réflexion théorique de Saussure. *Semiotica*, 2017(217), 117-133. <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0061>
- Usener, H. (1896). *Götternamen : Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. F. Cohen.
- Vernant, J.-P. (2013). *Les origines de la pensée grecque*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.verna.2013.01>
- Zilberberg, C. (2014). ¿Un par incierto? *Tópicos del Seminario*, 31, 195-208.

i Les états de stabilité ou d'instabilité ne se trouvent pas dans le monde empirique mais uniquement dans le monde symbolique (idem).

ii Nous considérons qu'il est fortement réducteur de réduire la figurativité à la mimésis.

iv Consultable aussi dans l'œuvre de compilation en espagnol de 1998 (Preuss et al., 1998); ici la traduction française est celle de Ole Hansen-Love dans (Cassirer, 1925b, p. 22)

v On sait bien comment les études de certaines langues amazoniennes dont le Pirahã ont démentis la prétendue universalité des catégories de « verbe » et de « substantif » prônées par la « grammaire générative universelle » de tradition chomskyenne (Everett, 2009).

vi Nos reprenons la traduction de l'édition française de l'ouvrage d'Ernst Cassirer (Cassirer, 1945).

vii Bien évidemment, Hjelmslev distingue plusieurs types de catégories, mais si l'on suit Usener, l'opposition privative serait l'origine de toutes les catégories, c'est à dire, la manière comme un signe particulier devient un signe générique (i.e. hyporynimique)

viii Nous reprenons le terme à Paul Ricoeur qui parle, dans une interview (**laquelle ?**) de « grains d'éternité » pour caractériser les expériences biographiques particulièrement intenses et hors du commun.

ix Nous étudions plus tard la composante figurative et passionnelle qui constitue, selon nous, la « vrai » profondeur des mythes, au détriment de l'aspect purement grammatico-narratif.

x Évidemment ceci est en contradiction avec le récit d'Ovide qui exhibe un Apollon qui a déjà une profondeur psychologique et une « conscience de soi », bref, déjà un acteur avec une identité culturelle forte et non pas la simple désignation d'un objet du monde, à savoir le soleil, qui serait sa racine étymologique, comme le suggère Ferdinand de Saussure dans ses recherches mythologiques.

xi La vision réaliste du monde, soutient Cassirer, « prend cette réalité pour un tout de causes et d'effets, de choses et de propriétés, d'états et de processus, de figure au repos et de mouvements, et elle ne peut alors se poser la question de savoir laquelle de ses parties constituantes a d'abord été appréhendée par une forme déterminée de l'esprit, par le mythe, par le langage, par l'art. » (Cassirer, 1925b, p. 20).

xii On l'a compris, la structure pour Cassirer n'est pas à chercher dans les objets mais dans leur relation qu'ils entretiennent avec le sujet qui les observe et les formes symboliques qui médient cette observation. En ce point s'opposent les visions de Cassirer et Claude Lévi-Strauss dans la mesure où ce dernier considère que l'esprit possède une structure de pensée et que si nous pouvons « interpréter le monde » c'est parce que celui-ci est, en quelque sorte, « déjà structuré ». C'est justement cette vision assez déterministe qui lui vaut à Lévi-Strauss les plus grandes critiques, notamment par Philippe Descola (Descola, 2005), James Bateson ou Tim Ingold (Ingold, 1998).

xiii Par là, Cassirer remet en cause la séparation entre substances et prédicats si chère à Aristote et reprise par la linguistique distinguant le substantif de la prédication. De manière plus générale, cette position de Cassirer contredit la théorie *top-down*, de la grammaire universelle de tradition chomskienne.

xiv Nous traitons de la transition figurative propre au mythe dans le Congrès de l'Association Française de Sémiotique de 2022 (Guillén, 2022).

xv « Comme la conscience linguistique, la conscience mythique n'obtient elle aussi les différences entre les figures singulières qu'en posant progressivement ces différences, en les « séparant » d'une intuition unitaire indifférenciée et originelle. » (Cassirer, 1925b, p. 23).

xvi « *Aute mare et telius, et quod tegit omnia coelum, Unus erat toto nature vultus in orbe, Quem dixere Chaos, rudis indigestaque moles {...} Quaque fuit tellus, illic et pontus et aer: Sic erat instabilis tellus, innabilis unda, Lucis coensaer. Kullia sua forma manebat, Obstabatque aliis aliud, quia corpore in uno Frigida pugnant calidis, bumenlia siccis, Moliia cum duris, sine pondère habentia pondus.* »

xvii Pour plus de détails sur ce sujet voire notre travail de 2015 *Le mythe d'Eros et Psyché : de l'importance de la figurativité dans les récits d'Apulée, de Corneille et de La Fontaine*.

xviii Nous traitons des modalités et des particularités actorielles des figures mythiques plus tard dans notre travail (voir §2.3.).

xix La prothèse identitaire est un objet qui caractérise le sujet qui le porte, il s'agit d'une prothèse car l'assomption de l'objet par le sujet est particulièrement forte. Voir (Basso Fossali, 2014) et la figure 1 dans les Annexes.

xx Sa phanéroscopie et littéralement la science de l'observation (skopein) des phénomènes en tant qu'apparitions (phanein). Que se phénomène « soit quelque chose que l'expérience externe impose à notre considération, ou qu'il s'agisse du plus fou des rêves ou de la conclusion plus abstraite et générale de la science » (5.41)

xxi Nous reprenons la traduction de Deledalle (Peirce, 1978).

xxii Sur la phanéroscopie et les « trois catégories philosophiques de l'être » proposées par Peirce voir notamment (Peirce, 1931, Vol.1, Livre 3, Chap. 1, §1.)

xxiii Le concept de mytheme est défini par Claude Lévi-Strauss en 1945 (1945) comme l'« unité minimale » à la base de tout discours mythique mais en réalité il est une invention d'Ernst Cassirer (1925). On le sait, les deux auteurs ont eu des échanges prolifiques pendant plusieurs années lors de leur exil à New York pendant la seconde guerre mondiale.

^{xxiv} Nous reprenons le terme d'« institution sociale » utilisé par Saussure dans ses manuscrits (Testenoire, 2017), (Rastier, 2016)– et qui semble mettre en évidence l'influence de la sociologie d'Émile Durkheim, contemporain du linguiste suisse..