



LA CONCEPTION DU MYTHE DANS L'ŒUVRE DE GILBERT DURAND

A CONCEPÇÃO DO MITO NA OBRA
DE GILBERT DURAND

THE CONCEPTION OF MYTH IN THE WORK
OF GILBERT DURAND

*Alberto Filipe Araújo**

*Jean-Pierre Sironneau***

*Hélène Rufat****

RÉSUMÉ

Dans le cadre de l'œuvre de Gilbert Durand, il n'existe pas, à notre connaissance, beaucoup d'études sur sa conception du Mythe. Cette étude, qui se veut approfondie, documentée et réflexive, est basée sur une méthodologie qualitative et herméneutiquement réflexive : elle vise à contribuer à la clarification de la théorie du Mythe chez Gilbert Durand, que nous considérons comme originale, et à ce qu'elle soit connue non seulement des spécialistes, mais aussi et surtout des néophytes en la matière. Dans ce but, nous partons de la définition du Mythe que l'auteur propose dans ses Structures anthropologiques de l'imaginaire (1960) avec l'arrière-plan conceptuel que cette même définition implique. Sur cette base, nous avons

* Doutor pela Universidade do Minho (1994). Atualmente é professor catedrático da Universidade do Minho. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Filosofia da Educação. E-mail: afaraujo@ie.uminho.pt.

** Universidade de Grenoble II, França.

*** University Pompeu Fabra, Department of Humanities, Barcelona, Espanha.



structuré le texte de l'article en quatre parties : dans la première, nous nous sommes concentrés sur les concepts constitutifs de la définition du Mythe, à savoir ceux de Schème, d'Archétype et de Symbole ; dans la deuxième, nous avons traité de la sémantique du Mythe; dans la troisième, nous avons essayé d'élucider la relation que le Mythe entretient avec l'Histoire ; enfin, dans la quatrième, nous avons traité de la perpétuité et du retour du Mythe. Nous espérons donc qu'après avoir lu cet article, le lecteur aura une connaissance suffisamment claire de la conception originale du mythe dans l'œuvre durandienne.

Mots clés : vocabulaire ; sémantisme ; histoire ; pérennité ; retour.

RESUMO

No quadro da obra de Gilbert Durand, que seja pelo menos do nosso conhecimento, não surgiram muitos estudos sobre o mito. Neste sentido, este estudo, que se pretende aprofundado, documentado e reflexivo, baseia-se numa metodologia qualitativa e hermenêuticamente reflexiva: visa contribuir para que a sua concepção de mito, que a consideramos original, seja conhecida não somente entre os especialistas, mas, muito particularmente, entre os neófitos da temática. Com este objetivo, partimos da definição de mito que o autor oferece nas suas Estruturas Antropológicas do Imaginário (1960) com o conjunto de conceitos que essa mesma definição implica. Na base dela organizamos o nosso texto em quatro partes: a primeira debruça-se sobre conceitos constituintes da definição de mito, como os de schème, arquétipo e símbolo; a segunda trata do semantismo do mito; a terceira elucida a relação que o mito tem com a história; e, por fim, a quarta ocupa-se da perenidade e do retorno do mito. Esperamos, assim, que na base do nosso plano o leitor possa ter ficado com um conhecimento suficientemente claro da concepção original de mito na obra durandiana.

Palavras-Chave: vocabulário; semantismo; história; perenidade; retorno.

ABSTRACT

Within the framework of Gilbert Durand's work, to the best of our knowledge, there have not been many studies on his conception of Myth. This study, which is intended to be in-depth, documented and reflective, is based on a qualitative and hermeneutically reflective methodology: it aims to contribute to the clarification of the theory of the Myth in Gilbert Durand, which we consider original, and so that it is known not only among specialists, but also but, particularly, among the neophytes of the subject. With this aim, we start from the definition of Myth that the author offers in his Anthropological Structures of the Imaginary (1960) with the conceptual background that this same definition implies. Based on this, we structured the text of the article in four parts: in the first part, we focused on the constituent concepts of the Myth definition, namely those of Schème, Archetype and Symbol; in the second, we dealt with the semanticism of the myth; in the third, we tried to elucidate the relationship that Myth has with History; finally, in the fourth, we dealt with the perpetuity and return of the Myth. We hope, therefore, that, after reading the article, the reader may have a sufficiently clear knowledge of the original conception of Myth in the Durandian work.

Keywords: vocabulary; semanticism; story; perennality; return.

À Madame Danielle Rocha Pitta pour son engagement et fidélité aux Études de l'Imaginaire sous le regard de Gilbert Durand!

«C'est que le mythe est un être hybride tenant à la fois du discours et à la fois du symbole. Il est l'introduction de la linéarité du récit dans l'univers non linéaire et pluridimensionnel du sémantisme». Gilbert Durand. Les Structures anthropologiques de L'imaginaire, 1984, p. 430.

«Un mythe, en lui-même, n'est ni bon ni mauvais. C'est l'utilisation que l'on en fait, c'est son totalitarisme 'monocéphale' qui peut être dangereux. (...) C'est une res réelle, qu'on peut manipuler pour le meilleur comme pour le pire». Gilbert Durand. Introduction à la mythodologie, 2000, p. 41 et p. 46.

1 INTRODUCTION

Dès son premier ouvrage, *Les Structures Anthropologiques de L'Imaginaire* (1960), Gilbert Durand fournit déjà une définition succincte des principaux concepts utilisés dans son anthropologie de l'imaginaire (l'image, l'allégorie, le signe, l'archétype, le schème, le symbole, le mythe), dont certains ont été repris, à leur tour, dans *L'imagination symbolique* (1993, p. 7-19). En rappelant plus profondément les définitions données, le symbole et le mythe, enracinés dans un monde d'archétypes immémoriaux, nous font pénétrer dans un autre monde, le monde de l'imagination créatrice, et à ce titre, ils visent une certaine transcendance : ils peuvent même avoir une fonction hiérophanique (ou théophanique). En ce qui concerne le symbole et le mythe nous soulignons qu'ils demeurent constitutifs de toute conscience humaine et de toute expression culturelle.

Notre approche de la conception du mythe chez Gilbert Durand est d'autant plus nécessaire que, dans l'ensemble des études sur la pensée durandienne jusqu'à présent, il manquait vraiment une réflexion approfondie sur sa théorie du mythe¹. Si sa perspective épistémologique du mythe demeure encore si prometteuse, elle ne dispense pas pour autant d'une réflexion critique pour bien répondre à certaines remarques positivistes et historicistes. Les quatre propositions qui suivent gravitent toutes autour de la question du mythe chez Gilbert Durand, suivant un plan préconçu : la première offre au lecteur les composantes de la définition de mythe ; la deuxième prolonge la définition dans le sémantisme du mythe ; la troisième traite de la place du mythe dans son rapport à l'histoire, et finalement la quatrième proposition porte sur la pérennité et le retour du mythe. Nous espérons que l'ensemble de ces quatre propositions puisse offrir au lecteur une vision cohérente et approfondie de la conception du mythe chez Gilbert Durand dont l'originalité réside surtout dans l'idée que le mythe n'a jamais de date de naissance : « Le puits de la mémoire mythique est 'sans fond' comme le constate Mann à propos des 'histoires de Jacob' » (DURAND, 2000, p. 64)².

1 Nous rappelons l'étude de Luis Garagalza sur la conception du mythe chez G. Durand intitulé Chap.

2. *El Mito y su Interpretación. Mitocrítica y Mitánálisis*, p. 91-108 publié en *La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, 1990.

2 A ce sujet, Ernst Cassirer soulignait déjà, dans sa *Philosophie des Formes Symboliques*, 2. *La pensée mythique, que la mythologie ne possède ni date ni lieu de naissance, c'est-à-dire, elle ne commence*

2 DEFINITION DE MYTHE : LE SCHEME, L'ARCHETYPE ET LE SYMBOLE

Gilbert Durand propose une définition du mythe (muthos : ce qui est raconté)³ plus large, plus fonctionnelle que les définitions issues, par exemple, de l'histoire des

nulle part. Il faut aussi exclure que le mythe soit une simple « invention » (1972, p. 19-20) : « La mythologie naît de quelque chose qui est, au sens strict, indépendant de toute invention, et qui est même, d'un point de vue formel et essentiel son opposé : un processus nécessaire (pour la conscience), dont l'origine se perd dans une époque au-delà de l'histoire, et auquel la conscience peut, par moments résister, mais qu'elle ne peut totalement arrêter et encore moins faire régresser. Nous sommes ici ramenés dans une région où personne n'a le temps d'inventer, ni un individu ni un peuple, où l'on n'a pas le temps d'habiller artistiquement ou de mal interpréter » (1972, p. 20). Dans la même direction, écrit, Jean-Pierre Vernant sur le statut du mythe différemment des récits historiques et littéraires : « Il se présente sous la figure d'un récit venu du fond des âges et qui serait déjà là avant qu'un quelconque conteur en entame la narration. En ce sens, le récit mythique ne relève pas de l'invention individuelle ni de la fantaisie créatrice, mais de la transmission et de la mémoire » (2002, p. 10). A cet égard, on ne peut pas oublier non plus les expressions employées par Mircea Eliade dans ses travaux, celles de *in illo tempore* et *d'illud tempus* : dans ce temps d'autrefois, dans ce temps mythique, qui est antérieur au temps de l'histoire. Le temps mythique c'est bien le retour à l'aurore des temps, au grands temps qui est mythique et qui, pouvant se reproduire, est la négation même de l'historicité. Voir aussi le début de sa définition de mythe dans ses *Aspects du mythe* : « le mythe raconte une histoire sacrée ; il relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des « commencements » (1983, p. 15). De son côté, Marcel Détiéne dans *L'invention de la mythologie* s'oppose à Gilbert Durand, quoique, à notre avis, il ne se réfère qu'à la mythologie grecque, en écrivant : « La voix fugitive et la parole vive font partie des inventions de la mythologie, de ses leurres, des mirages toujours renaissants qu'elle se plaît à susciter, en s'inventant au long d'une histoire dont il fallait reconnaître le parcours, fût-ce de façon provisoire. Car la mythologie, au sens grec — à la fois fondateur et toujours assumé —, se construit à travers des pratiques scripturales, dans la mouvance impérieuse de l'écriture. Une histoire de l'intérieur, rivée à la sémantique de *mûthos*, oppose un démenti formel à l'affirmation d'usage que la mythologie ne connaît ni lieu, ni date de naissance, qu'elle n'a pas d'inventeur, de même que les mythes ne connaissent pas leur auteur. L'enquête généalogique exhibe son état civil : le « mythe » est né illusion. Non pas une de ces fictions produites inconsciemment par les premiers locuteurs, une de ces ombres que le langage primordial jette sur la pensée, mais un fictif consciemment délimité, délibérément privatif » (1981, p. 232-233).

³ Sur la théorie et les auteurs du mythe, outre les travaux de Gilbert Durand, cités tout au long de notre étude, nous renvoyons le lecteur à l'ouvrage de Lluís Duch. *Mito, Interpretación y Cultura*, 1998 qui offre un aperçu général et bien étayé des différentes théories du mythe. En outre, nous indiquons encore quelques références, parmi d'autres, qui peuvent orienter le lecteur dans ses recherches sur le mythe : voir, par exemple, Claude Lévi-Strauss. *Anthropologie Structurale*, 2016, Chap. XI – La Structure des Mythes (I), p. 227-255 ; Jean-Jacques Wunenburger. *Mytho-Phorie : Formes et Transformations du Mythe*, 1998 : 109-133 et du même auteur voir aussi le Chap. 5. Le sens du mythe na obra *La vie des images*, 2002, p. 67-89 ; Manfred Frank. *Der Kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil*, 2015 e *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil*, 2016 ; Furio Jesi. *O Mito*, 1977 ; Luc Brisson. *Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les mythes*, 1996 ; Christoph Jamme. *Introduction à la philosophie du mythe, II. Époque moderne et contemporaine*, 1995 e "*Gott an hat ein Gewand*": Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, 1991; Robert A. Segal. *Myth. A Very Short Introduction*, 2004 ; Georges Gusdorf. *Mythe et Métaphysique*, 1984 ; Leszek Kolakowski. *La presencia del mito*, 1975 ; Hans Blumenberg. *Work on Myth*, 1990 et *La raison du mythe*, 2005 ; Kurt Hübner. *La verdad del mito*, 1996; Joseph Campbell. *The Power of Myth*, 1991; Mircea Eliade. *Aspects du mythe*, 1983; Eric Csapo. *Theories of Mythology*, 2005; Thomas A. Sebeok (ed.). *Myth: A Symposium*, 1955; G. S. Kirk. *Myth. Its Meanings and Functions in Ancient Other Cultures*, 1973; Walter F. Otto. *Il mito*, 2007; Hugo Francisco Bauzá. *Qué es un mito*, 2012 ; Julies Ries. *Il Mito e il suo Significato*, 2005 ; Paul Ricoeur. *Mito – A Interpretação Filosófica*, 1988, p. 9-40; Jean-Pierre Vernant. *Mythe et religion en Grèce ancienne*, 1990, p. 21-40, Jean-Pierre Vernant. *Entre Mythe et Politique*, 1996, p. 277-282 e 352-356, J.-P. Vernant. *Mythe & société en Grèce ancienne*, 1981 et Jean-Pierre Vernant. *Mythe & pensée chez les Grecs*, 1985 ; Marcel Détiéne. *L'invention de la mythologie*, 1981 ; Ernst Cassirer. *La*

religions, comme celle de Mircea Eliade (1963, p. 9-15). C'est pourquoi nous avons décidé de retenir, de l'ensemble des définitions proposées par Durand tout au long de son œuvre, celle qu'il a donnée dans les Structures anthropologiques de l'imaginaire (19604) sans pour autant exclure des considérations complémentaires⁵ :

Nous entendons par mythe un système dynamique de symboles, d'archétypes et de schèmes, système dynamique qui, sous l'impulsion d'un schème, tend à se composer en récit. Le mythe est déjà une esquisse de rationalisation puisqu'il utilise le fil du discours, dans lequel les symboles se résolvent en mots et les archétypes en idées. Le mythe explicite un schème ou un groupe de schèmes. De même que l'archétype promouvait l'idée et que le symbole engendrait le nom, on peut dire que le mythe promeut la doctrine religieuse, le système philosophique ou (...) le récit historique et légendaire (DURAND, 1984, p. 64)⁶.

Par la suite, Gilbert Durand aura souvent l'occasion de préciser ce qu'il entend par mythe. Le mythe (*sermo mythicus*), selon lui, se situe toujours du côté du non-naturel ou du non-profane et repose au moins sur cinq éléments constitutifs (1996, p. 84-85) : le mythe « apparaît d'abord comme un discours [mythique, comme un récit] qui met nommément en scène des personnages, des situations, des décors plus ou moins non naturels [divins, utopiques, surréels, etc...] »⁷ ; ensuite « ce discours comme tout discours est segmentale en petites unités sémantiques », les mythèmes (séquences

Philosophie des Formes Symboliques. 2. La pensée mythique, 1972 ; Ernst Cassirer. Essai sur l'homme, 1975.

4 Lire la Préface de Jean-Jacques Wunenburger à la nouvelle édition (2016) des Structures Anthropologiques de l'imaginaire, parue chez Armand Colin, p. V-XXII. Pour la bibliographie complémentaire sur la pensée durandienne, voir p. XXI-XXII.

5 Par exemple quand G. Durand dit que le mythe est, à la limite, « un cadre, sinon formel, du moins schématique et qu'il est sans cesse rempli par de éléments différents, des contenus inéluctables : 'la race, le milieu et le moment' » (1996, p. 86-87). À cet égard, G. Durand affirme, dans son article « Pérennité, dérivations et usure du mythe » republié dans les Champs de l'imaginaire, que le mythe est endossé « par des cultures, par des personnes, et par des moments » (1996, p. 105).

6 Pour les domaines du mythe chez G. Durand, voir l'ouvrage de Frédéric Monneyron & Joël Thomas. Mythes et Littérature, p. 85-90.

7 G. Durand dans son article daté de 1975 écrit qu'il considère le mythe comme « un récit exemplaire » à l'instar de Mircea Eliade, c'est-à-dire « comme intégrant les éléments fondateurs –donc 'sacrés' : numineux, Kérygmiques, etc. – tels que divinités, attributs numineux, archétypes. Ce récit n'est pas qu'un univoque récit étiologique – comme on l'a cru longtemps – mais il a volonté d'être multivoque, ce qui lui donne son aspect 'métalinguistique' et redondant, aspect qu'à bien repéré Lévi-Strauss » (1975a, p. 75).

mythiques)⁸ ; de plus, ce qui s'investit dans le discours mythique suppose, comme le dit Ernst Cassirer, « une prégnance symbolique » (1972, p. 217-231)⁹ sinon une croyance. Le mythe est fait de la prégnance symbolique des symboles qu'il met en récit : le monde des schèmes et des archétypes ou symboles profonds, ou bien simples synthèmes anecdotiques; le mythe ne s'inscrit pas dans une logique démonstrative c'est pourquoi il comporte « une logique qui fait tenir, sinon des contradictions, du moins des contraires » (DURAND, 1996, p. 85)¹⁰ et, par

8 Le concept de mytheme joue un rôle important dans la compréhension du mythe chez Gilbert Durand car d'après lui un mythe n'« existe que par une série de mythes qualitatifs ou mythes figuratifs, si vous voulez prendre une expression qui m'est chère, mais quantitativement constants. (...) Les mythes ont des mythes en plus ou moins grand nombre, il y en a de très riches en mythes qui sont plus fragiles à l'usure et d'autres qui sont beaucoup moins fragiles mais qui sont moins significatifs. (...) La fragilité du mythe est inversement proportionnelle à sa richesse » (1996, p. 104). Le mytheme, c'est-à-dire la plus petite unité de discours mythiquement significative, se situe au cœur du mythe comme de la mythocritique : « cet 'atome' mythique est de nature structurale [archétypique au sens Junguien, 'schématique' selon G. Durand] et son contenu peut être indifféremment un "motif", un 'thème', un 'décor mythique' (G. Durand), un 'emblème' ou une 'situation dramatique' (E. Souriau). En d'autres termes, dans le mytheme, le 'verbal' domine la substantivité. (...) un mytheme peut se manifester et sémantiquement agir de deux façons différentes, une façon 'patente' et une façon 'latente' : – De manière patente par la répétition explicite de son ou de ses contenus (situations, personnages, emblèmes, etc.) homologues ; – De manière latente par la répétition de son schéma intentionnel implicite. La redondance patente des contenus mythématiques tend au stéréotype identificateur, à la 'figuration' exagérée et à la dénomination par le nom propre (ou à un moindre degré par le nom commun, le lieu, l'emblème) ; la transformation (à la limite l'inversion totale, voire la perte de sens mythique) se fait alors par minimisation de l'intention morale ou dramatique... Le mytheme patent, l'image stéréotypée et en surface, survalorise alors le descriptif au détriment du sens. Le mythe s'aplatit en une pure référence stéréotypée insérée comme épithète dans la description du récit. Au contraire lorsqu'il y a redondance du schéma mythématique latent, le récit tend à l'apologue, à la parabole comme dans les Fables de La Fontaine, les Contes de Voltaire, les Soties de Gide. (...) Les transformations, c'est-à-dire l'usure' du mythe, que met en évidence l'analyse mythocritique proviennent donc soit de l'évaporation de l'esprit (ethos) du mythe au profit de l'appareil descriptif allégorique, soit au contraire de l'usure de la lettre, du nom mythique, au profit d'intentions nouvelles et généralement refoulées par le milieu et le moment. » (Durand, 1977, p. 16-19). Plus tard, dans son livre Introduction à la mythologie, l'auteur se réfère aux mythes en tant que « les plus petites unités sémantiques signalées par des redondances. Ces unités peuvent être des actions exprimées par des verbes : monter, lutter, chuter, vaincre..., par des situations 'actancielles' : rapports de parenté, enlèvement, meurtre, inceste..., ou encore par des objets emblématiques : caducée, trident, hache bipenne, colombe... » (2000, p. 201).

9 Sur cet important concept, Ernst Cassirer écrit : « on doit entendre par là la façon dont un vécu de perception, en tant que vécu sensible, renferme en même temps un certain 'sens' non intuitif qu'il amène à une représentation immédiate et concrète. Il ne s'agit pas alors de simples données 'perceptives' sur lesquelles se grefferaient ensuite des actes 'aperceptifs' qui serviraient à les interpréter, à les juger et à les transformer. C'est au contraire la perception elle-même qui doit à sa propre organisation immanente une sorte d'articulation' spirituelle et qui, prise dans sa texture intérieure, appartient aussi à une texture déterminée de sens. Dans sa pleine activité, dans sa totalité vivante elle est en même temps une vie 'dans' le sens. Elle n'est pas reçue seulement après coup dans cette sphère, mais paraît en quelque manière née en elle et avec elle. C'est cet entrelacement, cette relativité du phénomène particulier de la perception, donnée ici et maintenant, à une totalité de sens caractéristique, que sert à désigner l'expression de 'prégnance' » (1972, p. 229).

10 Sur cette logique, voir l'article : Gilbert Durand. « L'Alogique du mythe », 1994a, p. 27-47. Il s'agit d'une logique « qui n'est pas notre logique habituelle de l'identité et du tiers exclu de type aristotélien ; c'est une logique que certains dénomment 'présémiotique', que d'autres appellent 'conflictoriale', que Lévi-Strauss a tendance à appeler 'dilemmatique' » (1996, p. 85). Il faut noter

conséquent, est obligé de « feuilleter – c’est un mot lévi-straussien –, de répéter, j’allais presque dire de rabâcher » (1996 : 85) , et finalement nous arrivons au dernier élément : le mythe persuade par les redondances synchroniques des mythèmes.

aussi que, selon l’auteur, le discours mythique « met en œuvre une logique qui échappe aux principes classiques de la logique de l’identité. Par là le mythe se manifeste bien comme ‘métalangage’ (Cl. Lévi-Strauss), langage [originel] ‘pré-sémiotique’ où la gestuelle du rite, de la magie vient relayer la grammaire et le lexique des langues naturelles. Le mythe apparaît donc comme discours ultime (dernier ou premier, peu importe) où se constitue – loin du Principe du tiers exclu – la tension antagoniste fondamentale à tout ‘développement’ du sens. (...) Lévi-Strauss développera ce caractère ‘dilemmatique’ du discours mythique. Il définit – un peu étroitement – ce dernier comme un ‘outil logique’ destiné à concilier ou synthétiser les entités sémantiques qui ne peuvent se superposer synchroniquement dans les perspectives de la logique classique (‘en même temps et sous le même rapport’) (...). Autrement dit l’appareil dilemmatique du métalangage mythique s’appliquera avec prédilection à ces grandes questions auxquelles la science positive ne peut pas répondre et que Kant avait classées déjà parmi les systèmes à réponses ‘antinomiques’ » (Durand, 1977, p. 5 et p. 7, 2002, p. 75-96). Dans son petit livre sur L’imaginaire, G. Durand traite aussi de la logique du mythe, 1994, p. 54-57 dont il faut retenir que « Non seulement tout ‘objet’ imaginaire est constitutivement dilemmatique (Claude Lévi-Strauss) ou ‘amphibolique’ (c’est-à-dire ‘ambigu’ parce qu’il partage avec son opposé une qualité commune), mais encore c’est la physique contemporaine qui, à travers les concepts de ‘complémentarité’ (Niels Bohr), d’antagonisme, de ‘contradictorialité’, a introduit le statut scientifique de l’amphibole » (1994, p. 55-56) et aussi « le mythe qui comme l’avait profondément vu Lévi-Strauss, est bien le discours dynamique résolvant en son dire l’indicible d’un dilemme » (1979a, p. 306). La logique du mythe semble bien être dominée par le fameux principe de la « coïncidence oppositorum » dont le mandala et dérivés sont les archétypes privilégiés. En outre, sa logique est caractérisée par la synchronicité chère tantôt à Cl. Lévi-Strauss (selon lui, ce concept désigne ce qui se répète dans une même séquence, une même boucle de sens dans le temps), chère tantôt à Jung (selon lequel ce terme désigne ce qui met, en même temps, des pensées, des images ou des objets qui ne sont pas chronologiquement dans le même processus déterministe de temporalisation linéaire). Finalement, en tant que dilemmatique la logique du mythe « n’est plus réglée par la diachronicité de l’exclusion dialectique (ou bien ceci, ou bien cela ; si c’est cela, de nouveau ou bien ou bien, etc.) mais par la synchronicité de la similitude. Le semblable appelle le semblable, dans les attitudes et même les incidents de la vie courante, du comportement ‘objectif’ » (1985, p. 447). En bref, nous soulignons, dans le sillage de G. Durand, que la logique du mythe repose sur le principe de similitude (ou de synchronicité) (1985, p. 447). Sur la logique du mythe qui s’oppose au dualisme logique en se caractérisant plutôt par le principe de similitude, le Tertium datum et le principe de coïncidence des contraires, voir Science de l’homme et tradition, Chapitre 4. – Hermetica ratio et science de l’homme, 1979, p. 141-216 et aussi Archétype et mythe, 1985, p. 447. Sur la logique complexe du mythe, voir, par exemple, Stéphane Lupasco. Logique et Contradiction, 1947 et Stéphane Lupasco. Le principe d’antagonisme et la logique de l’énergie, 1987 et aussi l’Annexe I – Des Convergences de Notre Archétypologie et du Système Logique de S. Lupasco dans Les Structures Anthropologiques de L’imaginaire, 1984, p. 503-505 ; Jean-Jacques Wunenburger. La raison contradictoire, 1989, Marc Beigbeder. La Contradiction ou le Nouvel Entendement, 1973 et même Marcel Detienne. L’invention de la mythologie, 1981, p. 190-242. Pour en finir, nous ne résistons pas au désir intellectuelle de citer un passage célèbre de Claude Lévi-Strauss : « Mais, d’un autre sens, on sait bien que tout mythe est une recherche du temps perdu. (...) La logique de la pensée mythique nous a semblé aussi exigeante que celle sur quoi repose la pensée positive, et, dans le fond, peut différente. Car la différence tient moins à la qualité des opérations intellectuelles qu’à la nature des choses sur lesquelles portent ces opérations. (...) Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l’œuvre dans la pensée mythique que dans la pensée scientifique, et que l’homme a toujours pensé aussi bien » (2016, p. 225 et p. 254-255).

D'après Cl. Lévi-Strauss celle-ci est une qualité essentielle du mythe¹¹ de même que son aspect « métalinguistique »¹².

À ce stade, il nous semble pertinent de résumer les enjeux de la définition de mythe proposée par Gilbert Durand lui-même¹³. En effet, le discours mythique (sermo

11 La redondance est la clef de toute interprétation mythologique, « l'indice de toute procédure mythique « Le sermo mythicus n'étant ni un discours démonstratif, du type syllogistique ou hypothético-déductif, ni un récit narratif, une description pour montrer l'enchaînement positif des faits, doit utiliser la persuasion par l'accumulation obsédante de 'paquets', d'essaims' ou de 'constellations' d'images » (2000, p. 201). De son côté, Cl. Lévi-Strauss souligne que « La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe. (...) Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparaît à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition » (2016, p. 254).

12 Sur cette question, voir G. Durand. Figures mythiques et visages de l'œuvre, 1992, Chap. II – Structures et Métalangages, p. 33-85.

13 Nous aimerions attirer l'attention du lecteur sur le fait que G. Durand n'a jamais voulu renvoyer le mythe (le sermo mythicus) à « un récit ou à une étiologie archaïques et périmés. (...) je considère le mythe comme 'un récit exemplaire' c'est-à-dire comme intégrant les éléments fondateurs – donc 'sacrés', numineux, kérygmatisés, etc... tels que divinités, attributs numineux, archétypes. Ce récit n'est pas qu'un univoque récit étiologique, comme on l'a cru longtemps, mais il a volonté d'être multivoque, ce qui lui donne son aspect 'métalinguistique' et redondant, aspect qu'à bien repéré C. Lévi-Strauss. Ce qui fournit son dynamisme interne (...) de récurrence, de captation impérialiste, etc. Si l'on veut analyser plus précisément les caractéristiques du Sermo mythicus, du 'discours sur les dieux' : – le premier caractère, c'est l'équivocité des termes du sermo mythicus, il est sémiologiquement inadéquat ; sa logique est souvent celle du dilemme (C. Lévi-Strauss) ; – en résulte le deuxième caractère : les redondances synchroniques (C. Lévi-Strauss) ; – d'où le troisième caractère : les termes du mythe sont fondateurs (kérygme), derniers par rapport à toute explication, d'où bien sûr, la constante utilisation du sacré, du divin, du magique en mythologie ; – enfin cette numinosité est signifiée par les 'appellations propres', hyperlexicales (J. Rudhardt) des puissances figurées » (1979, p. 83). En outre, G. Durand indique, dans son article portant sur L'univers du symbole (1975, p. 7-23), les caractéristiques du sermo mythicus, c'est-à-dire du « discours sur les dieux », où l'auteur écrit : « Le mythe, dissémination diachronique de séquences (mythèmes) et de symboles, système ultime, asymptotique d'intégration des antagonismes, le mythe est l'ultime discours et cet ultime discours exprime en dernier ressort 'la Guerre des dieux'. J'espère que cette expression, – de même que celle de 'polythéisme' que j'emprunte à Weber –, ne scandalisera pas les théologiens chrétiens auxquels je m'adresse ! Dans la bouche d'un philosophe comme Platon, ou d'un anthropologue comme moi-même, elle n'est qu'un signe d'humilité : sagesse humaine comme science humaine ne peuvent que s'arrêter devant cette limite au-delà de laquelle s'articulent les théologies et mieux encore les mystiques. (...) La 'Guerre des dieux' s'annonce toujours chez l'homo sapiens par l'indépassable antagonisme entre Mars et Vénus, Apollon et Dionysos, entre ce que d'autres ont placé sous le vocable de principe de plaisir et principe de réalité. Mais dès qu'il y a théogonie, ce sont les puissances constitutives de l'ultime en nous, les éléments symboliques extrêmes au-delà desquels on ne peut plus rien dire, et que par commodité nous appelons 'les dieux'. Dieux et 'Guerre des dieux' qui sont les limites de notre destin d'homme et de tout humanisme » (1975, p. 18-19 ; 1979a, p. 306). Il s'agit d'une sorte de discours qui concerne le « discours sur les dieux ». En ce qui concerne la « Guerre des dieux » Jean-Pierre Vernant en parle, par exemple, dans son livre L'Univers, Les Dieux, Les Hommes, 2002, p.11 : « Mais si, à chaque génération, les dieux se combattent, le monde n'aura aucune stabilité. La guerre des dieux doit connaître un terme pour que l'ordre du monde soit définitivement établi. Le rideau se lève sur les combats pour la souveraineté divine ». Par rapport à l'ensemble des caractéristiques déjà citées par G. Durand dans le corps du texte nous n'indiquons que celles qui manquent: la première « c'est l'équivocité des termes du sermo mythicus : – il est sémiologiquement inadéquat ; sa logique est souvent celle du dilemme (C. Lévi-Strauss) » ; la troisième caractéristique concerne « les termes du mythe [qui] sont fondateurs (kérygme) derniers par rapport à toute explication, d'où bien sûr, la constante utilisation du sacré, du divin, du magique en mythologie » ; enfin la quatrième concerne la numinosité [nous pensons au concept de numineux (la puissance agissante de la divinité – la présence absolue de la divinité de Rudolf Otto)] qui est signifiée

mythicus) s'exprime par des mythèmes qui se déroulent dans le temps et en accord avec la chronologie dramatique de tout discours (diachronicité du mythe). Il s'agit d'une sorte de discours qui, tout en refusant d'être un discours démonstratif, déductif ou inductif, procède par répétitions, c'est-à-dire, « par redondance des situations, dans des registres symboliques divers, comme s'il voulait échapper au temps. C'est cette redondance qui est le trait spécifique et la structure propre du mythe (Cl. Lévi-Strauss) et constitue sa synchronicité » (DURAND, 1985, p. 446). Le fait de se dérouler dans le temps, car il utilise comme toile de fond les structures « dramatiques » (drama : l'action)¹⁴, permet au discours mythique de se situer « sur les marches d'une rationalisation » puisqu'il procède par diachronisme étiologique du logos (discours logique) :

L'ordre de ce temps du mythe n'est certes pas celui raccordé à une causalité de type historique (epos), il est un temps hors du temps de l'histoire, un 'illud tempus' cher à toute histoire 'sainte' (M. Eliade) ou, comme dit H. Corbin, il s'inscrit dans une 'métahistoire'. Il est donc bien un 'outil logique' (Cl. Lévi-Strauss) qui permet de mettre ensemble des situations contradictoires. Cl. Lévi-Strauss analysant le mythe d'Œdipe a mis en relief ce caractère 'dilemmatique' du mythe. Mais sa rationalité discursive s'arrête là : pour le reste, le mythe persuade en répétant, en modulant de variations symboliques. (...) Il y a une lecture diachronique et synchronique du mythe. Bien plus, le mythe, comme la musique 'transmute le temps irréversible' diachronique, en une 'totalité synchronique et close sur elle-même' (Cl. Lévi Strauss) (DURAND, 1985, p. 447).

par « les 'appellations propres', hyperlexicales (J. Rudhardt) des puissances figurées » (1975a, p. 75-76).

¹⁴ Ces structures appartiennent au Régime Nocturne de l'imaginaire aussi bien que les structures mystiques. Il y a encore les structures héroïques dans le Régime Diurne (1984, p. 506-507) : « tout imaginaire humain est articulé par des structures irréductiblement plurielles, mais limitées à trois classes gravitant autour des schèmes matriciels du 'séparer' (héroïque), de 'l'inclure' (mystique) et du 'dramatiser' – étaler dans le temps les images en un récit – (disséminatoire) » (1994, p. 26). Sur la polarité de base de ces structures/pôles structuraux en ne nous plaçant sur le plan logique homogénéisation (le pôle héroïque diurne et le pôle mystique nocturne) -hétérogénéité (le pôle synthétique/dramatique nocturne), voir l'excellent résumé présenté par G. Durand lui-même sur le sujet (1980, p. 51-54). Dans ce contexte, nous ne pouvons pas non plus oublier de citer l'« archétype-test à neuf éléments » du psychologue Yves Durand qui confirme les résultats théoriques que G. Durand a établis relatifs aux « structures » de l'imaginaire. L'originalité de L'AT9 est de constituer à la fois une méthode projective de connaissance de la personnalité d'un individu et un outil expérimental d'exploration de l'imaginaire. Pour plus de détails, voir son livre Une Technique D'Etude De L'Imaginaire : L'At.9, 2005.

Nous devons encore attirer l'attention, quoique brièvement, sur les concepts de symbole, d'archétype et de schème qui jouent un rôle fondamental pour la compréhension de la définition du mythe. En d'autres termes, pour bien saisir la définition proposée, il nous faut déceler les implications épistémologiques des notions qui la constituent en tenant compte des définitions avancées dans son ouvrage phare – Les Structures Anthropologique de L'Imaginaire (1960) :

Le schème : « Le schème est une généralisation dynamique et affective de l'image, il constitue la factivité et la non-substantivité générale de l'imaginaire. (...) Il fait la jonction (...) entre les gestes inconscients de la sensori-motricité, entre les dominantes réflexes et les représentations. Ce sont ces schèmes qui forment le squelette dynamique, le canevas fonctionnel de l'imagination. (...) ainsi, au geste postural correspondent deux schèmes : celui de la verticalisation ascendante et celui de la division tant visuelle que manuelle, au geste de l'avalage correspond le schème de la descente et celui du blottissement dans l'intimité » (DURAND, 1984, p. 61)¹⁵.

L'archétype : « Les archétypes constituent les substantifications des schèmes. (...) nous pouvons faire nôtre une observation capitale du psychanalyste [Jung] qui voit

¹⁵ Sur la notion de Schème, voir G. Durand. L'Univers du Symbole, 1975, p. 9 : « le Schème, –que j'ai appelé « verbal » métaphoriquement, puisque dans les langues naturelles le verbe est ce qui « exprime l'action » –, le plus immédiat pour la représentation figurative, qui s'enlève directement, – par le secours des connexions mêmes réflexes dans le « gros cerveau » humain, sur l'inconscient réflexe du corps vivant. Les schèmes sont le capital référentiel de tous les gestes possibles de l'espèce homo sapiens. C'est ce que Bergson pressentait dans la ségrégation de l'homo faber en nous. Mais en plaçant le schème à la racine de la figuration symbolique, je me sépare à la fois de la théorie jungienne qui place en dernier ressort un réservoir d'archétypes élaborés dans un inconscient collectif, et à la fois des réductions de la figure symbolique, tant freudiennes (réduction au symptôme d'une unique libido obsédée par le trou, digestif et génital) que lacaniennes (réduction de ce langage pré-linguistique aux syntaxes et aux calembours d'une langue naturelle). Avec Mauss, je pense fermement que le premier « langage », le « verbe », est expression corporelle. Et je ne m'interroge pas comme Faust, qui avait dû lire Derrida, pour savoir si c'était le verbe ou l'action qui était « au commencement ». Parce que le verbe est action spécifique, et non seulement sous le seul registre des verbes « boucher », « combler », « remplir », « avaler », etc., mais encore sous le si important registre de la motricité des membres, du redressement postural, et, au premier chef, de la main. Il n'y a pas que le pénis qui soit verbal ! La mimique, la danse, le geste, – ce que Husserl appelle le « pré-réflexif » –, sont principiels par rapport à l'écriture ». Sur ce concept-clé dans la définition de mythe, voir aussi Jean-Pierre Sironneau dans son livre Contributions à une herméneutique du mythe, 2019, p. 46-50, plus notamment : « On comprends alors que, si le symbole est renvoyé du côté du geste et de l'action, la notion de schème devient prépondérante, puisque le schème relève de la catégorie du verbal, de l'action, du geste. Ce qui explique que le schème, plus que l'archétype, est à la racine de la figuration symbolique. Par la place réservée au schème on pourrait dire que l'anthropologie de Gilbert Durand assure la synthèse entre deux formules célèbres, l'une extraite de l'Évangile de Jean « Au commencement était le Verbe », l'autre extraite du Faust de Goethe « Au commencement était l'action » (p. 50).

dans ces substantifs symboliques que sont les archétypes 'le stade préliminaire, la zone matricielle de l'idée'. Bien loin de primer l'image, l'idée ne serait que l'engagement pragmatique de l'archétype imaginaire, dans un contexte historique et épistémologique donné. (...) Ce qui serait donc donné 'ante rem' dans l'idée ce serait son moule affectivo-représentatif, son motif archétypal ; c'est ce qui explique également que les rationalismes et les démarches pragmatiques des sciences ne se débarrassent jamais complètement du halo imaginaire, et que tout rationalisme, tout système de raisons porte en lui ses fantasmes propres. (...) il y a une grande stabilité des archétypes. C'est ainsi qu'aux schèmes de l'ascension correspondent immuablement les archétypes du sommet, du chef, du luminaire, tandis que les schèmes diaïrétiques se substantifient en constantes archétypales telles que le glaive, le rituel baptismal, etc..., le schème de la descente donnera l'archétype du creux, de la nuit, du "Gulliver", etc... et le schème du blottissement provoquera tous les archétypes du giron et de l'intimité. Ce qui différencie précisément l'archétype du simple symbole, c'est généralement son manque d'ambivalence, son universalité constante et son adéquation au schème : la roue, par exemple, est le grand archétype du schème cyclique, car on ne voit pas quelle autre signification imaginaire on pourrait lui donner, tandis que le serpent n'est que le symbole du cycle, symbole fort polyvalent comme nous le verrons. C'est qu'en effet les archétypes se lient à des images très différenciées par les cultures et dans lesquelles plusieurs schèmes viennent s'imbriquer. On se trouve alors en présence du symbole au sens strict, symboles qui revêtent d'autant plus d'importance qu'ils sont riches de sens différents » (DURAND, 1984, p. 62-63, 1967, p. 54-55, 1975a, p. 73-74, 1980, p. 49-51, 1985, p. 443-446)¹⁶.

¹⁶ Par rapport à la notion de schème « Les fameux 'archétypes' ne sont que seconds. Et encore ces 'images premières et universelles à l'espèce' se divisent-elles selon les catégories de ce discours métaphorique que nous venons d'esquisser, en épithétiques et en substantifs, selon qu'il s'agit de 'qualités sensibles' ou perceptives telles que haut, bas, chaud, froid, sec, humide, pur, profond, etc. ou bien d'objets perçus et dénommés substantivement : lumière, ténèbres, gouffre, enflant, lune, mère, croix, cercle, nombres, etc. Les archétypes sont sur la voie de la différenciation perceptive et de la distanciation exogène. Enfin, les archétypes se spécifient encore sous l'influence qualificatrice des incidentes purement exogènes : climat, technologie, aire géographique, faune, état culturel, etc., associations par contact, assonances et consonances phonétiques, etc. C'est l'endroit de l'appareil symbolique qu'on peut appeler 'symbole' stricto sensu » (1975, p. 10).

Pour la distinction entre l'archétype et l'image archétypique chez Jung d'après G. Durand, voir son article « Archétype et mythe », 1985, p. 439-440. À cet égard, Durand préfère appeler « schème » ce que Jung dénomme « archétype » (il appartient collectivement à l'espèce humaine tout entière et possédait une certaine numinosité). Il garde le terme « archétype » (et plutôt les « images archétypiques » [les Urbilder selon Adolf Portmann, 1950, p. 413-432] pour faire référence aux images primordiales et immémoriales – au niveau figuratif –, appartenant culturellement à une tradition

donnée, « pour les concrétions imaginaires, [les figurations mythiques selon nous] les incarnations figurées dans les substantifs et les attributs » (1985, p. 439), c'est-à-dire, pour le mythe et le symbole. Pour G. Durand le terme « archétype » devrait être conçu en tant qu'archétype génotypique et archétype phénotypique : « D'une part, l'archétype (et rappelons encore que nous mettons sous ce vocable l'« image archétypique ») appartient au capital génotypique des représentations liées à la constitution anatomo-physiologique de chaque espèce. (...) Mais, d'autre part, l'éthologie mettait en évidence, à côté de pulsions et d'instincts qui apparaissent très précocement et comme 'tout montés' chez les espèces à faible néoténie (c'est-à-dire chez lesquelles l'équipement anatomo-neuro-physiologique de l'adulte est à peu près le même que celui de l'enfant), des phénomènes d'apprentissage, d'imprégnation qui chez les espèces à forte néoténie, dont homo sapiens, chez qui l'enfance est fort longue, sont absolument nécessaires à l'épanouissement et à la manifestation des structures archétypales. (...) L'homme est un animal qui apprend toujours. Il faut bien prendre garde : ces archétypes du second genre ne sont nullement assimilables à des 'caractères acquis' (...) ils sont de l'ordre de ce que les biologistes nomment 'phénotype' (c'est-à-dire des traits spécifiques révélés par l'action éducative du milieu). Ils ne proviennent pas d'une autre souche génétique 'greffée' sur l'individu d'une espèce donnée : ils sont conservés par l'adaptabilité au milieu des adultes géniteurs de l'espèce, et éduqués progressivement par un apprentissage chez les petits » (1985, p. 443-444). Sur ces deux genres d'archétypes, G. Durand souligne qu'il y a une innéité à deux degrés dans l'archétype : « celle qui appartient au génotype et se manifeste dans la structuration du champ des images de façon très précoce, et celle phénotypique, qui a besoin d'un temps d'apprentissage, qui a besoin du modèle adulte de l'espèce » (1985, p. 444-445). Finalement, il faut bien dire que « c'est la base archétypique qui génère les dérivations et les particularismes du discours mythique » (1985, p. 445). G. Durand insiste par-là sur le « caractère d'hétérogénéité radicale des structures archétypiques » (1985, p. 445). C'est alors, nous semble-t-il, la raison d'être de la relation étroite entre l'archétype et le mythe comme d'ailleurs elle a été traitée par G. Durand dans son article « Archétype et mythe » (1985, p. 433-453 ; 1980, p. 49-51). On doit pourtant souligner que la notion d'archétype que l'auteur défend est rattachée à la conception innéiste due à la biologie et à la physiologie (voici quelques auteurs cités par G. Durand : K. Lorenz, J. Von Uexküll, A. Portmann, N. Tinbergen, etc...). Il s'agit d'une conception qui privilégie l'étude de « composants innés spécifiques » constitués chez l'animal comme chez l'homme où la réflexologie « établissait donc l'existence d'un consensus spécifique archaïque » (1996, p. 139) : « Ce que nous pressentions dès les années 1954-1959 – en nous fondant un peu sommairement sur la réflexologie betchéverienne [avec W. Betchterev, J. M. Oufland et A. Ouktkomsky] – à savoir qu'il y a des massifs spécifiques de comportements et surtout de comportements représentatifs chez l'homme –, se trouve confirmé de façon éclatante par de nombreuses et irréfutables expériences. Nous savons dès lors de source certaine, que le primat de l'étude anthropologique doit être donné aux 'composants innés spécifiques' du grand primate carnassier qu'est l'homo sapiens : cultures et histoires ne sont que des 'dérivations' – selon l'intuition de Pareto – qui viennent broder sur les déterminismes complexes et nécessaires de l'espèce » (1975a, p. 73, 1984, p. 46-51, 1985, p. 440-441, 1980, p. 190 – note 23). Pour un bref aperçu des travaux des biologistes et de l'éthologie contemporaine, voir les articles de G. Durand, « L'Univers du symbole », 1975, pp. 70-75, et « Science de l'homme et tradition », 1979, Chapitre 2, ainsi que « Science historique et Mythologie Traditionnelle », p. 79-80, où l'auteur permet d'attribuer à l'« archétype des soubassements 'schématisques' innés et rattachés aux structures profondes et à la morphologie anatomique et physiologique de l'homo sapiens. Aussi, je n'opposerai pas, 'archétype' et encore moins 'images archétypales' aux 'composants innés spécifiques' » (1979, p. 80). Lire aussi bien son ouvrage intitulé L'imaginaire, 1994, 2. « Confirmations anatomo-physiologiques et éthologiques », p. 26-30 que les Champs de l'imaginaire, 1996, p. 138-139 et p. 219-220. Dans ce contexte la thèse que l'auteur soutient, depuis 1959, est celle « qu'il existe bien des Urbilder chez sapiens sapiens reposant sur les structures de 'réflexes dominants' : soit celles – que nous partageons avec bon nombre de vivants – intégrées par 'les réflexes d'avalage et de nutrition', soit celles intégrées dans le processus des 'réflexes copulatifs' et de la rythmanalyse qui s'y trouve liée, soit celles enfin qui semblent bien plus spécifiques – à partir d'homo erectus – aux hominiens : 'les réflexes dominants posturaux'. Bien entendu, ces grands axes (schèmes) spécifiques sont immédiatement intégrés et codés, si je puis dire, par la faculté de symbolisation très développée chez homo sapiens. Ces schèmes forment l'Urgrund de toute la symbolisation humaine » (1996, p. 139). De ce qui précède, nous aimerions insister sur les ressemblances que l'on constate entre les mythes, malgré leurs différences évidentes, qui s'expliquent par l'unité biopsychique de l'homo sapiens sapiens (mise en valeur par l'éthologie et la biologie) et l'universalité des archétypes découverte par Jung et confirmée

Le symbole : « C'est, comme l'a vu Sartre, une forme inférieure parce que singulière du schème. Singularité qui se résout la plupart du temps en celle d'un 'objet sensible', une 'illustration' concrète de l'archétype comme du schème. Tandis que l'archétype est sur la voie de l'idée et de la substantification, le symbole est simplement sur la voie du substantif, du nom, et même quelquefois du nom propre : pour un Grec le symbole de la Beauté c'est le Doryphore de Polyclète. De cet engagement concret, de ce rapprochement sémiologique, le symbole hérite une extrême fragilité. Tandis que le schème ascensionnel et l'archétype du ciel restent immuables, le symbole qui les démarque se transforme d'échelle en flèche volante, en avion supersonique ou en champion de saut. On peut dire même qu'en perdant de sa polyvalence, en se dépouillant, le symbole tend à devenir un simple signe, tend à émigrer du sémantisme au sémiologisme : l'archétype de la roue donne le symbolisme de la croix qui lui-même devient le simple signe de la croix tel qu'il est utilisé dans l'addition ou la multiplication, simple signe ou simple algorithme perdu parmi les signes arbitraires des alphabets » (DURAND, 1984, p. 64)¹⁷.

par des historiens des religions comme Mircea Eliade. A l'instar de M. Eliade et de Jung, G. Durand insiste donc davantage sur les ressemblances existant entre les mythes que sur leurs différences.

17 Sur le concept de symbole chez G. Durand, voir aussi *L'Imagination symbolique*, 1993, p. 11-18 : « Le symbole est, comme l'allégorie, reconduction du sensible, du figuré au signifié, mais en plus il est par la nature même du signifié inaccessible, épiphanie, c'est-à-dire apparition, par et dans le signifiant, de l'indicible. (...) Puisque la représentation symbolique ne peut jamais se confirmer par la représentation pure et simple de ce qu'elle signifie, le symbole en dernier ressort ne vaut que par lui-même. Ne pouvant figurer l'infigurable transcendance, l'image symbolique est transfiguration d'une représentation concrète par un sens à jamais abstrait. Le symbole est donc une représentation qui fait apparaître un sens secret, il est l'épiphanie d'un mystère. (...) Arrêtons-nous pour l'instant à cette définition, à ces propriétés et à cette sommaire classification du symbole en tant que signe renvoyant à un indicible et invisible signifié et par là étant obligé d'incarner concrètement cette adéquation qui lui échappe, et cela par le jeu des redondances mythiques, rituelles, iconographiques qui corrigent et complètent inépuisablement l'inadéquation » (1993, p. 11-13, p. 18). Voir aussi les articles suivants : « Le Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui », 1967, p. 7-23 et « L'Univers du symbole », 1975, p. 7-23 : « Certes, pour contenter tout le monde, on peut partir de la classique définition du symbole telle que des auteurs la donnent depuis un bon siècle, de Creuzer à Jung en passant par Lalande : trois caractères délimitent la compréhension de la notion. D'abord l'aspect concret (sensible, imagé, figuré, etc.) du signifiant, ensuite son caractère optimal : c'est le meilleur pour évoquer (faire connaître, suggérer, épiphaniser, etc.) le signifié, enfin ce dernier est « quelque chose d'impossible à percevoir » (voir, imaginer, comprendre, etc.) directement ou autrement. Autrement dit, le symbole est un système de connaissance indirecte où le signifié et le signifiant annulent plus ou moins la 'coupure', un peu à la manière de Jacques Derrida qui dresse le « gramme » contre la coupure saussurienne. Le symbole est un cas limite de la connaissance indirecte, où paradoxalement cette dernière tend à devenir directe, – mais sur un autre plan que de plan du signal biologique ou du discours logique –, son immédiateté vise le plan de la gnosis comme en un mouvement asymptotique. On voit par-là quel usage privilégié toutes les mystiques et les voies illuminatives feront du symbole. Toutefois, il faut ici une dernière mise en garde, et spécialement devant un public de théologiens, car ces derniers donnent à 'symbole' et à 'signe' une acception diamétralement inverse de celle donnée par les anthropologues. Et il se pourrait que ce soient les théologiens qui aient raison, car ce que nous, anthropologues, appelons « symbole », ce n'est nullement le fameux 'signe de reconnaissance'

L'ensemble des remarques énoncées plus haut nous permettra d'aborder la sémantique du mythe à partir d'un cadre conceptuel bien-fondé sans lequel, vraisemblablement, notre tâche se présenterait plus difficile.

3 MYTHE ET SEMANTISME

Gilbert Durand, après nous avoir offert une définition du mythe au début de ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1984, p. 64), et avant de clore le second livre consacré au Régime Nocturne de l'imaginaire, précise la définition premièrement avancée en écrivant que dans le Régime Nocturne, et spécialement ses structures synthétiques (DURAND, 1984, p. 399-410), « les images archétypales ou symboliques ne se suffisent plus à elles-mêmes en leur dynamisme intrinsèque, mais par un dynamisme extrinsèque se relient les unes aux autres sous forme d'un récit. C'est ce récit – hanté par les styles de l'histoire et les structures dramatiques – que nous appelons 'mythe' » (1984, p. 410). L'auteur par ailleurs souligne qu'il entend par mythe « le récit légitimant telle ou telle foi religieuse ou magique, la légende et ses intimations explicatives, le conte populaire ou le récit romanesque » (DURAND, 1984, p. 411). Dans ce contexte on doit tenir compte de la relation qui existe entre « le récit mythique et les éléments sémantiques qu'il véhicule, le rapport entre l'archétypologie et la mythologie » (1984, p. 411)¹⁸. Si dans le récit mythique, l'« alignement diachronique d'événements symboliques dans le temps » est important, le « fond sémantique des symboles » qui en découle n'est pas en reste. On identifie ce fond grâce au sémantisme archétypal qui tient compte non seulement du fil du récit, « mais aussi [du] sens symbolique des termes [il s'agit bien du sens figuré] » (DURAND, 1984, p. 412)¹⁹

(symbolon) par deux moitiés d'un objet fragmenté ; on demande au symbole tout autre chose que le mécanisme univoque du symbolon, on lui demande justement de 'donner un sens', c'est-à-dire au-delà du domaine de la communication, de nous faire accéder au domaine de l'expression » (1975, p. 7-8). Voir aussi, G. Durand. Introduction à la Mythologie, 2000, Chap. II – « Épistémologie du signifié », p. 47-81, notamment l'approche du symbole par René Thom, pp. 62-64, et l'article « Archétype et mythe », 1985, p. 447-448 où l'auteur traite du symbole dans la perspective des mathématiques et de la physique moderne. Comme lecture complémentaire, lire Jean-Pierre Sironneau. Contributions à une herméneutique du mythe, 2019, dans lequel il nous livre une réflexion didactique sur l'« univers du symbole » chez G. Durand, p. 51-53.

¹⁸ Voir G. Durand. Champs de l'imaginaire, 1996, le chapitre sur la « Méthode archétypologique : de la mythocritique à la mythanalyse », p. 133-156. Le mythe du point de vue de l'archétypologie pourrait être défini comme un récit d'images primordiales.

¹⁹ Il faut bien dire que si le mythe, étant un discours, « réintègre une certaine 'linéarité du signifiant', ce signifiant subsiste en tant que symbole, non en tant que signe linguistique 'arbitraire' » (Durand, 1984 : 412). Pour un développement de ce point de vue, lire Durand, 1984, p. 412-418. Nous nous

qui s'exprime par le truchement des « paquets de relations » (constellations structurales) mythématiques, différemment des relations syntaxiques chères au structuralisme anthropologique d'un Lévi-Strauss, c'est-à-dire, de significations ou d'« essais d'images chargés d'une signification affective beaucoup plus qu'intellectuelle » (1984, p. 413)²⁰. C'est pourquoi le mythe, d'après Gilbert Durand, « contient compréhensivement son propre sens » car en tant que présence sémantique, voire épaisseur sémantique, il est constitué de symboles et même de significations prégnantes symboliquement (1984, p. 413). Cela étant, on constate, dans le sillage durandien, que le mode mythique – le sens figuré, avec le schème, le symbole et l'archétype – précède le sens propre et ses syntaxes où le terme de structure anthropologique (à ne pas confondre avec la structure phonologique) joue un rôle non négligeable car elle « n'est pas une forme vide, elle est toujours lestée par-delà les signes et les syntaxes d'un poids sémantique inaliénable » (DURAND, 1984, p. 415). La clef sémantique du mythe, que nous identifions à ce poids sémantique, nous est donnée par « l'analyse des isotopies symboliques et archétypaux » (1984, p. 417)²¹. Cette analyse consiste à détecter le sens des mythèmes qui en constituent

permettons de souligner ici l'importance du sémantisme des symboles à « côté des formes syntaxiques du mythe » (1984, p. 425).

20 Nous rappelons que « la forme n'est pas la structure, et dans un mythe une affinité qualitative contribue à grouper les 'essais' d'images et de symboles » (Durand, 1984 : 430). G. Durand insiste, en citant Lévi-Strauss, sur le fait que « la forme mythique prime le contenu du récit. » (2016, p. 225) et ajoute ceci : « Tant il est vrai qu'on ne peut séparer une quelconque forme de l'activité humaine de ses structures intentionnelles profondes. »

21 G. Durand dans la note de bas de page n° 5 (1983, p. 432) explique pourquoi il préfère le concept isotopisme plutôt que le terme isomorphisme. Nous pensons qu'il a emprunté ce terme fort probablement à la Sémantique structurale d'A. Julien Greimas (1995, p. 69-101). La définition initiale de Greimas, qui date de 1966, était basée sur le concept de répétition (également appelé récurrence ou redondance) ; elle se concentrait uniquement sur la sémantique, car elle ne considérait que la répétition des sèmes, et soulignait le rôle de l'isotopie pour permettre une lecture uniforme d'une histoire et résoudre les ambiguïtés : « Il ne sera peut-être pas inutile de préciser que par isotopie nous entendons un ensemble redondant de catégories sémantiques qui rend possible la lecture uniforme du récit, telle qu'elle résulte des lectures partielles des énoncés après résolution de leurs ambiguïtés, cette résolution elle-même étant guidée par la recherche de la lecture unique » (1966, p. 30, 1970, p. 188). La redondance produit de l'isotopie et a la double fonction de lutter contre le bruit au niveau syntaxique et d'assurer la continuité du texte sur le plan sémantique. Greimas appelle isotopie, une certaine répétition des sèmes répartis dans les divers termes d'un texte. Plus tard, il en donne une autre définition : « Par isotopie, on entend généralement un faisceau de catégories sémantiques redondantes, sous-jacentes au discours considéré. Deux discours peuvent être isotopes mais non isomorphes » (1970, p. 10 – note 1). Remarquez que l'idée majeure des deux définitions est l'idée de redondance, de réitération et que c'est cette idée qui suggère que le concept d'isotopie pourrait être le concept-clef de la double grammaire de la poésie ; au prix, certainement, de certains ajustements pour le rendre opératif sur le plan de l'expression également. Dans ce contexte, il nous semble pertinent de renvoyer le lecteur à l'ouvrage de Paul Ricœur. Temps et récit. Tome 2. La configuration dans le récit de fiction, 1991a, Troisième partie, Chap. 2. « Les contraintes sémiotiques de la narrativité », p. 59-114. Pour une précision du concept d'isotopie, voir Umberto Eco (1980, p. 145-

le mythe par l'effet de la répétition, de la redondance comme l'a bien souligné Durand citant un passage célèbre de l'Anthropologie Structurale de Lévi-Strauss : « La répétition a une fonction propre, qui est de rendre manifeste la structure du mythe. (...) Tout mythe possède donc une structure feuilletée qui transparaît à la surface, si l'on peut dire, dans et par le procédé de répétition » (DURAND, 2016, p. 254)²². Le mythe se répète pour mieux faire révéler son message sous sa forme feuilletée²³ : « La raison du mythe est non seulement 'feuilletée' mais touffue » (1984, p. 431). Il se répète sans cesse d'où sa relation avec la musique et le rythme et le refrain qui lui sont propres :

Plus que de raconter, comme le fait l'histoire, le rôle du mythe semble être de répéter comme le fait la musique. Dans le mythe non seulement le synchronisme est lié au simple redoublement comme cela apparaît lorsqu'il y a des symboles de gulliverisation, mais encore à la répétition temporelle et aux structures synthétiques. Dans le cadre pauvre et diachronique du discours, le mythe ajoute la dimension même du 'Grand Temps' par sa puissance synchronique de répétition. Nous voudrions montrer que ces répétitions des séquences mythiques ont un contenu sémantique, c'est-à-dire qu'au sein du synchronisme la qualité des symboles importe tout autant que la relation répétée entre les protagonistes du drame. C'est que le synchronisme

161): "We can apply the term isotopy to the semantic result of that coherent interpretation, and recognize the actualized isotopy as the "objective" content of the expression (objective in the sense that it is supported by the code). (...) Indeed, isotopy refers almost always to constancy in going in a direction that a text exhibits when submitted to rules of interpretive coherence, even if the rules of coherence change according to whether what is wanted is to individualise discursive or narrative isotopies, to disambiguate definite descriptions or sentences and produce coreferences, to decide what things certain individuals do, or to establish how many different stories the same deed by the same individuals can generate" (1980, p. 148 et p. 153). Sur l'isotopisme, G. Durand écrit que nous devons chercher les structures sémantiques du mythe non pas du côté des syntaxes (qui en général sont pauvres du point de vue de la substance mythique) mais plutôt du côté du contenu symbolique : « L'isotopisme se souligne ici, une fois de plus, par une redondance sémantique. (...) Le diachronisme du mythe est l'aspect général qui l'intègre au genre récit, le synchronisme est un indice signalant les thèmes importants, mais l'isotopisme reste en dernier ressort le véritable symptôme du mythe ou du conte envisagé et permet d'en diagnostiquer la structure » (1984 : 420 et 432). Pour une vision d'ensemble aussi bien du concept d'isotopie, de sa typologie, que des isotopies minimales, voir l'ouvrage de François Rastier. Sémantique Interprétative, 2009, p. 87-140.

22 Il est alors possible de comprendre comment la redondance mythique procède si nous comptons sur l'aide des structures mystiques et synthétiques de l'imaginaire (Durand, 1984 : 307-320 et 399-410), avec leur « redoublement des symboles et la répétition des séquences à des fins a-chroniques » (1984, p. 417). Autrement dit, sont les structures du Régime Nocturne qui rendent compte de la redondance mythique, plus particulièrement les structures sintéticas ou dramáticas. Sur la notion de régime et de structure, voir Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire, 1984, p. 65-66.

23 G. Durand écrit à propos de cette forme : « La compréhension qualitative du sens du mythe, tel que l'a dégagée Eliade ou Griaule, rend compte, en dernier ressort, de la forme 'feuilletée' du mythe » (1984, p. 417).

du mythe n'est pas qu'un simple refrain : il est musique, mais à laquelle s'ajoute un sens verbal, il est au fond incantation, prise en main du vulgaire sens verbal par le rythme musical, et par lui capacité magique de 'changer' le monde (DURAND, 1984, p. 417-418).

Pour conclure cette approche sémantique du mythe, nous retenons encore quelques remarques faites par Gilbert Durand lui-même :

– Le mythe est un « être hybride tenant à la fois du discours et à la fois du symbole. Il est l'introduction de la linéarité du récit dans l'univers non linéaire et pluridimensionnel du sémantisme » (DURAND, 1984, p. 430) ;

Le mythe alors apparaît toujours comme un effort pour adapter « le diachronisme du discours au synchronisme des emboîtements symboliques ou des oppositions diaïrétiques. Aussi tout mythe a fatalement comme structure de base la structure synthétique qui tente d'organiser dans le temps du discours l'intemporalité des symboles. (...) Quoi qu'il en soit, par son double caractère discursif et redondant, tout mythe comporte des structures synthétiques : 'On sait bien que tout mythe est une recherche du temps perdu' » (1984, p. 431 et p. 433)²⁴ ;

24 G. Durand a emprunté cette belle expression à Cl. Lévi-Strauss (2016, p. 125). Ensuite notre auteur ajoute : « recherche du temps perdu, et surtout effort compréhensif de réconciliation avec un temps euphémisé et avec la mort vaincue ou transmuée en aventure paradisiaque, tel apparaît bien le sens inducteur dernier de tous les grands mythes. Et le sens du mythe en particulier ne fait que nous renvoyer à la signification de l'imaginaire en général » (DURAND, 1984, p. 433). À cet égard Paul Ricœur dans Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction, 1991a, se penche sur le roman de Marcel Proust intitulé justement A la recherche du temps perdu (1913 et 1927), 3. « A la recherche du temps perdu : le temps traversé », pp. 246-286 : « Telle est la richesse de sens du temps retrouvé : le temps perdu. Ce sens embrasse les trois versions que nous venons d'explorer. Le temps retrouvé, dirons-nous, c'est la métaphore, qui enferme les différences 'dans les anneaux nécessaires d'un beau style' ; c'est encore la reconnaissance, qui couronne la vision stéréoscopique ; c'est enfin l'impression retrouvée, qui réconcilie la vie et la littérature. Pour autant, en effet, que la vie figure le côté du temps perdu et la littérature le côté de l'extra-temporel, on est en droit de dire que le temps retrouvé exprime la reprise du temps perdu dans l'extra-temporel, comme l'impression retrouvée exprime celle de la vie dans l'œuvre d'art » (RICOEUR, 1991a, p. 283-284). Ce temps perdu est bien le temps du sermo mythicus (du discours mythique), l'illud tempus, le fameux in illo tempore, dans le sens de « en ce temps-là », « en ces temps mythiques », qui signifie pourtant l'abolition du temps concret, du temps profane, dans un passé lointain et fabuleux, le Temps prodigieux, le temps primordial : « Du point de vue de la spiritualité archaïque, tout début est un illud tempus, par suite, une ouverture sur le Grand Temps, sur l'éternité » (ELIADE, 1977, p. 467, 1983, p. 22). Quant aux structures synthétiques (dramatiques ou disséminatoires), elles mettent « en jeu les configurations temporelles et spécialement rythmiques de l'univers imaginatif humain. (...) Ces structures temporelles permettaient le déroulement et les scansion du récit, de l'histoire (histoirein : raconter), de la musique et, finalement, du mythe » (1985, p. 444).

Le sémantisme est donc tout aussi « impératif dans le mythe que dans le simple symbole. Faux discours, le mythe est un essaim sémantique ordonné par les structures cycliques. Nous constatons une fois de plus que le 'sens figuré', c'est-à-dire le sémantisme est gros de sens, des sens, propre, non l'inverse. Nulle part mieux que dans le mythe on ne voit à l'œuvre l'effort sémiologique et syntaxique du discours qui vient se briser sur les redondances du sémantisme, parce que résiste au discours l'immutabilité des archétypes et des symboles » (1984, p. 431) ;

De par son diachronisme discursif, le mythe « est bien moins ambivalent que le simple symbole ; il donne l'apparence d'une rationalisation épique ou logique » (1984, p. 431) ;

Le mythe a un sens polymorphe et pour le saisir il nous faut parcourir plusieurs niveaux : en premier le niveau sémiologique et syntaxique : c'est bien le domaine du 'sens' diachronique du récit « sur la voie du Logos moralisateur de la fable ou explicatif de la légende » ; en deuxième le niveau de l'isotopisme lequel « nous fournira le diagnostic essentiel sur l'orientation des 'essaims' d'images » dans le plan synchronique qui nous donne déjà « une indication sur les répétitions qui obsèdent le mythe » ; en dernier, le troisième niveau concerne « les considérations géographiques et historiques » qui ont la mission d'élucider « les points d'inflexion du mythe et les aberrations par rapport à la polarisation archétypale » (1984, p. 433).

Comment comprendre la présence des précipités mythiques dans le récit historique sans bien comprendre auparavant la teneur sémantique du discours mythique ? Comment comprendre pourquoi le mythe joue un rôle si radical dans la théorie durandienne contre l'emprise de l'histoire ? Nous essayons désormais de répondre à ces questions quoique d'autres puissent encore être envisagées.

4 LE MYTHE ET L'HISTOIRE

La pensée mythique a beaucoup plus de résonances avec l'idée de Tradition²⁵ qu'avec l'idée d'histoire (orientée vers le non répétitif et la causalité diachronique)²⁶. En effet si la tradition se manifeste avant tout par la renaissance des mêmes principes dans des contextes socio-historiques différents, la pensée mythique, par ses redondances, par ses variantes multiples, par la récitation répétitive de ses images et symboles, par sa sortie périodique du temps profane linéaire, s'inscrit plus naturellement dans la visée traditionnelle que le récit historique fondé sur l'explication causale et le déploiement linéaire des événements. Sur les redondances dans le récit, Gilbert Durand défend la thèse que, dans le texte-récit historique, avec ses formes et styles, et tant qu'à faire une mythocritique avec d'autres genres de récits (le littéraire par exemple)²⁷, on peut repérer les redondances, ou tout au moins les « motifs conducteurs », au sein d'un comparatisme synchronique qui s'écarte pourtant de l'histoire envisagée comme le modèle exclusif de l'explication causale. Dans ce contexte, l'auteur situe les « styles de l'histoire » sous le régime nocturne de l'imaginaire où la troisième structure synthétique de l'imagination (l'histoire – 1984 : 407-408) joue un rôle très significatif, sans pour autant exclure les autres structures qui composent les structures synthétiques (DURAND, 1984, p. 399-410)²⁸ : la

25 Celle-ci relève, du côté du mythe, d'un événement commémorable, passible d'une répétition « et qui fonde a-chroniquement et perpétue synchroniquement le in illo tempore de l'Histoire Sainte'. (...) l'Histoire' est l'instauration du sens par la comparaison répétitive – ou comme le dit Lévi-Strauss par la 'redondance' –sur laquelle se fonde l'être anthropologique : habitus, rite, liturgie... et finalement cette sorte de récit sacré commémoratif que nous appelons mythe ! » (1975a, p. 63). Le mythe, nous semble-t-il, est du côté du destin et contraire à la dimension du temps linéaire, abstrait et newtonien : « Le destin, comme l'espace, est du côté du 'figuratif', de l'image. Il tourne le dos à l'angoisse sans figure de la fuite du temps » (1975a, p. 67 ; 1979, p. 74-75). Un peu plus loin dans son article, G. Durand en se référant à la Tradition écrit : « Seul et qui peut se répéter est passible de science, c'est-à-dire peut se transmettre, et le modèle de toute redondance gnoséologique est bien la Tradition... C'est ce qui fait qu'il y a une Histoire Sainte, c'est-à-dire mythique, exemplaire et sur laquelle tous les événements de l'histoire d'un homme ou d'un groupe viennent se calquer » (1975a, p. 69). Sur le thème de la Tradition, lire G. Durand. Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique, 1979, notamment, p. 90 : « Les Sciences peuvent aider la Tradition, et c'est alors tant mieux. Mais la Tradition préexiste à toute 'formation de l'esprit scientifique' ».

26 D'autre part, la notion d'Histoire « est tirée vers le non répétitif de la diachronie archéologique, pour qui la chronologie constitue le support ultime de la rationalisation explicative » (1975a, p. 63).

27 Sur la mythocritique quoique dans une perspective différente de celle de G. Durand, voir, parmi tant d'autres, Pierre Brunel. Mythocritique : théorie et parcours, 1992 ; José Manuel Losada. Mitocrítica y metodología. In: LOSADA, José Manuel (Estudios reunidos y presentados por). Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinar, 2015, p. 9-28 et Fátima Gutiérrez. Mitocrítica. Naturaleza, función, teoría y práctica, 2012.

28 Les structures synthétiques de l'imaginaire sont constituées par quatre structures : la première : harmonisation des contraires ; la deuxième : la dialectique ; la troisième : l'histoire, et la quatrième : le progrès (1984, p. 399-410).

troisième structure se signale par l'« utilisation du présent de narration » (1984, p. 408). Le prototype représentatif de la démarche historique « part toujours d'un effort synthétique pour maintenir en même temps dans la conscience des termes antithétiques » (1984 : 406). Il s'agit d'une structure à la fois orientée par « un passé hors du temps à force d'être passé » (l'hypotypose du passé : visée du retour), et par « un progrès, par le présent sinon par l'avenir » (l'hypotypose du futur : visée progressiste et messianique) (1984, p. 407).

L'historien écrit toujours un récit en tenant compte de l'objectivité événementialiste et du relativisme subjectif qui d'ailleurs caractérisent son métier où le mélange de la trame historique (des styles d'époque, des idéologies, etc.) et de la fiction²⁹ (des intertextes imaginaires, des mythes privilégiés, etc. – DURAND, 1996, p. 179 ; WHITE, 1973, p. 45-80, 1978, p. 101-134; RICŒUR, 2003, p. 302-369)³⁰ doit être considéré en tant que tel. Par-là, Durand rapproche le récit historique, rappelant Paul Veyne, du récit romanesque, non sans avoir remarqué que Mircea Eliade situe, d'une part, la création romanesque ou poétique dans la même mouvance que le mythe et, d'autre part, que l'histoire elle-même appartient à l'imaginaire :

29 Selon Paul Ricœur, « La fiction a au surplus le pouvoir d'explorer une autre frontière, celle des confins entre la fable et le mythe. (...) Ainsi le mythe que nous avons voulu écarter de notre champ de recherche, y aura fait, malgré nous deux fois le retour : une première fois à l'orée de notre investigation du temps historique, en liaison avec le temps calendaire, une seconde fois maintenant, à l'issue de notre investigation du temps de la fiction. Mais bien avant nous, Aristote avait vainement tenté de repousser l'intrus hors de la circonscription de son discours. Le murmure de la parole mythique continuait de résonner sous le logos de la philosophie. La fiction lui accorde un écho plus sonore » (1991b, p. 244 et 246). Rattaché au thème de la fiction, on trouve le thème de « la mise en intrigue » (RICŒUR, 1991, p.66-104, 1991b, p. 17-58).

30 À cet égard, il est pertinent de souligner l'attention que porte l'auteur à la suite de P. Ricœur, au thème de l' « entrecroisement de l'histoire et de la fiction » (1991b : 329-348 ; 229-251): « Toutefois, en dépit de la distinction de principe entre passé 'réel' et fiction 'irréelle', un traitement dialectique de cette dichotomie élémentaire est imposé par le fait de l'entrecroisement des effets exercées par fictions et récits vrais au niveau de ce qu'on peut appeler 'le monde du texte', clé de voûte d'une théorie de la lecture » (2003, p. 340). Voir les importantes notes n. 45 et n. 46 sur la relation entre la fiction et le monde historique (2003, p. 340-341). L'entrecroisement étudié par P. Ricœur consiste à ne plus dissocier « la fiction et les variations imaginatives sur le temps » (1991b : 229-251) de « la réalité du passé historique » (1991b, p. 252-283). Nous signalons l'importance de la métaphore dans l'œuvre de Hayden White. Pour lui, « les études historiques peuvent être considérées comme 'métaphoriques' lorsqu'elles posent que les événements représentés ressemblent au niveau figuré à d'autres événements, dont ils diffèrent au niveau littéral » (White, 2017, p. 316). Voir aussi bien la notion de la « mise en intrigue » (emplotment) (2017 : 314 ; Ricœur, 1991a, p. 17-58) que les concepts de « préfiguration » et de « style » (2017 : 318), parmi d'autres. Sur le thème des tropes (figures rhétoriques), lire aussi l'ouvrage de H. White intitulé *Tropics of discours. Essays in Cultural Criticism*, 1978, p. 197-217).

Mais alors la conclusion de ce syllogisme s'impose : si le roman est mythique, et si d'autre part l'histoire est roman, rien ne permet de distinguer l'histoire historique du mythe. Bien des mythes furent pris pour argent comptant par l'historien, comme l'a montré de façon magistrale Georges Dumézil. Il n'y a pas d'Histoire majuscule, hypostatique et purement objective : tout récit, historien compris, s'inscrit dans un contexte imaginaire spécifique (DURAND, 1996, p. 179)³¹.

Je pense comme Paul Veyne que toute histoire est un récit et qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le 'sermo mythicus', le récit mythique, le récit du romancier, ou le récit de l'historien –d'ailleurs nos grands historiens modernes ont été, au XIXe siècle, des grands écrivains d'abord : Augustin Thierry, Guizot ou Michelet (1986, p. 137)³².

L'histoire ne serait rien d'autre qu'une vaste 'réalisation symbolique' des aspirations archétypales frustrées. (...) De plus nous avons montré [à l'égard de la structure historique de l'imaginaire - 1984, p. 406 suiv.] combien la structure historique dépendait des archétypes cycliques et progressistes, et non pas l'inverse. (...) Autrement dit, bien loin d'être un produit de l'histoire, c'est le mythe qui vivifie de son courant l'imagination historique et structure les conceptions mêmes de l'histoire. (...) En conclusion nous pouvons affirmer d'abord que l'histoire n'explique pas le contenu mental archétypal, l'histoire elle-même étant du domaine de l'imaginaire. Et surtout à chaque phase historique l'imagination se trouve présente tout entière, dans une double et antagoniste motivation : pédagogie de l'imitation, de l'impérialisme des images et des archétypes tolérés par l'ambiance sociale mais également fantaisies adverses de la révolte dues au refoulement de tel ou tel régime de l'image par le milieu et le moment historique (1984, p. 448, p. 450, p. 452 et p. 454, p. 445-455).

31 Sur le rapport entre imaginaire et histoire chez Gilbert Durand, lire le chapitre d'Alberto Filipe Araújo et Jean-Pierre Sironneau intitulé « Histoire et imaginaire », p. 99-138.

32 Dans ce contexte on se demande comment on peut repérer le mythe de tout autre discours ? Selon G. Durand il faut aussi bien chercher du côté du « nom propre, le nom du personnage, du lieu, du décor ou des éléments de décor » (1996, p. 85) que d'essayer de constater les articulations des myèmes redondants.

Gilbert Durand, face à la vision progressiste-historiciste, voire l'historicisme³³ et même l'idolâtrie de l'histoire qui en est la conséquence, affirme la présence d'une hiérophistoire (AA.VV., 1988 ; PROULX, 2016-2017). Celle-ci est portée par une parole révélatrice et greffée sur une tradition immuable qui ne peut être que la tradition mythique³⁴. C'est pourquoi l'auteur a fort bien remarqué que c'est le mythe qui rend compte de l'histoire et non pas l'inverse car l'histoire n'était pas la seule source de sens :

Or c'est le mythe, écrit-il, qui en quelque sorte distribue les rôles de l'histoire, et permet de décider ce qui 'fait' le moment historique, l'âme d'une époque, d'un siècle, d'un âge de la vie. (...) Or c'est le mythe qui est le référentiel dernier à partir duquel l'histoire se comprend, à partir duquel le métier d'historien est possible, non l'inverse. Le mythe va au-devant de l'histoire (...) Sans les structures mythiques, pas d'intelligence historique possible (DURAND, 1996, p. 79)³⁵.

33 L'historicisme est une « doctrine qui ne reconnaît comme causes réelles que celles qui se manifestent plus ou moins matériellement dans l'événement de l'histoire » (Durand, 1994, p. 9). Sur le terme historicisme lire Jean-Pierre Sironneau. *Métamorphoses du Mythe et de la Croyance*, le chapitre « L'historicisme : de la théologie de l'histoire à l'idéologie », 2000, p. 91-103. Voir aussi, quoique de façon très brève, Jean-Pierre Sironneau. *Contributions à une herméneutique du mythe*, 2019, p. 55-56. Pour une critique de l'historicisme et Jean-Pierre Sironneau. « Hermès ou la Pensée de Retour », 1980, p. 73-78. Sur ce thème, voir Paul Ricoeur. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, surtout la deuxième partie dédiée à l'histoire relevant d'une épistémologie des sciences historiques, pp. 165-369. Finalement, on renvoie le lecteur aux ouvrages de Jean Brun. *Philosophie de l'histoire*. Les promesses du temps, 1990 et de Frederico Nietzsche. *Considerações Intempestivas [Considérations inactuelles]*, 1976, Chapitre II – « Da Utilidade e dos Inconvenientes da História para a Vida » [De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie – 1874], p. 101-205, plus particulièrement, p. 143, p. 163 et p. 201 : « Elle connaît [la jeunesse] les baumes et les médicaments contre la maladie historique, contre l'excès des études historiques. Comment s'appellent donc ces baumes et ces médicaments ? Eh bien ! Que l'on ne s'étonne pas qu'ils ont des noms de poisons. Les contrepoisons pour ce qui est historique c'est le non-historique et le supra-historique. (...) Par le mot 'non-historique', je désigne l'art et la force de pouvoir oublier et de s'enfermer dans un horizon limité. J'appelle 'supra-historiques' les puissances qui détournent le regard du devenir, vers ce qui donne à l'existence le caractère de l'éternel et de l'identique, vers l'art et la religion » (1976, p. 201).

34 G. Durand dans *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* avait montré que la rêverie historienne et progressiste s'enracinait dans une structure permanente de l'imaginaire qu'il avait nommée cyclique ou synthétique, qui n'est pas l'effet d'une époque donnée, mais qui plonge ses racines au plus profond de la psyché (1984, p. 406-410).

35 À cet égard, G. Durand a toujours fait sienne cette remarque d'Henry Corbin : « La tradition, pas plus que l'homme, ne tire son origine ni ne dérive de l'histoire. Elle, La tradition, pas plus que l'homme, ne tire son origine ni ne dérive de l'histoire. Elle est là, de la même façon que l'homme est là, que la parole, le Verbe est là. Inversement, c'est l'homme qui est à l'origine de l'histoire. Il faut que l'homme soit là pour qu'il y ait de l'histoire. Il faut que la Parole soit là pour qu'il y ait communication, relation, récit. C'est l'Histoire qui tient de l'homme son origine, ce n'est pas l'homme qui dérive de l'histoire. Ce n'est pas l'histoire qui fait l'existence humaine, c'est l'existence humaine qui fait qu'il y ait de l'histoire. Cela veut dire que si l'homme est de l'origine de l'histoire, il y a maintenant et toujours, au fond de

D'où son refus d'une vision progressiste et historiciste qui tend à considérer la conscience mythique comme susceptible d'être dépassée par une conscience intellectuelle (par exemple par les progrès de la raison et de la science) ou par une conscience éthique supérieure³⁶. L'auteur reconnaît que le *sermo mythicus* constitue le référent invariant permettant de comprendre une société, une culture ou une époque : aucune société ne peut se passer de mythes régulateurs, lesquels comportent toujours une intentionnalité signifiante, alors qu'aucun sens ne peut jamais venir de l'objectivité des événements. Par-là on comprend que l'histoire ne se présente pas comme instance ultime d'explication mais plutôt « renvoie dans ses séquences significatives au répertoire général des significations [modèles synchroniques] anthropologiques » (DURAND, 1975a, p. 72).

Pour en finir, nous devons vraiment insister sur le fait que Gilbert Durand ne répudie pas les sciences historiques : ce qu'il répudie c'est le primat de l'historicisme par rapport à une anthropologie culturelle et sociale, une sociologie compréhensive, qui affirme que le mythe est « le socle anthropologique sur lequel s'élève la signification historique ; science historique et anthropologie –et nommément ici, 'tradition mythique'– collaborent en une fructueuse et heuristique dialectique. (...) L'histoire est la 'dérive' du mythe, (...) » (1975a, p. 78-79)³⁷. Bien que cette thèse soulève pas mal

son être, quelque chose qui précède ontologiquement l'Histoire » (CORBIN, 1975, p. 27). Sur la spécificité du métier de l'historien, G. Durand écrit qu'il « retrouve sa valeur et son autorité lorsqu'il s'applique à montrer comment l'homo sapiens s'est adapté et a donc agencé ses comportements 'innés spécifiques' et ses 'déclencheurs' d'idéal – les uns et les autres inéluctables – aux avatars des situations géographiques, climatiques, démographiques ou technologiques » (1975a, p. 79).

36 Autrement dit, on souligne que nous retrouvons, dans les divers travaux de Gilbert Durand, une critique de la vision progressiste-historiciste qui lui paraît consubstantielle de la pensée occidentale depuis le Moyen-Âge. Une critique fondée sur les travaux de Lévi-Strauss, de Roger Bastide, de Georges Dumézil, quoique Fernand Braudel, Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Georges Duby et Paul Veyne, parmi d'autres, soient pris en compte. À propos de l'influence de J.-P. Vernant sur la pensée durandienne, lire, par exemple, G. Durand. *Science de l'homme et tradition*, 1979, Chapitre 2. – « Science Historique et Mythologie Traditionnelle », pp. 62-64.

37 À cet égard, G. Durand écrit : « Je voudrais dans ce chapitre, soutenir la thèse selon laquelle l'histoire, la science historique ou l'historicité n'est pas ultime – première ou derrière – dans le processus de compréhension du phénomène humain (...) Toutefois, je tiens à le dire une fois pour toutes : il ne s'agira nullement de répudier comme nul et non avenu le faisceau si précieux des sciences historiques et archéologiques –pas plus qu'il ne viendrait à l'esprit du psychologue le plus spiritualiste de négliger la neurologie ou la physiologie– mais simplement de dénoncer un abus et renverser une perspective purement ethnocentriste : celle de l'homme (...) esclave d'une Histoire hypostasiée, promue au rang d'explication ultime. (...) Il ne s'agit nullement de répudier les sciences historiques, mais simplement de les replacer avec plus de modestie que l'historicisme, et surtout les 'philosophes de l'histoire', dans leur contexte anthropologique qui, nous avons tenté de le montrer, en fonde la compréhensivité. Le mythe est le socle anthropologique sur lequel s'élève la signification

de réticences dans le domaine d'une certaine historiographie, notamment chez Jacques Le Goff (1985, p. V-VI)³⁸ et même certains philosophes, tels, parmi d'autres, Paul Ricœur (2001, p. 281-304, 2012, p. 1-9 ; SIRONNEAU, 2019, p. 32-33) et Hans Blumenberg (1990 et 2005)³⁹. Ces derniers nous proposent une historicisation des mythes soulignant les différences et les variations à l'envers de Gilbert Durand, qui de son côté préfère mettre en valeur, d'une part, l'unité biopsychique de l'homo sapiens sapiens⁴⁰ et, d'autre part, à plus forte raison, l'auteur insiste sur la nécessité de

historique. Science historique et anthropologie – et nommément ici, 'tradition mythique' – collaborent en une fructueuse et heuristique dialectique. L'anthropologie repère les synchronies, c'est-à-dire les constantes du sens pour l'espèce homo sapiens, l'histoire démarque les variations différentielles qui constituent la diachronie. L'histoire est la 'dérive' du mythe, et le métier d'historien retrouve toute sa valeur et son autorité lorsqu'il s'applique à montrer comment l'homo sapiens s'est adapté (et a donc agencé ses 'comportements innés spécifiques' et ses 'déclencheurs' d'idéal, les uns et les autres inéluctables) aux avatars des situations géographiques, climatiques, démographiques ou technologiques. (...) L'histoire ne prends sens que par la redondance mythique, que par la résonance traditionnelle » (1979, p. 59 et p. 86). Ceci dit, il nous semble pertinent de renvoyer le lecteur à Paul Ricœur. La mémoire, l'histoire, l'oubli, notamment, la Troisième Partie : « La Condition Historique, Prélude. Le fardeau de l'histoire et le non-historique », 2003, p. 377-384.

38 J. Le Goff exprime des fortes réserves quand certaines recherches/démarches dans le domaine de l'imaginaire « dérapent vers l'irrationnel et le psychanalytique dominé par l'idéologie suspecte des archétypes¹. Les modèles de l'imaginaire relèvent de la science, les archétypes de l'élucubrations mystificatrice² ». Voir les notes 1 où l'auteur se réfère explicitement aux Structures Anthropologiques de l'Imaginaire de Gilbert Durand et 2 où l'auteur cite la critique que Barbara Obrist dirige à la notion junguienne d'archétype (1985, p. VI-VII). Bien sûr, la conception de l'imaginaire de Jacques Le Goff s'oppose vivement à celle de G. Durand, cependant Le Goff écrit « L'imaginaire nourrit et fait agir l'homme. C'est un phénomène collectif, social, historique. Une histoire sans l'imaginaire, c'est une histoire mutilée, désincarnée » (1985, p. VII). À cet égard nous nous demandons de quel imaginaire il parle : de l'imaginaire de la conscience ? (« L'histoire de l'imaginaire est l'approfondissement de cette histoire de la conscience » – 1985, p. VII-VII). Mais depuis quand sa conception de l'imaginaire, qui suppose l'utopie, peut-elle être classée comme un imaginaire de la conscience ? Dans un entretien mené par Michel Cazenave, Jacques Le Goff nous parle du thème utopique – nous aurions employé plutôt le qualificatif de mythique – du pays de Cocagne en tant que document littéraire et document de l'imaginaire : « nous savons maintenant que c'est un grand sujet de l'histoire : les attitudes face à quelques situations fondamentales de l'homme, à son destin » (1986, p. 17). Et voici l'un des grands desseins du mythe comme socle fondamental de l'imaginaire selon Gilbert Durand : « Et le sens du mythe en particulier ne fait que nous renvoyer à la signification de l'imaginaire en général » (1984, p. 433). Quant au pays de Cocagne, J. Le Goff lui-même écrivait : « un pays où l'on a tout sans effort. Mais le pays de Cocagne, c'est bien sûr une utopie. Cette utopie c'est de l'imaginaire qui essaie de fournir aux hommes de cette époque ce dont ils sont le plus frustrés. Imaginaire comme pays de la compensation aux réalités les plus dures. Dans ce pays réel qui est un pays de famine, qui est un pays de pauvreté, voilà donc au contraire le luxe et l'abondance alimentaire. (...) L'idée profonde de Cocagne, c'est que le monde à l'envers qui devrait être le monde réel, c'est un monde où l'on ne travaille pas (...). L'autre message, c'est une protestation contre la mort parce que Cocagne c'est aussi un monde de l'au-delà à l'envers. (...) Cocagne débouche en revanche sur la fontaine de jouvence. C'est une protestation contre la mort » (1986, p. 16-17).

39 Voici une de ses thèses soulignées par Götz Müller dans la recension d'Arbeit am Mythos (1985) : « La raison de la capacité signifiante (Bedeutsamkeit) du mythe ne réside donc pas dans sa naturalité, mais dans sa 'perspective temporelle'. (...) Cette temporalisation du mythe distingue Blumenberg de la représentation de l'archétype' par la psychologie des profondeurs et de l'affirmation de Freud sur des 'expériences infantiles universelles, donc individuelles et archaïques ». Blumenberg appelle cette explication un platonisme déguisé ; elle procéda selon le modèle des 'idées innées' » (2016, p. 65).

40 Voir la note 10 ci-dessus.

restaurer les sciences du mythe au nom de la Tradition : « C'est le 'discours sur les dieux' – la mythologie – qui justifie (c'est-à-dire donne la compréhension de) l'histoire de l'espèce adamique. (...) C'est à l'histoire, science de l'homme, de se placer aux ordres (...) [des] mythes » (1975a, p. 82)⁴¹.

De ce qui précède, on sait bien que le mythe, par son dynamisme sémantique, est toujours aux aguets quoique qu'il puisse s'user il ne disparaît jamais, « car le germe mythique peut toujours bourgeonner à nouveau » (DURAND, 1996, p. 101).

5 LA PERENNITE ET LE RETOUR DU MYTHE

Gilbert Durand partage avec Mircea Eliade cette idée que les mythes, dans notre monde moderne, ne disparaissent pas : « on peut les camoufler, les dégrader, dit Eliade, mais on ne les extirpera jamais » (ELIADE, 1952, p. 12)⁴². On constate que les mythes prolifèrent anarchiquement, aussi bien dans les idéologies politiques, où ils ont montré leur nocivité, que dans la littérature, le cinéma, les médias, la publicité, les bandes dessinées, l'opéra, etc. Pour Gilbert Durand (2000, p. 15-46 ; 1984a, p. 89-102, 2001, p. 325-334), une résurgence du mythe est toujours possible car le mythe peut s'user, mais il ne peut disparaître et c'est pourquoi il y a toujours place pour un retour du mythe : « Il ne semble donc pas que l'exigence mythique soit appelée à disparaître.

41 Dans ce contexte on comprend bien la remarque d'Ernst Cassirer quand l'auteur écrit : « Dans le rapport entre la mythologie et l'histoire, la mythologie apparaît toujours comme le terme premier, et l'histoire comme le terme secondaire et dérivé. Ce n'est pas son histoire qui détermine la mythologie d'un peuple, mais, à l'inverse, sa mythologie qui détermine son histoire – ou, qui plus est, la mythologie ne détermine pas, elle est elle-même le destin de ce peuple, le sort qui lui est échu dès l'origine. Avec le panthéon des Hindous ou des Grecs, c'est toute leur l'histoire qui est déjà donnée. Il n'y a pas par conséquent, pour un peuple pas plus que pour l'humanité, de libre choix, de liberum arbitrium indifferantiae qui leur permettrait d'accepter ou de refuser telle ou telle représentation mythique : règne au contraire ici une rigoureuse nécessité. C'est une puissance réelle pour la conscience, c'est-à-dire une puissance qui ne se trouve déjà plus en son pouvoir, qui s'emparée d'elle dans le mythe. La mythologie naît de quelque chose qui est, au sens strict, indépendant de toute invention, et qui est même, d'un point de vue formel et essentiel, son opposé : un processus nécessaire (pour la conscience), dont l'origine se perd dans une époque au-delà de l'histoire, et auquel la conscience peut, par moments, résister, mais qu'elle ne peut totalement arrêter et encore moins faire régresser. Nous sommes ici ramenés dans une région où personne n'a le temps d'inventer, ni un individu ni un peuple, où l'on n'a pas le temps d'habiller artistiquement ou de mal interpréter. Celui qui comprend ce qu'est pour un peuple sa mythologie, quelle force intérieure elle exerce sur lui, et quelle réalité elle manifeste ainsi, accorde autant de crédit à cette invention des mythes par quelques individus qu'à une théorie qui ferait naître les efforts d'un peuple du langage de quelques-uns » (1972a, p. 21-22).

42 A cet égard, nous rappelons le passage de Gérard Nerval : « Ils reviendront, ces dieux que tu pleures toujours ! Le temps va ramener l'ordre des anciens jours » (1993, p. 647). Nous soulignons que G. Durand lui-même dans sa définition de mythe emploie souvent le terme « dieux ». À cet égard, voir ci-dessus la note de bas de page n° 11.

Elle peut renouveler sa matière et les modalités de son expression. Mais l'intention demeure identique. Car la conscience mythique désigne l'instance suprême, régulatrice de l'équilibre ontologique de l'homme » (GUSDORF, 1984, p. 358-359 ; MARDONES, 2000). L'auteur illustre ce retour en donnant l'exemple du mythe de Prométhée à la fin du XVIIIe siècle au milieu du XIXe siècle (l'héritage des Lumières et le choc de la Révolution française, le marxisme, etc...)43. Ensuite, Gilbert Durand dans le contexte de cinq grands noms de la tradition occidentale (Thomas Mann, Zola, Wagner, Freud et Nietzsche, auxquels il faudrait rajouter le grand courant de la peinture symboliste44) nous parle de la résurgence (un autre mot pour désigner le retour) aussi bien des dieux antiques – tels Dionysos ou Hermès – que de la réhabilitation du mythe face au pouvoir grandiloquent, aussi bien de l'historicisme (ce courant qui fait de l'Histoire l'objectification suprême) que du culturalisme (qui fait d'un espace culturel le référentiel étymologique unique). Ensuite, il nous donne aussi plusieurs exemples de la résurgence du mythe (des précipités, des coagulations, des accélérations mythiques) dont nous ne retenons que l'exemple du fonds mythique du nazisme (un des religions politiques étudiée par Jean-Pierre Sironneau – 2019, p. 167-185), nommément en citant l'étude de Jung sur le retour de Wotan le redoutable dieu nordique de la guerre et de la mort45. Parallèlement Gilbert Durand constate que dans

43 À cet égard, G. Durand, citant le Prométhée de Raymond Trousson (2001), le décrit comme « le Titan blasphémateur, révolté qui vole le feu divin pour l'offrir à l'Humanité. Contestataire, voleur du secret de la puissance divine, bienfaiteur des Hommes injustement puni, tels sont les 'mythèmes' qui construisent cette grande image que viendra conforter, bien sûr, la biographie mythique de Napoléon » (2000, p. 27). Sur l'émergence rapide du mythe de Napoléon (2000, p. 37).

44 D'après G. Durand le mouvement symboliste est bien « le signe d'une saturation des visions du monde trop contingentées par l'idéologie du progressisme scientifique dont le néo-impersonnisme fut l'un des paradigmes » (2000, p. 29).

45 Dans son essai intitulé *Wodhanaz*, connu comme *Wotan* et nommé en français *Odin*, publié trois ans avant la seconde guerre mondiale, en 1936, Jung explique la montée du nazisme par le fait que les Allemands seraient à nouveau possédés par les archétypes ancestraux de la « fureur germanique ». Hitler devient du coup la personnification de Wotan lui-même, possédé par l'inconscient collectif allemand. Autrement dit, dans l'essai cité, Jung évoque encore la poussée inconsciente d'un désir collectif de puissance, et cette ombre incarnée par Hitler. Pour Jung, le dieu Wotan c'est « l'inlassable errant, le fauteur de troubles qui suscite, tantôt ici, tantôt là, querelles et disputes, ou exerce des effets magiques (...) Wotan est un dieu des tempêtes et de l'effervescence ; il déchaîne les passions et les appétits combatifs ; c'est en outre un magicien et un illusionniste tout-puissant, qui a sa main dans tous les secrets de nature occulte » (1971, p. 68 et p. 70). Il représente d'une façon bouleversante toutes les forces qui vont se révéler destructrices, à l'œuvre dans l'âme du peuple allemand. Wotan est un archétype propre à l'inconscient collectif des peuples germaniques avec son caractère fébrile, agité, brutal et tempétueux, extatique et divinatoire : « Wotan est une qualité, un caractère fondamental de l'âme allemande, un 'facteur' psychique de nature irrationnelle, un cyclone qui anéantit et balaie au loin la zone calme où règne la culture. Ceux qui croient à Wotan semblent, en dépit de toute leur bizarrerie, avoir vu plus juste que les tenants de la raison raisonnable. Wotan est – ce qu'on semble avoir totalement oublié – une donnée germanique originelle, l'expression suprêmement vraie et la personnification inégalable d'une donnée fondamentale du peuple allemand

nos sociétés européennes actuelles, nous sommes confrontés à la présence de trois niveaux mythiques (les différentes instances mythogéniques ou les trois stratifications mythiques) simultanés (quoique ce soit une constatation assez discutable), à savoir : le niveau pédagogique, sous l'emprise de Prométhée (le mythe fondateur – l'idéologie prométhéenne) ; le niveau des mass media (avec les moyens audiovisuels et technologiques compris), sous l'emprise des mythes orphiques ou dionysiaques (les mythes fondateurs – l'idéologie médiatique), et finalement nous arrivons au troisième niveau celui des savants, une sorte de fils de la « solitude de la raison » (Ferdinand Alquié) qui sont en train de faire ressurgir des mythologies négligées ou oubliées sous l'emprise du mythe d'Hermès et de ses courants hermétiques (le mythe fondateur – une gnose savante de notre contemporanéité comme celle de Princeton – RUYER, 1977)⁴⁶ (DURAND, 2000, p. 42-45). Dans ce contexte, Gilbert Durand précise que les auteurs rattachés à ces différents niveaux mythiques n'ont pas retrouvé des nouveaux mythes car il s'agit d'une « illusion bien superficielle que de croire qu'il y a des mythes 'nouveaux' » (2000, p. 45). En d'autres termes, nous sommes en présence d'un « retour » du mythe plutôt que de la création de mythes nouveaux : « Paradoxalement, tout mythe est toujours nouveau puisqu'il est investi dans une culture et dans une conscience, mais son schématisme, lui, ne l'est jamais » (1996, p. 105 ; HÜBNER, 1996, p. 407-411). C'est pourquoi Durand peut affirmer que

Le jeu mythologique au nombre de cartes limité, est inlassablement redistribué, et, depuis des millénaires au moins, l'espèce Homo sapiens a pu espérer et survivre à cause de cette 'rêverie' continue dans laquelle, par saturation intrinsèque ou par événements extrinsèques, se transmet l'héritage mythique (2000, p. 45).

Quand il y a un mythe qui s'éclipse, il y en a toujours un autre qui revient, qui peut être en apparence nouveau mais qui, sur le fond, ne l'est pas car comme nous l'avons déjà dit il n'y a qu'un nombre fini de mythèmes bien que leur capacité à se combiner demeure multiple : « Non seulement des mythes éclipsés recouvrent les mythes d'hier

en particulier. (...) Le réveil de Wotan est un recul et une régression ; le flot, se heurtant à un barrage venu l'obstruer, a de nouveau fait irruption dans son ancien lit. Mais l'accumulation des eaux ne peut durer éternellement » (1971, p. 77-78 et p. 91).

⁴⁶ Sur la Gnose de Princeton, voir, par exemple, Raymond Ruyer. La gnose de Princeton, 1977 et l'article de Maurice Gex. La Gnose de Princeton, 1982, p. 415-426.

et fondent l'épistémè d'aujourd'hui », mais on doit aussi souligner que les savants, à la pointe des savoirs de la nature ou de l'homme, « prennent conscience de la relativité constitutive des vérités scientifiques, et de la réalité pérenne du mythe » (2011, p. 46). Pourtant tout le retour, voire reprise des mythes⁴⁷, suppose sa pérennité que nous allons examiner dès maintenant.

Gilbert Durand, dans un article important sur la « Pérennité, dérivations et usure du mythe » (1996, p. 81-107), souligne que le terme pérennité pour lui signifie « quelque chose qui se maintient » (1996, p. 86)⁴⁸. C'est pourtant sur cette perspective qu'on va traiter de la permanence et du retour du mythe, en laissant à part les concepts de dérivation⁴⁹ et d'usure⁵⁰ quoique pertinents pour comprendre le fonctionnement du mythe. La pérennité aide à expliquer le caractère sempiternel du mythe qui dépasse de loin les explications évhéméristes, accidentelles, bref, les explications de type historiciste. Quoi qu'il en soit, nous soutenons que le mythe peut resurgir à tout moment quand le contexte culturel y est favorable car le mythe n'a jamais de fin : « je crois effectivement qu'un mythe ne disparaît jamais ; il se met en sommeil, il se rabougrit, mais il attend un éternel retour, il attend une palingénésie [Ballanche] » (DURAND, 1996, p. 101, 2001, p. 325-334). S'il est vrai qu'un mythe peut s'éclipser à un moment donné, il ne peut pas disparaître puisqu'il a ses racines dans la structure neurobiologique de l'homo sapiens (1984, p. 46-51, 1994, p. 26-30)⁵¹. Autrement dit,

47 Par contre, Jean-Pierre Sironneau préfère plutôt parler d'une reprise herméneutique des mythes en littérature et dans les sciences humaines (2019, p. 13-39) : « Dans cette perspective, on peut mieux comprendre qu'aient pu fleurir en plein 20^e siècle, en littérature et dans les sciences humaines, tant de reprises herméneutiques des mythes. (...) Cette reprise des mythes, antiques, modernes ou contemporains, qu'elle soit littéraire, musicale, philosophique ou anthropologique, nous en apprend beaucoup sur le climat culturel de notre époque. On comprend mieux ainsi qu'aient pu paraître, en plein 20^e siècle, tant d'ouvrages savants sur les rapports du mythe et de la littérature » (2019 : 38-39). Sur ce thème, voir aussi Jean-Pierre Sironneau. Figures de l'imaginaire religieux et dérive idéologique, 1993, Première Partie, Chapitre 5 – « Archéologie et téléologie des figures divines », p. 97-121.

48 G. Durand traite de ce concept fondamental pour comprendre le fonctionnement du mythe dans l'étude citée auparavant, datée de 1978, ce qui, à son tour, a été republié dans les Champs de l'imaginaire, 1996, p. 81-107. Voir aussi, Frédéric Monneyron & Joël Thomas. Mythes et Littérature, 2012, p. 72-78.

49 Voir l'article cité, 1996, p. 86-87. Il s'agit d'un concept pour désigner les changements, les métamorphoses.

50 G. Durand à cet égard affirme : « Enfin ce mythe, étant sempiternel, se maintenant dans une sémantique fixée une fois pour toutes, ne disparaît jamais, mais il s'use, c'est-à-dire qu'il y a dans le mouvement temporel du mythe des périodes d'inflation et de déflation » (1996, p. 87).

51 Sur cette question fondamentale dans la conception de l'image et du mythe chez G. Durand, voir Jean-Pierre Sironneau. Contributions à une herméneutique du mythe, 2019, où il traite de l'« enracinement neurobiologique de l'image » (p. 44-46), c'est-à-dire, la conception de l'image, de

un mythe peut trouver soit des périodes de latence, soit des périodes où il se manifeste de façon patente comme le concept de « topique » socioculturelle l'illustre bien (2000, p. 176-179)⁵².

Notons que, pour Gilbert Durand, le mythe « n'existe que par une série de mythèmes qualitatifs [ou mythèmes figuratifs], mais quantitativement constants » (1996, p. 104). Pour qu'un mythe puisse s'affirmer il est nécessaire qu'il y ait, d'une part, un ensemble de mythèmes de qualité, c'est-à-dire riches sémantiquement, et d'autre part que le nombre des mythèmes soit en nombre assez prégnant symboliquement car « il en a de très riches en mythèmes qui sont plus fragiles à l'usure et d'autres qui sont beaucoup moins fragiles mais qui sont moins significatifs. (...) La fragilité du mythe est inversement proportionnelle à sa richesse » (DURAND, 1996, p. 104 ; KOLAKOWSKI, 1976, p. 113-131). Autrement dit, c'est parce que la pérennité du mythe est étroitement liée à la fois à une présence expressive de mythèmes qualitatifs et à un nombre quantitativement constant⁵³, qu'il comporte aussi des dérivations, des fluctuations, ce

l'archétype et du mythe est rattachée aux structures profondes et à la morphologie anatomique et physiologique de l'homo sapiens (DURAND, 1975a : Note 54, p. 87).

52 À cet égard, voir G. Durand. Introduction à la Mythologie, 2000, Chap. IV. Le concept de « topique » socioculturelle, p. 137-162, particulièrement, p. 149-151 : « dans le fond, une société vit au moins sur deux mythes : un mythe ascendant et qui s'épuise, et, au contraire, un courant mythologique qui va s'abreuver aux profondeurs du ça, de l'inconscient social [Niveau Fondateur - p. 151]. Mais, en réalité, les mythes ne s'effacent pas dans la mémoire sociale, et on pourrait superposer les deux schémas, ce qui donnerait à peu près notre propre profil mythologique » (2000 : 159). Voir aussi G. Durand. L'imaginaire, 1994, B/ « La topique socio-culturelle de l'imaginaire », p. 61-65. Cette topique nous aide à mieux comprendre pourquoi un mythe n'a jamais de fin : « On constate que l'on part d'une extrémité très pleine des ruissellements d'images du 'ça' [Niveau Fondateur] : c'est l'amorce confuse d'un imaginaire qui, peu à peu, se régularise avec des rôles divers en sa partie médiane [Niveau Actantiel - G. Durand a emprunté ce terme à A. J. Greimas, 1983, p. 49-66], pour finir très appauvri à son extrémité supérieure [Niveau Rationnel] où l'alogique tend à s'estomper au profit de la logique courante. C'est donc dans un parcours temporel que les contenus imaginaires (rêves, désirs, mythes, etc.) d'une société naissent en un ruissellement confus mais important, se consolident en se 'théâtralisant' (Jean Duvignaud, Michel Maffesoli) en des emplois 'actanciels' (Algirdas Greimas, Yves Durand) positifs ou négatifs, qui reçoivent leurs structures et leur valeur de 'confluences' sociales diverses (appuis politiques, économiques, militaires, etc.), pour finalement se rationaliser, donc perdre leur spontanéité mythogénique, en un schéma de « topique » socioculturelle, élaboré par G. Durand (2000, p. 151). Voir aussi dans le Champs de l'imaginaire, le chapitre « Le social et le mythique : pour une topique sociologique », p. 109-131.

53 G. Durand traite ce concept fondamental pour comprendre le fonctionnement du mythe, dans un article, daté de 1978, portant le titre suivant : « Pérennité, dérivations et usure du mythe », republié dans les Champs de l'imaginaire, 1996, p. 81-107. Lors d'un entretien avec Michel Cazenave, intitulé « Structures et Récurrences de L'Imaginaire » (1986, p. 128-147), à un moment donné, G. Durand a répondu comme suit : « Vous avez raison de me parler de récurrence. Comme Lévi-Strauss, je pense que le nombre de mythèmes est très limité, qu'il est constant, et qu'il tient à la fixité apparente de l'espèce humaine : l'on est alors bien obligé de répéter, de revenir : c'est cela la récurrence » (1986, p. 137). Voir aussi, Frédéric Monneyron & Joël Thomas. Mythes et Littérature, 2012, p. 72-78. Sur la pérennité du mythe, voir Georges Gusdorf. Mythe et Métaphysique, 1984, notamment la Conclusion, p. 353-359.

qui fait qu'il y a une dynamique ou une histoire du mythe, qu'il s'use, bien qu'il ne disparaisse jamais : « Le mythe ne se conserve jamais à l'état pur. Il n'y a pas de moment zéro du mythe, de commencement absolu. Il y a des inflations et des déflations. C'est pour cela que le mythe vit, c'est pour cela qu'il est endossé et par des cultures, et par des personnes, et par des moments » (DURAND, 1996, p. 105)⁵⁴.

Sur la question fondamentale de savoir si oui ou non un mythe peut disparaître, Gilbert Durand, en admettant que tout le mythe s'use à un moment donné par dérivation, répond qu'il ne disparaît jamais parce que les mythèmes sont en nombre fini » (1996, p. 105). L'auteur afin de mieux illustrer cette thèse renvoie le lecteur aux exemples qui s'qu'Étienne Souriau nous donne dans son livre, *Les deux Cent Mille Situations dramatiques* (1950), où il montre qu'il s'agit d'une « combinatoire de quelques situations nucléaires simples, qui s'agencent » (DURAND, 1996, p. 105). Il en va de même pour le nombre limité de mythèmes qui en se combinant entre eux donnent lieu à un certain nombre permanent de mythes – ce que Durand appelle la palingénésie du mythe (renaissance)⁵⁵ –, toujours différents les uns des autres :

Il y a, comme dirait Ballanche, (...) une palingénésie du mythe, c'est-à-dire qu'il y a des mythèmes en nombre limité, mais plus grand, de mythes ; quand un mythe disparaît, un autre vient qui le remplace. Mais ils tournent dans un cercle, parce que, à vrai dire, il n'y a pas de mythes nouveaux (1996, p. 105).

Quoi qu'il en soit, un mythe semble être toujours différent puisqu'il est investi à la fois dans une culture et société d'une époque donnée et dans une conscience collective, mais paradoxalement le schématisme qui l'anime, lui, ne l'est jamais. Par-là, nous

⁵⁴ Voir la note 1 dans ce texte. Voir Jean-Pierre Sironneau. *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, 2000, p. 131-141 : « Cependant le mythos ne disparaît pas : il faut y croire car toute la vérité humaine, en particulier la vérité religieuse, ne peut passer par le logos : le mythe continue à nous dire que l'âme n'est pas mortelle, qu'il y a une vie après la mort, etc. ; le mythe garde une certaine légitimité, mais il est 'brisé' : la physique et la philosophie de la nature ont brisé les mythes cosmogoniques, la philosophie de l'histoire a brisé la mythologie des cycles et les mythes eschatologiques ; le paradis unitaire du mythe était définitivement perdu : la nature et le statut des croyances devaient en être profondément transformés dans ce bassin méditerranéen [l'auteur se réfère à la période préclassique grecque] qui vit naître et se développer le christianisme » (2000, p. 141).

⁵⁵ G. Durand emprunte ce mot à P. S. Ballanche auteur des *Essais de Palingénésie Sociale*. Tome Deuxième Orphée. Paris : Imprimerie de Jules Didot Ainé, MDCCCXXIX. Sur ce concept, voir G. Durand. « Science de l'homme et tradition », 1979, p. 75-76. Sur la pensée du retour chez Gilbert Durand, voir le chapitre de Jean-Pierre Sironneau. « Hermès ou la Pensée du Retour », 1980, p. 71-100.

croyons, à l'instar des mythèmes en nombre fini, que le schématisme du mythe ne se résume aussi qu'à un nombre fini de situations mythémiques ou même de décors mythiques comme nous l'a appris Gilbert Durand dans *Le décor mythique de la Chartreuse de Parme* où il définit le décor mythique en tant que « moyen par lequel toute littérature touche et communique en chaque lecteur avec ce qui est à la fois le plus intime et le plus universel » (1971, p. 14)⁵⁶.

6 CONSIDERATIONS FINALES

Compte tenu de ce que nous avons déjà exposé jusqu'ici, nous avons essayé de dégager l'essentiel de la théorie du mythe dans l'œuvre de Gilbert Durand lui-même. Dans une étude limitée comme celle-ci il n'est pas possible de rendre compte de toutes les implications de la position épistémologique durandienne sur le mythe, notamment de la différence entre Paul Ricoeur et Gilbert Durand concernant le symbole (BARTHELEMY, 2015, p. 227-249)⁵⁷. Mais au moins, nous devons rappeler que dans ses *Structures anthropologiques de l'imaginaire* (1960), Gilbert Durand effectuait une réhabilitation anthropologique, et même philosophique du mythe, contre toute approche qui le renverrait à un passé archaïque ou à une forme provisoire vouée à être dépassée par la rationalité scientifique et historiciste.

Un des traits fondamentaux dans la conception du mythe chez Gilbert Durand c'est que « Le mythe ne démontre pas, et pour bien montrer, il répète. Ce sont les fameuses 'redondances' ou encore 'synchronicités' qui scandent tout discours mythique, tout sermo mythicus » (1996, p. 169). Une autre remarque qu'il faut aussi considérer est qu'une résurgence du mythe doit être toujours envisagée comme possible : le mythe

56 On peut compléter cette définition en soulignant que « Ce que cherche le grand romancier, c'est à travers l'épaisseur sémiologique et banale du langage, à toucher au cœur du lecteur ces grands ressorts archétypaux qui structurent en secret les désirs, la rêverie et les préoccupations les plus intimes. Le décor est donc, autant qu'il se peut, subjectif, mais d'une subjectivité universalisable, transcendante, c'est-à-dire faisant appel au fond immémorial des grands archétypes qui hantent l'imagination de l'espèce tout entière » (1971, p. 14-15).

57 Nous soulignons aussi qu'il y a des divergences entre G. Durand et P. Ricoeur sur le thème du mythe, surtout depuis que celui-ci a préfacé l'ouvrage de Rudolf Bultmann ; *Jésus. Mythologie et démythologisation*. Traduit par F. Freyss, S. Durand-Gasselin et C. Payot. Paris : Aux Éditions du Seuil, 1968. Certes, il y a des passages, voir, par exemple, II. La Démythologisation (Ricoeur, 1969, p. 380-386), dans la Préface qui ont suscité, et nous le comprenons, de fortes réserves chez l'auteur des *Structures anthropologiques de l'imaginaire*. Cependant, nous pensons que G. Durand exagère ces divergences en ce qui concerne la démythologisation, voir, par exemple, Paul Ricoeur. *L'Herméneutique Biblique*, 2001, p. 51-52.

peut s'user mais il ne peut disparaître et c'est pourquoi il y a toujours place pour une herméneutique du mythe (SIRONNEAU, 2019, p.13-39 ; DURAND, 1984a, p. 89-102, 2001, p. 325-334). Cela nous renvoie à la naturalité du mythe, son identité pérenne et son sémantisme, ce qui rendrait possible la redécouverte de mythes fondamentaux dans toutes les cultures et toutes les parties du monde. Nous aimerions terminer nos réflexions sur la conception du mythe en citant la paraphrase que Gilbert Durand, évoquant Baudelaire, nous a offerte : « le mythe est la plus scientifique des facultés ». Le mythe, en paraphrasant l'auteur lui-même, est aussi une forme qui permet à la Tradition de se manifester comme Parole, Vérité et Création (1975a, p. 83).

REFERENCES

A – Bibliographie de Gilbert Durand

DURAND, Gilbert. « Le Statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui ». *Lumière et Vie*, t. XVI, n° 81, 1967, p. 7-23.

DURAND, Gilbert. *Le Décor Mythique de la Chartreuse de Parme. Les structures figuratives du roman stendhalien*. 2e tirage. Paris. Librairie José Corti, 1971.

DURAND, Gilbert. L'univers du symbole. *Revue des Sciences Religieuses*, T. 49, fascicule 1-2, p. 7-23, 1975.

DURAND, Gilbert. Science historique et tradition mythique. *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem*, n° 1, p. 53-90, 1975a.

DURAND, Gilbert. *Science de l'homme et tradition*. Paris : Berg International, 1979.

DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Paris : Berg International, 1979a

DURAND, Gilbert. *L'âme tigrée*. Paris : Denoël/Gonthier, 1980.

DURAND, Gilbert. *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10e édit. Paris : Dunod, 1984.

DURAND, Gilbert. « Le renouveau de l'enchantement ». *Question de*, n°59, 1984a, p. 89-102.

DURAND, Gilbert . « Archétype et mythe ». In André Arkoun (Sous la dir. de). *Mythes et croyances du monde entier*, t. V. Paris : Lidis- Brepols, 1985, p. 433-453.

DURAND, Gilbert. Structures et récurrences de l'imaginaire. In AA.VV. *Histoire et Imaginaire*. Paris : Poiesis/Diffusion Payot, 1986, p. 128-147.

DURAND, Gilbert. *Figures mythiques et visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*. Paris : Dunod, 1992.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris : PUF, 1993.

DURAND, Gilbert. *L'imaginaire. Essai sur les sciences et la philosophie de l'image*. Paris : Hatier, 1994.

- DURAND, Gilbert. L'Alogique du Mythe. *Religiologiques*, n° 10, 1994a, p. 27-47.
- DURAND, Gilbert. *Champs de l'imaginaire*. Textes réunis par Danièle Chauvin. Grenoble : Ellug, 1996.
- DURAND, Gilbert . *Introduction à la mythodologie*. Paris : LGF, 2000.
- DURAND, Gilbert . « La résurgence du mythe et ses implications ». In MICHAUD, Yves. (sous la dir.de). *Qu'est-ce que la culture ? Université de tous les savoirs*. Vol. 6. Paris : Editions Odile Jacob, 2001, p. 325-334.
- DURAND, Gilbert. *Introduction à l'alogique du mythe*. In TALEB, Mohammed (sous la direction de). *Sciences & Archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde*. Paris : Éditions Dervy, 2002, p. 75-96.

B – Bibliographie générale

- AA.VV. *Temps et hiérophistoire*. Cahiers de L'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 14, 1988, p. 170.
- ALQUIE, Ferdinand. *La Solitude de la raison*. Paris : La Table Ronde, 2018.
- ARAUJO, Alberto Filipe & SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Histoire et imaginaire*. In DURAND, Yves ; SIRONNEAU, Jean-Pierre & ARAÚJO, Alberto Filipe (sous la dir. de). *Variations sur l'imaginaire. L'épistémologie ouverte de Gilbert Durand. Orientations et innovations*. Bruxelles : E.M.E, 2015, p. 99-12.
- BARTHELEMY, Annie. *Le statut du symbole dans l'anthropologie générale de Gilbert Durand et dans l'anthropologie philosophique de Paul Ricœur*. In CHEMAIN-DEGRANGE, Arlette & BOUVIER, Pascal (Textes réunis par). *Gilbert Durand. De l'enracinement au rayonnement*. Chambéry : Université Savoie Mont Blanc/Laboratoire ILSETI, 2015, p. 227-249.
- BAUZÁ, Hugo Francisco. *Qué es un mito. Una aproximación a la mitología clásica*. 2ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2012.
- BEIGBEDER, Marc. *La Contradiction ou le Nouvel Entendement*. Paris: Bordas, 1973.
- BLUMENBERG, Hans. *Work on Myth*. Second printing. Translated by Robert M. Wallace. Cambridge/Massachusetts and London: The Mit Press, 1990.
- BLUMENBERG, Hans. *La raison du mythe*. Trad. par Stéphane Dirschauer. Paris. Éditions Gallimard, 2005.
- BRISSON, Luc. *Introduction à la philosophie du mythe, I. Sauver les Mythes*. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- BRUN, Jean. *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*. Paris : Stock, 1990.
- BRUNEL, Pierre. *Mythocritique : théorie et parcours*. Paris : PUF, 1992.
- BULTMANN, Rudolf. *Jésus. Mythologie et démythologisation*. Traduit par F. Freyss, S. Durand-Gasselinet et C. Payot. Paris: Éditions du Seuil, 1968.
- CAMPBELL, Joseph. *The Power of Myth*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1991.
- CASSIRER, Ernst. *La Philosophie des Formes Symboliques*. 3. *La Phénoménologie de la Connaissance*. Trad. par Claude Fronty. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.

- CASSIRER, Ernst. *La Philosophie des Formes Symboliques. 2. La pensée mythique.* Trad. par Jean Lacoste. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972a.
- CASSIRER, Ernst. *Essai sur l'homme.* Trad. par Norbert Massa. Paris : Les Éditions de Minuit, 1972.
- CORBIN, Henry. *Science traditionnelle et renaissance spirituelle.* Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem, n° 1, 1975, p. 25-50.
- CSAPO, Eric. *Theories of Mythology.* Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- DELAS, Daniel. *Confondre et ne pas confondre : de quelques précautions métalinguistiques concernant le changement définitionnel.* Littérature, n°27,1977, p. 92-104.
- DETIENNE, Marcel. *L'invention de la mythologie.* Paris: Éditions Gallimard, 1981.
- DETIENNE, Marcel. *Mitos – Epistemologia dos Mitos.* In AA. VV. *Grécia e Mito.* Trad. de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 41-60.
- DUCH, Lluís. *Mito, Interpretación y Cultura.* Trad. Francesca Babí I Poca y Domingo Cía Lamana. Barcelona: Herder, 1998.
- DURAND, Yves. *Une Technique d'Étude de L'Imaginaire: L'At9.* Paris : L'Harmattan, 2005.
- ECO, Umberto. *Two Problems in Textual Interpretation.* Poetics Today, Vol. 2, n° 1a, p. 145-161, 1980.
- ELIADE, Mircea. *Images et symboles.* Paris : Gallimard, 1952.
- ELIADE, Mircea. *Tratado de História das Religiões.* Trad. de Natália Antunes e Fernando Tomaz. Lisboa: Edições Cosmos, 1977.
- ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe.* Paris: Gallimard, 1983.
- FRANK, Manfred. *Der Kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie. I. Teil.* Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2015 [1982 – Erste Auflage].
- FRANK, Manfred. *Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie. II. Teil.* Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2016 [1988 – Erste Auflage].
- GARAGALZA, Luis. *La Interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual.* Barcelona: Anthropos, 1990.
- GEX, Maurice. *La Gnose de Princeton.* Revue de Théologie et de Philosophie, 114, 1982 p. 415-426.
- GREIMAS, A. Julien. *Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique.* Communications, 8, p. 28-59, 1966.
- GREIMAS, A. Julien. *Du sens. Essais sémiotiques.* Paris : Éditions du Seuil, 1970.
- GREIMAS, A. Julien. *Du sens II. Essais sémiotiques.* Paris : Éditions du Seuil, 1983.
- GREIMAS, A. Julien. *Sémantique structurale.* Paris : PUF, 1995.
- GUSDORF, Georges. *Mythe et Métaphysique.* Paris: Flammarion, 1984.
- GUTIÉRREZ, Fátima. *Mitocrítica. Naturaleza, función, teoría y práctica.* Barcelona: Editorial Milenio, 2012.
- HÜBNER, Kurt. *La verdad del mito.* Trad. de Luis Marquet. México: Siglo veintiuno editores, 1996.

- JAMME, Christoph. "Gott an hat ein Gewand": Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1991.
- JAMME, Christoph. Introduction à la Philosophie du Mythe, II. Époque Moderne et Contemporaine. Traduit par Alain Pernet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1995.
- JESI, Furio. O Mito. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença/Martins Fontes, 1977.
- JUNG, Carl G. Aspects du drame contemporain. 2^e éd. Trad. du Dr. Roland Cahen. Genève /Paris : Librairie de l'Université Georg & Cie S.A./ Éditions Buchet-Chastel, 1971.
- KIRK, G. S. Myth. Its Meanings and Functions in Ancient Other Cultures. London/Berkeley and Los Angeles: Cambridge University Press/University of California Press, 1973.
- KOLAKOWSKI, Leszek. La presencia del mito. Trad. de Cristóbal Piechocki. Amorrortu editores, 1975.
- LE GOFF, Jacques. L'Imaginaire Médiéval. Essais. Paris : Gallimard, 1985.
- LE GOFF, Jacques. Histoire et imaginaire. In AA.VV. Histoire et Imaginaire. Paris : Poiesis/Diffusion Payot, 1986, p. 9-21.
- LEVI-STRAUSS, Claude. Anthropologie Structurale. Recherche de Méthode. Paris : Plon, 2016.
- LOSADA, José Manuel. Mitocrítica y metodología. In: LOSADA, José Manuel (Estudios reunidos y presentados por). Nuevas formas del mito. Una metodología interdisciplinaria. Berlin: Logos Verlag Berlin GmbH, 2015, p. 9-28
- LUPASCO, Stéphane. Logique et Contradiction. Paris : Presses Universitaire de France, 1947.
- LUPASCO, Stéphane. Le principe d'antagonisme et la logique de l'énergie. Paris : Le Rocher, 1987.
- MARDONES, José M.a. El Retorno del Mito. La racionalidad mito-simbólica. Madrid: Editorial Síntesis, S. A, 2000.
- MONNEYRON, Frédéric & Joël Thomas. Mythes et Littérature. 2^e éd. Paris : PUF, 2012.
- MÜLLER, Götz. Recension d'Arbeit am Mythos. In BLUMENBERG, Hans. Préfiguration. Quand le mythe fait l'histoire. Trad. par Jean-Louis Schlegel. Paris : Éditions du Seuil, 2016, p. 61-71.
- NERVAL, J. G. Delfica, les Chimères, 1854, repris dans Œuvres complètes. T. III. Paris : Gallimard, 1993 [« Bibliothèque de la Pléiade »].
- NIETZSCHE, Frederico. Considerações Intempestivas. Trad. de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença/Livraria Martins Fontes, 1976.
- OTTO, Walter Friedrich. Il mito. Trad. de Giampiero Moretti. Genova: il melangolo, 2007.
- PITTA, Danielle Perin Rocha. Iniciação à teoria do imaginário de Gilbert Durand. 2^a ed. Curitiba: CRV, 2017.
- PORTMANN, Adolf. Das Problem der Urbilder in biologischer Sicht. Eranos Jahrbuch, Vol. XVIII, 1950, p. 413-432.

- PROULX, Daniel. De la hiérophistoire. Portrait de Henry Corbin. Louvain-la-Neuve : UCL/Faculté de philosophie, arts et lettres/Institut supérieure de philosophie. [Thèse en vue de l'obtention du grade de Docteur en philosophie], 2016-2017.
- RASTIER, François. Sémantique Interprétative. 3e édition. Paris : PUF, 2009.
- RICŒUR, Paul. Le symbole et le mythe. *Le Semeur*, 61, n° 2, 1963, p. 47-53.
- RICŒUR, Paul. Le conflit des Interprétations. *Essais d'Herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, 1969.
- RICŒUR, Paul. Mito. A Interpretação Filosófica. In AA. VV. *Grécia e Mito*. Trad. de Leonor Rocha Vieira. Lisboa: Gradiva, 1988, p. 9-40.
- RIES, Julien. Il Mito e il suo Significato. Trad. de Guido Mongino. Milano: Jaca Book, 2005.
- RIES, Julien. Philosophie de la volonté. II. Finitude et culpabilité. Paris : Aubier, 1988.
- RIES, Julien. Temps et récit. Tome 1. L'intrigue et le récit historique. Paris : Éditions du Seuil, 1991.
- RIES, Julien. Temps et récit. Tome 2. La configuration dans le récit de fiction. Paris : Éditions du Seuil, 1991a.
- RIES, Julien. Temps et récit. Tome 3. Le temps raconté. Paris : Éditions du Seuil, 1991b.
- RIES, Julien. L'herméneutique biblique. Trad. par François-Xavier Amherdt. Paris : Les Éditions du Cerf, 2001.
- RIES, Julien. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Éditions du Seuil, 2003.
- RUYER, Raymond. La gnose de Princeton. Paris: Fayard, 1977.
- SEBEEK, Thomas A. (ed.). *Myth: A Symposium*. Bloomington: U. Indiana Press, 1955.
- SEGAL, Robert A. *Myth. A Very Short Introduction*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2015.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre. Hermès ou la Pensée de Retour. In MAFFESOLI, Michel (sous la direction de). *La Galaxie de L'Imaginaire. Dérive autour de l'œuvre de Gilbert Durand*. Paris : Berg International Éditeurs, 1980, p. 71-100.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Figures de L'Imaginaire Religieux et Dérive Idéologique*. Paris : L'Harmattan, 1993.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Métamorphoses du mythe et de la croyance*. Paris : L'Harmattan, 2000.
- SIRONNEAU, Jean-Pierre. *Contributions à une herméneutique du mythe*. Paris. L'Harmattan, 2019.
- SOURIAU, Étienne. *Les Deux cent mille situations dramatiques*, Paris : Flammarion, 1950.
- TROUSSON, Raymond. *Le Thème de Prométhée dans la littérature européenne*. 3e édition. Genève : Librairie Droz S. A, 2001.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe & société en Grèce ancienne*. Paris : François Maspero, 1981.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe & pensée chez les Grecs*. Paris : Éditions La Découverte, 1985.

- VERNANT, Jean-Pierre. Mythe et religion en Grèce ancienne. Paris : Éditions du Seuil, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. Entre Mythe et Politique. Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- VERNANT, Jean-Pierre. L'Univers, Les Dieux, Les Hommes. Récits grecs des origines. Paris : Éditions du Seuil/Points, 2002.
- WHITE, Hayden. Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1973.
- WHITE, Hayden . Tropics of discours. Essays in cultural criticism. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.
- WHITE, Hayden. The Fiction of Narrative, Essays on History, Literature, and Theory, 1957-2007. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2010.
- WHITE, Hayden. L'Histoire s'écrit. Trad. par Philippe Carrad. Paris : Éditions de la Sorbonne, 2017.
- WALTER, Philippe. Les enjeux passés et futurs de l'imaginaire. Mytheme, mythanalyse et mythocritique. Pratiques, 151-152, 2011, p. 39-48.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. La raison contradictoire. Sciences et philosophie modernes : la pensée du complexe. Paris : Albin Michel, 1989.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. Mytho-Phorie : Formes et Transformations du Mythe. In WUNENBURGER, Jean-Jacques (sous la dir. de). Art, Mythe et Création. Dijon : Éditions Universitaires de Dijon, 1998, p. 109-133.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. La vie des images. Grenoble : PUG, 2002.
- WUNENBURGER, Jean-Jacques. Préface à la nouvelle édition. In DURAND, Gilbert. Les Structures anthropologiques de l'imaginaire. 12e édit. Paris : Armand Colin, 2016, p. V-XXII.