



## **MYTHO-PHANIE : DE LA THÉORIE À L'EXPÉRIENCE DE LA CONSCIENCE MYTHIQUE**

MITO-FANIA: DA TEORIA À EXPERIÊNCIA DA CONSCIÊNCIA MÍTICA

MYTHO-PHANY: FROM THEORY TO EXPERIENCE OF MYTHIC  
CONSCIOUSNESS

*Jean-Jacques Wunenburger\**

### **RÉSUMÉ**

L'anthropologie culturelle a rencontré depuis ses débuts les expressions de la pensée mythique dans les sociétés traditionnelles ou les peuples premiers, surtout non européens. Les interprétations de cet imaginaire culturel varient entre l'hypothèse d'une forme de pensée archaïque spécifique, déconstruite et dépassée par la pensée rationnelle, d'origine européenne, et une explication structuraliste, reposant sur des structures cognitives universelles, chez Claude Lévi Strauss, par exemple, qui minore la coupure entre pensée sauvage et pensée scientifique, mais en les renvoyant à des formalismes abstraits, vidés de leurs affects et de leurs contenus existentiels. Une approche plus phénoménologique et existentielle de l'imaginaire mythique, au sens élargi à l'ensemble des croyances, y compris monothéistes, permettrait de mieux comprendre comment la narration mythique s'enracine dans une expérience de la conscience symbolique, dotée de ses structures affectives et de ses contraintes narratives, sémantiques et syntaxiques. A partir des travaux de Walter Otto,

---

\* Professor de Filosofia Geral na Universidade Jean Moulin / Lyon 3, onde também é diretor do Serviço de Relações Internacionais desde 2011. É vice-líder do grupo de Estudos sobre Comunicação e Imaginário – Imaginalis / CNPq/UFRGS ([www.imaginalis.pro.br](http://www.imaginalis.pro.br)), presidente da Associação Internacional Gaston Bachelard, da Associação dos Amigos de Gilbert Durand e do Centro Internacional de Pesquisas sobre o Imaginário (CRI2i). E-mail: [jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr](mailto:jean-jacques.wunenburger@wanadoo.fr).

Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Georges Gusdorf, Kurt Hubner, Henry Corbin, Paul Ricœur, James Hillman, etc., la conscience mythique apparait comme une forme de l'être-au-monde, comme une dimension existentielle de la conscience imaginante. Elle constitue une véritable alternative et un complément de la visée rationnelle du monde objectif, qui ne saurait constituer la seule manière de se représenter la vie, les actions et les institutions.

**Mots clés:** Mythe, sacré, conscience supra-sensible, symbolique, invisible, corps.

## RESUMO

Desde seus primórdios, a antropologia cultural tem se deparado com as expressões do pensamento mítico nas sociedades tradicionais e nos povos primitivos, especialmente os não europeus. As interpretações desse imaginário cultural variam entre a hipótese de uma forma específica de pensamento arcaico, desconstruída e superada pelo pensamento racional de origem europeia, e uma explicação estruturalista baseada em estruturas cognitivas universais, como a de Claude Lévi Strauss, que minimiza a distância entre o pensamento selvagem e o científico, mas se refere a eles como formalismos abstratos, esvaziados de seus afetos e conteúdo existencial. Uma abordagem mais fenomenológica e existencial da imaginação mítica, no sentido de todas as crenças, inclusive as monoteístas, proporcionaria uma melhor compreensão de como a narração mítica está enraizada em uma experiência de consciência simbólica, com suas estruturas afetivas e suas restrições narrativas, semânticas e sintáticas. Com base no trabalho de Walter Otto, Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Georges Gusdorf, Kurt Hubner, Henry Corbin, Paul Ricœur, James Hillman e outros, a consciência mítica surge como uma forma de ser-no-mundo, uma dimensão existencial da consciência imaginativa. Ela constitui uma alternativa genuína e um complemento à visão racional do mundo objetivo, que não pode ser a única maneira de representar a vida, as ações e as instituições.

**Palavras-chave:** Mito, sagrado, consciência suprasensível, simbólico, invisível, corpo.

## SUMMARY

Since its beginnings, cultural anthropology has encountered expressions of mythical thought in traditional societies or primitive peoples, especially non-European ones. Interpretations of this cultural imaginary vary between the hypothesis of a specific form of archaic thought, deconstructed and overtaken by rational thought, of European origin, and a structuralist explanation, based on universal cognitive structures, as in Claude Lévi Strauss, for example, who minimizes the break between wild and scientific thought, but refers them to abstract formalisms, emptied of their affects and existential content. A more phenomenological and existential approach to the mythical imaginary, in a sense extended to all beliefs, including monotheistic ones, would enable us to better understand how mythic narration is rooted in an experience of symbolic consciousness, endowed with its affective structures and its narrative, semantic and syntactic constraints. Based on the work of Walter Otto, Ernst Cassirer, Mircea Eliade, Gilbert Durand, Georges Gusdorf, Kurt Hubner, Henry Corbin, Paul Ricœur, James Hillman and others, mythic consciousness emerges as a form of being-in-the-world, an

existential dimension of imaginative consciousness. It constitutes a genuine alternative and complement to the rational view of the objective world, which cannot be the only way of representing life, actions and institutions.

**Key words:** myth, sacred, supra-sensible consciousness, symbolic, invisible, body.

Le mythe se rapporte dans l'anthropologie culturelle à un mode poétique de narration qui entraîne l'adhésion à ses histoires, à ses agents et événements, et la création de rituels de mise en scène répétitifs, ancêtres de la théâtralisation, comme l'a déjà soutenu F. Nietzsche. Le mythe raconte des histoires humaines, de demi-dieux (héros), de forces occultes ou d'être surnaturels, les dieux. Il sollicite donc, tant pour la production que pour la réception, l'imagination, l'affect, la parole et le jeu. Il s'oppose ainsi dans notre culture occidentale rationalisée à des représentations et savoirs vérifiables empiriquement (l'histoire entendue comme science), démontrables universellement (par les sciences mathématiques, au plus haut niveau) et à toute discursivité dialogique cherchant à avancer dans l'interlocution effective ou virtuelle des raisons de croire et de poser des vérités, alors que le mythe appartient initialement plutôt au registre du monologue. Dans cette perspective, le mythe a été dévalué comme mode de croyance enfantin, pré-rationnel, rempli d'erreurs, qui devrait être corrigé, redressé (Couloubaritsis, 2009) voire démystifié, sauf à être réutilisé comme matériau pour des récits imaginaires, fictionnels (arts du langage, romans cinéma), développés pour le plaisir.

Une première revalorisation dans l'histoire de l'anthropologie a consisté à reprendre au sérieux quelques intuitions anciennes, peu commentées ou peu approfondies pendant des siècles, selon lesquelles le mythe est une manière cohérente, consistante de penser, qui utilise pleinement les ressources du langage et dispose donc d'une sémantique et d'une syntaxe au même titre que tout autre usage discursif. Ce paradigme analogique a rapatrié le mythe dans les systèmes sémiologiques, linguistiques ou musicaux. Le courant structuraliste (Lévi-Strauss, 1962) a radiographié la mythogenèse et la mythologie pour en déceler la logique combinatoire universelle. Toutes ces approches présupposent en général un mythe littérisé, au moins retranscrit dans l'écriture, en partie au moins libéré de sa croyance, et traité

comme un système de signes, dont la différence ou l'opposition avec la rationalité s'estompe peu à peu.

Si la mythologie devenait de plus en plus un usage de l'imagination narrative dotée d'une intelligibilité rationnelle voire scientifique, elle perdrait cependant de sa compréhension première. Pourquoi des hommes ont-ils cru à des mythes, comment ces mythes ont-ils pu se déployer en récitation orale (parfois accompagnée de musique), transmise et partagée, en rites et cultes ? Comment comprendre la force du mythe dans ses effets psychiques, affectifs au point qu'il s'auto-suffit pour ordonner l'existence, le vivre ensemble, et répondre aux questions métaphysiques: d'où venons nous, qui sommes-nous, où allons nous ?

Il convient donc, en partant de quelques références incontestables de la forme et de la force du mythe dans l'existence sociale des peuples de différentes régions du monde (moment de l'anthropologie culturelle), de restituer la conscience mythophanique, l'état d'esprit des humains lorsqu'ils écoutent, adhèrent à, racontent, miment un mythe, avant de redéployer la pensée mythique comme un monde mental spécifique, irréductible, alternatif même à la rationalité dominante, mais qui comporte un ordre herméneutique propre et assure des fonctions essentielles dans l'appropriation de valeurs, de normes et du sens de la part des êtres qui y font référence, à différents niveaux d'adhésion<sup>1</sup>.

I- L'efficacité symbolique de l'invisible.

L'humanité a mis en oeuvre une intelligence inventive pour trouver des réponses culturelles à son adaptation au monde et aux contraintes du vivre ensemble. Fabriquer des outils, bâtir des maisons, temples ou palais, trouver des techniques d'élevage et d'agriculture, instituer des relations sexuées stables par le mariage, éduquer la progéniture, enterrer les morts, nécessite la mise en oeuvre d'une intelligence

---

<sup>1</sup> Nous n'aborderons pas faute de place les dimensions plus psychologiques du degré de croyance au récit mythique (Paul Veyne, 2013, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil) ; ni la dimension plus psychanalytique de la projection inconsciente sur les contenus symboliques (Pierre Solié, 1980, *Psychanalyse et imaginal*, Paris Imago).

pratique, empirique ou rationnelle, afin que les solutions adoptées soient viables, efficaces et pérennes. Mais toutes ces inventions et institutions n'ont pu être élues, partagées et transmises qu'au moyen de fictions crédibles qui en éclairaient l'origine et la valeur. Ces fictions ou mythes attribuaient ces solutions et normes non à des hommes ingénieux ou puissants, qui devraient toujours donner des raisons pour légitimer les choix, mais aux êtres mythiques surhumains, dont on restitue les actions fondatrices et leurs contextes (psychologiques, sociaux, etc.) à travers des ensembles de récits sacralisés.

La narration mythique adoptée par une communauté, sert donc, comme l'a bien illustré Mircea Eliade (Eliade, 1966), à décrire une origine, à lui conférer une valeur reproductible, à la doter d'une légitimité et donc d'une pérennité. La culture humaine invente donc un monde double dans lequel ses propres options trouvent leur fondement, leur caractère impératif, leur cohérence systémique. Ce mode de motivation symbolique des activités humaines repose sur une représentation complexe qui comprend aussi bien la médiation généalogique des ancêtres, intermédiaires entre volontés divines initiales et volontés humaines actuelles, qu'un mode de pensée souvent animiste et panpsychique qui personnifie la matière vivante et même inerte pour l'intégrer dans une communauté vivante élargie (Descola, 2005).

Dans cette perspective nous prendrons quelques exemples dans les approches ethnographiques francophones de Jean Servier (Servier, 1980), qui a fait preuve d'une forte empathie pour restituer l'univers psychique des sociétés traditionnelles, articulé selon lui autour des relations entre l'homme et l'invisible. A chaque lieu et moment de l'existence (naissance, initiation, mariage, agriculture, technique, mort, etc.), correspondent des récits mythiques qui lient les activités humaines à des actes fondateurs, à des paradigmes normatifs, à des dédoublements des actions qui justifient l'imitation.

1- L'ethnographie a rencontré la coprésence du monde mythique dans les gestes les plus prosaïques et utilitaires de la vie quotidienne, ceux de l'agriculture et des techniques, par exemple. Pour J. Servier :

"En agriculture, le rite est aussi important que le geste technique dans les civilisations traditionnelles. Nul déterminisme n'oblige l'homme à briser un morceau de pain sur la pointe de son araire comme il le fait au matin des premiers labours. Le même geste

se répète pourtant dans toute l'aire immense des céréales et de la charrue, qui va du Cap Nord au Niger, de l'Atlantique à la mer de Chine. Rien ne nous permet de dire, dans ce cas précis, qu'un besoin quelconque a créé une technique. Le contraire serait plus vrai, car le geste technique fait partie intégrante du rituel. S'il avait été conçu pour satisfaire un besoin primaire et s'il s'était révélé suffisant, l'homme n'aurait pas eu besoin de l'entourer de rites multiples, sans efficacité matérielle immédiate, du moins apparemment.

Dans les sociétés traditionnelles, production et consommation sont étroitement conditionnées par la conception du monde et de la place que l'homme y occupe. Dès que l'on nous propose un modèle d'économie primitive qui devrait être, selon les économistes, un système "from hand to mouth" - de la main à la bouche - nous sommes plongés dans le sacré, nous devinons des institutions complexes arbitrairement simplifiées par ceux qui ont essayé de les comprendre. C'est ce qui apparaît dans les diverses études faites sur l'île de Tikopia en Océanie. Quatre plantes alimentaires rituelles y poussent : le yam, la noix de coco, le taro, l'arbre à pain. Chacune est cultivée par un clan particulier, les deux premiers étant les plus anciens. (G. Firth : Primitive economy, pp. 65-70.). La banane existe ; elle est largement cultivée mais n'occupe aucune place dans le rituel malgré sa haute valeur nutritive et son symbolisme psychanalytique évident.

Le taro a été donné par le grand dieu Taumako ancêtre du clan Niumano qui conserve dans un temple le bâton à fouir sacré. Ce bâton est transporté en grande cérémonie au champ sacré par le chef du clan qui invoque le dieu dont "le taro est le vrai corps.". Il en est de même pour le yam dont le champ-sacré est divisé en six parcelles plus une, chacune réservée à un groupe de parenté : chaque parcelle reçoit trente trois trous de plantation selon un rituel précis.

La construction d'un canoë n'est pas un acte indifférent. Les gestes rituels, mystiques sont aussi importants que les gestes techniques : la participation de l'Invisible est considérée par les hommes qui creusent le tronc d'arbre comme aussi importante que le travail des hommes.(Id. op.cit.p 244).

Le canoë est habité par plusieurs " atua " ou génies gardiens, dont l'un est l'âme d'un proche parent. Par exemple, dans un cas précis, on trouve trois autels consacrés respectivement à l'âme d'un neveu utérin du propriétaire, au génie gardien de son

père, symbolisé par un poulpe, et à l'esprit du père du chef du clan. Tout le travail s'accompagne de gémissements et de pleurs parce que le canoë est blessé ou, -plus exactement, l'entité habitant l'arbre dans lequel est creusé le canoë. Dans les invocations, les grandes haches sont appelées pour cette raison " dents sacrées" ..

Nous nous trouvons en présence d'un système cohérent de production sans qu'il y ait marché de la main d'oeuvre conditionné par l'offre et la demande.. L'objet produit est avant tout un autel et son efficacité est conditionnée par la présence d'entités, c'est-à-dire par la sanctification que lui accorde l'Invisible" (Servier, 1980 : 274-275)

2- On peut focaliser le processus mythique sur l'exemple du pouvoir politique des sociétés traditionnelles, le détenteur du pouvoir, le roi, ne pouvant justifier son ascendant et son hégémonie sur des congénères sans l'aide d'une construction mythique qui attribue la souveraineté première à une divinité qui lui a délégué son autorité pour commander aux humains. Dans une société traditionnelle, le chef ne devient roi que si sa souveraineté est référée, non à sa seule volonté personnelle, mais à une source transcendante et sacrée. Autrement dit, le roi ne tire pas son "auctoritas" de son être personnel, de son individualité empirique, mais d'un suzerain invisible, surnaturel, volonté primordiale qui confère vie et force à toute chose, Dieu. La royauté repose donc sur un mythe, selon lequel le pouvoir échappe à la volonté humaine, de sorte qu'un roi, comme chef, n'est que le tenant lieu (ou lieutenant) du Roi du monde. Accéder au rang de détenteur du pouvoir, devenir roi, implique alors une double rupture : d'une part, le pouvoir royal n'est pas conféré au sujet physique, mais à un être – un corps – symbolique, dont le corps réel n'est que le support transitoire (Kantorovicz, 1989). En conséquence, la volonté du roi est une volonté déléguée qui ne peut parler qu'« au nom de ». Déjà en Egypte ancienne, « L'intention de la suppression de la volonté personnelle trouve sa confirmation dans l'insistance avec laquelle, sur les figurations du Roi, on sépare la calotte crânienne par une marque quelconque : un diadème, un joint de pierre, ou même par l'incrustation d'un fragment de pierre formant « pièce » rapportée. En physiologie, cette partie du cerveau ainsi enlevée représente le siège de la volonté et de la pensée individuelle.. » (Schwaller de Lubicz, 1982 : 303).

D'autre part, l'acquisition de ce pouvoir, de ce corps symbolique, suppose, préalablement, un rite solennel de consécration, une investiture, qui transforme la

volonté humaine en mandataire de la volonté divine. En Occident, le roi est ainsi rituellement « oint » ou béni par le prêtre, ce qui a pour fonction de le rattacher à la puissance spirituelle sainte. Le roi accède, de même, au trône en recevant le sceptre et la couronne, qui sont moins insignes que fondements mystiques de l'autorité. Comme le montre déjà la symbolique antique : « Ce n'est pas le roi qui règne, c'est la couronne, parce qu'elle fait le roi ; c'est la couronne qui, dans sa pérennité, fonde la royauté. Aujourd'hui encore, on parle des « biens de la Couronne » ; le fils du Roi est le « prince de la Couronne ». Cette notion mystique s'attache aussi au skeptron homérique» (Benvéniste, 1969, 31). Le sacre royal reconduit l'autorité de l'homme vers le pouvoir de Dieu et rend efficiente une théo-cratie médiate, qui ne cesse de perdurer par delà les rois. Dans la perspective des sociétés traditionnelles, la position du roi, qui règne au sommet de la pyramide humaine de ses sujets, est en fait à la jointure d'un autre monde, à la base (ou au sommet) duquel se tient l'omnipotence divine, source de toute choses. L'autorité royale apparaît ainsi comme un point de rencontre, d'intersection, entre le Ciel et la terre, entre Dieu et les hommes, entre l'invisible et le visible. Figure médiane entre deux mondes, le roi sépare et relie à la fois. En tant que médiateur (metaxu) il est axis mundi, passage des forces, pontifex (pont). « La royauté est sacrée lorsque le roi est aussi l'intermédiaire entre l'homme et les dieux. Dans les sociétés dualistes, le « roi » est le « troisième homme » chargé de réunir les deux clans fondamentaux après la phase de leur opposition cyclique » (Servier, 1980 : 319-320). C'est bien pourquoi, le chef royal occupe dans l'onto-cosmologie indo-européenne le même emplacement symbolique que le chef de l'institution religieuse (Grand prêtre), puisque tout deux assurent une circulation entre deux plans du monde. Car le Roi est originairement aussi Prêtre, représentant de Dieu sur terre, puisqu'il est celui par lequel l'ordre divin pénètre dans l'ordre humain. A la limite, comme le confirment les racines linguistiques indo-européennes, « Le rex indo-européen est beaucoup plus religieux que politique. Sa mission n'est pas de commander, d'exercer un pouvoir, mais de fixer des règles, de déterminer ce qui est, au sens propre « droit » En sorte que le rex, ainsi défini, s'apparente bien plus à un prêtre qu'à un souverain. C'est cette royauté que les Celtes et les Italiques d'une part, les Indiens d'autre part, ont conservée » (Benvéniste, 1969 : tome 2, 15). Cette unité symbolique du roi et du prêtre peut alors aboutir soit à une unification des rôles, soit à une dyarchie par



séparation. C'est ainsi, par exemple, que dans l'idéologie indo-européenne, la première des trois fonctions, celle de souveraineté, complexe et ambivalente, se bipolarise en un pôle sacerdotal et un pôle royal, ouvrant la porte à diverses économies symboliques entre religieux, et politique, pouvoir spirituel et pouvoir temporel. Cette élaboration mythico-métaphysique du pouvoir sous forme de royauté sacrée place donc le pouvoir au dessus des hommes, et fait remonter son autorité sur les hommes, sa puissance de commander, de faire et de faire faire, à une volonté lointaine, celle du souverain absolu, Dieu. Le politique prend ainsi sens par et dans le mythe religieux et repose sur la représentation préalable d'un Dieu, source de tout ce qui s'impose, se manifeste, de tout ce qui fait et maintient l'ordre du monde et des hommes. En ce sens, le mythe surpasse peut-être toute autre forme de fondation de pouvoir, dans la mesure où la source de l'obligation d'obéir ne se confond ni avec la force ni avec la loi humaines, mais avec une souveraineté transcendante, dont l'homme politique n'est que le porte-parole (Wunenburger, 2002).

## II- Phénoménologie de la conscience mythique

Comment comprendre et interpréter ce régime de symbolisation mythique, non seulement comme un fait culturel traditionnel, mais comme un processus de conscience d'un être au monde évoluant dans une culture où le mythe est prégnant et instituteur des comportements, des rites et des institutions ? Peut-on traduire phénoménologiquement ces attitudes de croyances qui structurent une culture ? La méthode phénoménologique qui vise à décrire des contenus et des intentionnalités de conscience permet-elle de donner prise à ces pratiques culturelles qui nous semblent saturées d'un imaginaire qui vient motiver et normaliser l'intelligence sociale ? On peut tenter de reconstituer quelques vécus de conscience qui sous-tendent probablement ces conduites et croyances. On peut en dégager quelques traits constitutifs qui semblent immanents à toutes ces constructions culturelles.

1- La croyance mythique prend corps dans la mesure où elle n'est pas née et issue d'une subjectivité illocutoire autonome. Au contraire, le récit mythique est un discours impersonnel, sans auteur, qui s'annonce à la troisième personne, que l'on retrouve dans la pratique des contes ("Il était une fois"). Il en résulte que l'éminence de la parole mythique dans une communauté s'appuie sur la primauté d'une écoute, supplantant l'intervention individuelle. Le mythe apparaît comme un message déposé dans la

tradition qui appelle à une écoute, à une répétition puis à une imitation. Le mythe est dès lors incompatible avec une culture de la subjectivité où l'ego institué en monade produit sa discursivité propre et initie lui-même un dialogue intersubjectif. Le mythe est au contraire une parole sacrée qui supprime la parole libre des hommes, qui prend le dessus sur les intentions personnelles d'un locuteur. Comme le formule Jean Servier :

"La compréhension des consciences nécessite la compréhension du contenu des consciences et l'intelligence de sa forme d'expression. Le contenu des consciences dans les civilisations traditionnelles qui nous nous entourent comme dans celles qui ont précédé en Europe l'ère du machinisme, c'est d'abord la conception de la place de l'homme dans le monde, née elle-même d'une conception du monde exprimée en symboles dont la clé est à trouver comme aussi leur cheminement. (Servier, 1980, 343),

" Dans toutes les civilisations traditionnelles, l'Invisible est supposé intervenir d'une façon immédiate dans la pensée humaine. Toute l'initiation se ramène à l'offrande de l'âme végétative au cavalier divin qui a bien voulu la choisir. Cette croyance est attestée dans l'antiquité méditerranéenne comme elle est constatée aujourd'hui dans le monde entier. L'Angakok Eskimo cherche l'alliance de l'entité invisible, comme les Songhay dansent pour obtenir la descente d'un dieu, comme les Océaniens demandent aux ancêtres de se manifester dans le corps de leurs descendants et de parler par leur bouche.

Dans les traditions populaires de l'Afrique du Nord, ce génie porte le nom de "celui qui est sur l'épaule" ou "le cavalier". Ses manifestations sont les mêmes d'un bout à l'autre de la chaîne des génies et des anges, dans l'espace et dans le temps : elles ont été décrites depuis longtemps par Homère : d'abord étternuements ou bâillements qui viennent, à l'énoncé d'une phrase, donner l'accord de l'invisible, ensuite et surtout les rêves. Il y a ainsi tout un code des rêves, interprété comme les manifestations de l'ange gardien....Cet hôte invisible a ses préférences : couleur de vêtements, parfums ou aliments. Mais sa manifestation essentielle est de diriger la pensée de l'homme, une pensée conçue alors comme une manifestation de l'Invisible, un dialogue constant entre le "Je" divin, cavalier invisible, ange ou génie, et le "Moi" qui n'est plus que l'expression de la monture de chair.

Peut-être faut-il voir un reflet bien atténué de cette conception dans l'expression populaire : "Je me suis dit", qui distingue le " Je " qui dirige et le "Moi" qui écoute, qui obéit.

L'homme des civilisations traditionnelles considère la pensée comme un message, une réflexion au vrai sens du terme, c'est-à-dire la retransmission jusqu'à lui d'une intention étrangère. L'homme ne pense pas, son ange voit et lui parle. Dans toutes les civilisations, l'initiation qui amène l'individu à prendre conscience de sa qualité d'homme, n'est que l'explication et la prise de conscience de cette dichotomie considérée comme nécessaire aux termes d'une certaine conception du monde et de la place occupée par l'homme dans le monde" (Servier, 1980 : 243).

2- Si l'on passe de l'ethnologie à la philosophie, on peut rattacher la pensée mythique à un processus poétique, bien exploré par la philosophie romantique allemande (Wunenburger, 2002). Celle-ci a promu l'activité du *dichten*, verbe intraduisible en français, qui excède aussi bien l'invention poétique que la fabulation, celle du conte par exemple. La réflexion allemande sur la *Dichtung* permet de faire apparaître des événements de pensée, dont la réverbération réflexive dans le sujet peut être rapprochée de la disposition de la conscience mythifiante. Walter Otto, avant M. Heidegger, place ainsi la source de la pensée mythique dans un mystère originaire, la réceptivité poétique, par laquelle le sujet recueille un sens qui se dévoile à lui, au lieu d'être engendré par lui. Le processus d'autodévoilement d'un sens apparenterait donc le mythopoïétique à une « tradition », entendue comme ce qui est transmis et non vraiment créé. Alors que le cogito rationnel, tel que l'appréhende par exemple Descartes, se prend lui-même pour point de départ absolu d'un enchaînement de représentations, qui sont ensuite développées par un mouvement réglé - la méthode - , le cogito de la mytho-phanie, qu'il faudrait d'ailleurs nommer plutôt *cogitor* (je suis pensé), se caractériserait par une attitude d'exposition à une trace, comparable à l'impression d'un négatif photographique par une lumière extérieure. A la différence d'un logos ratiocinant qui, selon l'étymologie de *legein*, procède par des mouvements alternatifs de tri et de rassemblement (au sens de la *diáresis* et de la *sunagogè* platoniciennes), le *muthos* se fait porte-parole d'un discours, entraînant la non-dissociation du sujet et de ce qui se dévoile à lui ; il prend en charge la totalité d'un dire, qui n'est pas soumis à des opérations préalables de décomposition-

recomposition. Par conséquent, l'apparition du mythe « exclut toute puissance propre de l'esprit humain, qu'elle soit arbitraire ou non. Où que nous le rencontrions, dans les figures titanesques de la tradition grecque ou sous les traits furtifs qu'il arrive à la poésie moderne de lui prêter, partout le mythe projette dans notre âme, de manière fulgurante, l'éclat de l'immédiat, signe distinctif de son authenticité. Pour cette raison, les visions du monde faisant autorité peuvent bien chaque fois le contredire autant qu'elles voudront, le bannir résolument du domaine des pensées rationnelles, toujours il sera de retour, fut-ce dans nos rêves éveillés. Car le mythe est là avant toute pensée rationnelle » (W. Otto, 1987 : 11).

Cette approche a déjà été bien pressentie philosophiquement dans l'herméneutique néoplatonicienne qui n'a cessé de cerner cette zone où la pensée restait en contact avec une transcendance divine. Nul plus que le néo-platonisme ne semble avoir tenté de penser le statut de ce référent du sens, qui se dévoile et se cache comme une totalité, jamais réductible à ses éléments. Dans ce contexte, le sens dicible implique, en effet, en amont, un mode d'être, qui le fait tenir en une uni-totalité, nommée l'Un. De l'Un, position antérieure à toute représentation, l'intelligible se déploie selon des déterminations distinctes et donc multiples, qui trouvent déjà dans la Pensée trans-subjective, leurs lieux. Dans sa Théologie platonicienne, Proclus (Vème siècle PC), disciple de Plotin, par exemple, distingue dans la pensée, des modes « symbolique et mythique », des icônes, principes d'une réminiscence imagée (comme dans les mathématiques), des visions extatiques (liées à la mania, délire inspiré) et des procédures dialectiques et épistémiques. Ainsi, le mode proprement argumentatif voisine avec trois modes non rationnels, parmi lesquels le dire mytho-symbolique sert tantôt de mode supplétif pour mieux exhiber le logos, tantôt de mode initiatique pour capter l'excédent de sens de l'Un. Ainsi pour Proclus, le mythe se présente, par opposition à la rationalité dialectique platonicienne, comme un mode passif de révélation, par lequel les typifications idéelles (désignées par les noms des dieux) se pensent en nous. Ainsi le texte originnaire du muthos ne résulte pas d'un acte de pensée, d'une production par le sujet, mais constitue un ordre surplombant d'images, autoréflexives, qui ont une vie autonome. Comme le note Proclus, « Ce n'est pas notre pensée qui effectue ces actes, écrivait Jamblique. Car alors leur efficacité serait intellectuelle et dépendrait de nous ; or ni l'un ni l'autre n'est vrai. Sans que nous y pensions, en effet, les signes eux-mêmes par eux-mêmes opèrent leur oeuvre propre,

et l'ineffable puissance des dieux que ces signes concernent reconnaît ses propres images sans (avoir besoin d'être éveillée par (l'activité de) notre pensée » (Trouillard, 1977 : 21). Véritable monde intermédiaire, les images génératrices du « muthos » activent par elles-mêmes leur manifestation représentative dans le sujet qui devient en quelque sorte leur porte-icône. Par là, la reconstitution spéculative que fait Proclus de l'ontologie des images s'apparente à la notion de « monde imaginal » qu'Henry Corbin a isolée à partir de l'étude des grands textes d'inspiration néo-platonicienne de la pensée iranienne (Corbin, 1958).

### III- Commémoration incorporée du mythe

Le mythe doit également être compris comme un discours imaginaire performatif. Loin de disposer seulement intérieurement le sujet à l'écoute, au prix d'affects qui font ressentir une transcendance sacrée, le mythe incline à une praxis qui consiste à l'incorporer, à le jouer, à le revivre, à le mettre en scène dans les actes mêmes de la vie. Car la dimension révélatrice du récit ne doit pas être confondue avec quelque ravissement extatique et passif, avec une sorte de possession où le sujet serait dépris de lui-même. La parole mythique embraye toujours sur un acte par lequel le sens potentiel cherche à se frayer un passage vers le monde sensible. Walter Otto a montré combien la conduite mythique s'accompagne originellement d'un rituel, par lequel le sens prend « figure » ( Gestalt ) dans un récit déterminé et même dans une action mimétique, qui jouent le rôle d'un médium d'incarnation du sens. Car la narration, souvent accompagnée, dans les cultures traditionnelles, d'un cérémonial et d'une gestuelle, constitue la fin consubstantielle ( telos ) du mythe, qui ne peut demeurer retenu dans le registre de la représentation. C'est pourquoi le mythe est historiquement inséparable du sacré religieux, qui dévoile la « numinosité » du sens et l'inscrit dans l'expérience concrète de l'homme, par le biais de cérémonies de commémoration.

Certes, l'approche de W. Otto semble entourer, peut-être excessivement, la conduite mythique d'une aura religieuse, et risque ainsi de manquer la fonction cognitive du mythe. La phénoménologie d'un langage pré-conceptuel permet de mieux approcher la disposition même du sujet de la mythopoïétique, qui ne se confronte pas originellement à des représentations claires et distinctes, à des concepts simples et élémentaires, mais qui se fait, au contraire, réceptif à une pensée encore impensée, dont il assume la transformation et l'incarnation en récit et en rituel, et dont il n'est pas

vraiment l'auteur, mais le simple médiateur. Cette pratique mimodramatique du mythe peut être éclairée par des processus somato psychiques subtils qui lient ensemble langage et incorporation. Marcel Jousse a ainsi mis au jour un jeu rythmique du corps qui accompagne les récitations religieuses, en l'occurrence dans son cas, les versets araméens constituant primitivement les Evangiles.

Marcel Jousse (Jousse, 2008) a enraciné son anthropologie du geste dans un registre pragmatique, celui de la motricité gestuelle, en déplaçant le balancier de l'intellect séparé vers les montages neuro-moteurs, comme l'a fait par ailleurs Gilbert Durand qui s'inspire de la réflexologie pour comprendre les structures symboliques et cognitives (G. Durand, 1992). M. Jousse ne cède pas à une lecture réductionniste, matérialiste, mais cherche au contraire à renouveler l'intelligibilité du symbolisme, comme vecteur des significations langagières et de la pensée avec ses contenus de vérité. Par là, son anthropologie rejoint plusieurs trajectoires de philosophie contemporaine qui, parallèlement, opèrent ce même déplacement, en particulier la phénoménologie et aujourd'hui les sciences cognitives. Plusieurs thèses majeures peuvent être identifiées :

- pour M. Jousse, la connaissance ne touche pas l'objet par les sens, mais l'internalise de manière dynamique par un "mimème", qui rejoue l'objet. Autrement dit, la connaissance n'est pas d'abord représentative, copie d'une image mentale, mais pragmatique, par le biais d'un geste qui simule un acte accompli à l'occasion d'un objet<sup>2</sup>. Au lieu de mettre au commencement de la connaissance la fenêtre d'une image, M. Jousse place un mouvement du corps propre qui saisit ensemble l'unité de l'agent et de l'agi. Au commencement est bien un acte et non une phantasia, une image. Il en résulte une revalorisation de la notion de jeu, non comme alternative comportementale au sérieux, mais comme matrice de toute psychogénèse.

- le passage au langage doit dès lors être délié de la pesanteur introduite par la graphie, l'écriture masquant en quelque sorte les procédés réels et vivants de constitution de l'expression et du sens. Par là, M. Jousse participe de ce mouvement

---

<sup>2</sup> Approche que semble confirmer de nos jours le concept de neurone-miroir dans les sciences cognitives. Voir G. Rizzolatti et C. Sinigaglia, *Les neurones miroirs*, O. Jacob, 2011:

de critique, très philosémitique, de l'écrit contre l'oralité, de critique de l'optique contre le manuel, qui serait responsable d'un logocentrisme abstrait. Ses travaux se prêtent donc plus qu'il ne l'a perçu lui-même d'une anthropologie du mythe entendu comme culture essentiellement orale.

- la formation de la pensée comme mimopoïétique se joue dès lors à l'échelle du corps et non de l'abstraction (contrairement à la doctrine dominante qui veut réunir percept, schème, image, concept selon une voie directe). Elle est inséparable d'un rythme vivant, qui est activé par les mouvements fondamentaux du corps propre, en particulier le bilatéralisme typique de la station verticale de l'homo sapiens. Par là, M. Jousse participe à ce courant de rythmologie<sup>3</sup> qui voit dans la forme contrastée, bipolaire du rythme l'armature mobile, plastique, qui structure toutes les expressions psychiques et même intellectuelles. Le corps n'est plus seulement un substrat neurologique, cérébral, par lequel passent les contenus cognitifs, mais cette forme vivante active, informée, structurée qui participe à l'intusception, à la persistance et à la remémoration des contenus de pensée<sup>4</sup>. Cette thèse de l'incorporation du psychique a bénéficié du renouvellement critique des dualismes épistémologiques classiques au milieu du siècle dernier, autour de l'identification d'un schéma corporel, bien intégré par la phénoménologie de la perception de M. Merleau-Ponty (Merleau-Ponty, 1976), susceptible d'être l'interface entre les opérations cognitives et la perception du monde. Pour M. Jousse le schématisme corporel, trop localisé et trop potentiel, est remplacé par un jeu de balancements élémentaires, plus structurants et qui prête sa forme binaire à toutes les expressions spirituelles. Le corps n'est donc plus un médium mais un organe, source d'informations et de structuration,.

---

3 Voir à la même époque la position de G. Bachelard dans *La dialectique de la durée*, PUF

4 « Pour intussuptionner, il faut d'abord aller vers les choses, s'ouvrir aux choses, tourner vers les choses ses sens récepteurs, pour laisser s'installer en nous les gestes de ces choses ; il faut aussi prendre conscience de ce qui s'est joué en nous, au contact des choses, pour le rejouer volontairement et consciemment » Cahiers Marcel Jousse, N° 7, Juillet 1996, p 19

- Enfin cette genèse "rythmo-mimismo-logique" ne participe pas seulement à la connaissance descriptive mais structure la connaissance symbolique, qui porte sur des contenus non sensibles, invisibles aux sens. Par là c'est la pensée réflexive, spéculative, et même la croyance religieuse et mythique qui accèdent à un éclairage gestuel. Contrairement aux théories de l'abstraction, qui isolent des contenus spéculatifs dans une sphère idéale, détachée, désengagée, débrayée du corps, la pensée de M. Jousse articule étroitement la verbalisation et ses variations (récitation, psalmodie de textes) sur les mécanismes gestuels. Il ne s'agit donc plus seulement d'emboîter le psychique dans le corporel, mais de mettre le corporel au service de l'intellectuel. La pensée vivante, celle à l'oeuvre dans le rituel religieux par exemple, n'opère pas en circuit fermé, mais embraye sur une activité mimétique, neuromusculaire, fût-ce celle de la main qui écrit. Cette matérialisation du cognitif ne constitue pas une surcharge, un prolongement, mais la courroie même d'animation de la pensée. La pensée est donc acte, corps en acte, comme le corps est un mime du cosmos. Ainsi logos et cosmos se trouvent-ils reliés par l'interface du corps propre. Si le corpus jousse reste étroitement marqué par le mythos chrétien, on peut sans trop de risques étendre son anthropologie du geste et du rite à toutes les cultures récitant le mythe dans une perspective performative.

#### IV- Créativité mythopoïétique

Il reste que cette performance rituelle ne doit pas faire croire à une sorte d'injonction figée conduisant à des formes de répétition inerte et obsessionnelle. Tout au contraire l'étude diachronique de la culture mythique atteste combien la récitation du mythe est compatible avec des variantes, des variations, des créations perpétuelles, faisant ainsi du mythique une matrice vivante d'une imagination créative.

Les images narratives ne peuvent, en effet, être assimilées unilatéralement à des facteurs d'immobilisation mentale, de puissance conservatrice de valeurs et de normes. La vie du récit mythique favorise, au contraire, une créativité continuée, là même où tout les pousse à se répéter. Toute activité mimétique donne lieu à des petites dérives, voire à des innovations lentes. Rien de plus éclairant, de ce point de vue, que la structuration symbolique du vécu dans la société traditionnelle. La civilisation traditionnelle se définit, en effet, par un jeu subtil de répétition et de différence. Comme le souligne Gabriel Tarde : « Toute répétition sociale, organique



ou physique, n'importe, c'est-à-dire imitative, héréditaire ou vibratoire (pour nous attacher uniquement aux formes les plus frappantes et les plus typées de la répétition universelle), procède d'une innovation, comme toute lumière procède d'un foyer ; et ainsi le normal, en tout ordre de connaissance, paraît dériver de l'accidentel. » (Tarde, 1897 : 8). Autrement dit, dans la vie ordinaire des hommes, les comportements et les croyances laissent place à des déformations continues dans lesquelles vient s'insérer l'activité des images.

Comme le remarque, par exemple, l'ethnologue A. Varagnac, à partir de l'étude du folklore, la vie sociale traditionnelle, pourtant largement ritualisée, génère toujours une création, une innovation : « Il y a en toute tradition vivante une marge de liberté, d'improvisation, une part ouverte à la génialité propre de l'acteur occasionnel. Ce coefficient personnel n'est pas simplement variation inconsciente, car de petits changements de cet ordre sont précisément l'une des différences que les copies présentent avec leurs modèles. » (Varagnac, 1948 : 302-303). Même pour un ethnologue structuraliste comme Cl. Lévi-Strauss, les sociétés traditionnelles ne peuvent jamais être appréhendées comme « sans histoire », puisque la transmission des mythes donne l'occasion, à chaque médiateur de la chaîne, d'introduire de petites variations, qui, à l'instar des discontinuités insensibles entre vivants, si l'on adopte une logique darwinienne, finissent par engendrer une mutation, une création nouvelle. C'est bien pourquoi, « il n'y a pas d'état premier du mythe ; livré, aussitôt né, à la tradition orale, il nous parvient déjà dans une langue autre. Il n'y a donc pas de mythe qu'on puisse dire original, et les différentes versions des mythes sont remaniées par la sensibilité et l'imagination de chaque conteur. » (Lévi-Strauss, 1971). Il n'existe pas, à vrai dire, de mythe princeps, comme le présument généralement les études littéraires de la mythologie, puisque dès le commencement co-existent des versions éparses d'un même scénario archétypal jamais actualisé à l'état pur. L'histoire d'un mythe n'est donc qu'une prolifération arborescente d'un corpus toujours multiple.

Ainsi la conscience mythique s'immerge profondément jusqu'au corps propre dans l'écoute, la reprise et le mime du récit mais trouve paradoxalement dans cette incorporation la dynamique d'une constante transformation du même récit. Le jeu mythique est donc bien un mixte de répétition et de différence, de passivité et d'activité, qui de cet entremêlement tire une configuration complexe noétique et pratique.

## V- L'ontologie anthropomorphe du mythe

Enfin la culture mythique met en scène un monde sensible qui ne peut être rapatrié vers nos conceptions d'un monde objectivé et séparé du sujet. Il existe bien une ontologie propre de l'imaginaire traditionnel qui est en profonde rupture avec notre rationalisation du non-moi extérieur. Les mythes situent leurs histoires dans un cosmos qui n'est pas réduit aux objets du plan physique de l'expérience. Le mythe appartient à une ontologie selon laquelle, d'une part le visible n'est pas objectivable matériellement mais est doté de personnification, et où le visible est une partie fragmentée d'un tout supra-visible (comme le microphysique aujourd'hui comme dans les ondes électromagnétiques).

Comme le montre, par exemple, Kurt Hubner, la rationalité scientifique se fonde tout entière sur une ontologie, pour laquelle la connaissance vraie est conditionnée par l'existence d'êtres physiques, identifiables dans l'espace et le temps, et dont on peut construire une représentation adéquate en tant qu'objets. Ces objets du monde physique sont alors dépersonnalisés, débarrassés de leurs accidents, et deviennent ainsi des catégories abstraites, dont on peut dégager des lois d'existence et de transformation. Au contraire, la pensée mythique s'appuie sur une pré-compréhension du monde opposée sur plusieurs points : d'abord, le monde naturel est appréhendé à travers des manifestations phénoménales qui ne prennent sens que personnifiées, et qui ne sont donc identifiées que par des noms propres : « La physique réunit ses objets sous des concepts, tandis que le mythe caractérise par des noms propres ses objets en tant que manifestations d'êtres numineux. Ainsi Homère parle-t-il non d'un arc-en-ciel, mais d'Iris ; non d'une aurore, mais d'Eos ; non d'un vent du nord, mais de Boréas. Les noms propres prennent ici la fonction de concepts généraux, qui consistent à rassembler et à classer de multiples manifestations. » (Hubner, 1990 : 38). D'autre part, les êtres du monde sublunaire, pour reprendre l'expression aristotélicienne, ne sont jamais séparés de leur lieu de manifestation, alors que la pensée abstraite tend à leur imposer une isotropie. C'est pourquoi les personnes ou les phénomènes ne dévoilent leurs propriétés dans la compréhension mythique que par rapport à leur milieu, qui seul leur confère une fonction. Enfin, la signification de tout élément sensible du mythe est solidaire d'un noyau idéal, qu'on peut rattacher à des archétypes, et qui permet d'identifier les propriétés phénoménales. Ainsi, le mythe prend en charge le

réal, en l'inscrivant dans un continuum où le visible ne prend sens qu'en étant relié à l'invisible, dont il est une manifestation partielle, momentanée et locale. Le mode d'être des phénomènes sensibles renvoie donc bien à une ontologie propre, radicalement différente du statut des objets découpés par la science, mais qui confère à l'expérience sensible une intelligibilité qui ne saurait être créditée de fantaisiste ni d'insensée. Car « l'ontologie du mythe définit, tout autant que celle de la physique, ce qui est réel, nécessaire, possible ou accidentel. » (Hubner, 1990 : 39).

## Conclusion

Le mythe doit donc être libéré de toute la culture intellectualisée occidentale, qui l'a coupé de la croyance et de la vie. Il doit être restauré comme un état de conscience, une expérience du monde qui implique une autre relation au monde, étrangère au monde occidental et à sa culture alphabétique<sup>5</sup>. Plutôt que d'être l'ancêtre appauvri et erroné de la rationalité, le mythe est une alternative à la raison. Il capte, met en forme, donne à croire, ce que la raison seule ne peut arraisonner. Sans mythe ces processus de signification et de sens resteraient en friche, à la dérive, sans contenu. La conscience mythique a donc une fonction langagière orale, existentielle, parce que toute l'existence n'est pas rationalisable. On peut considérer son usage comme archaïque, irrationnel, mais il remplace le vide de la raison. Comme le prouve le religieux qui est globalement le mode d'acculturation du mythe (Gusdorf, 1953).

## BIBLIOGRAPHIE

---

<sup>5</sup> Mais cette structure de conscience est-elle si traditionnelle, a-t-elle vraiment disparu ? Les comportements religieux suscités par les divers monothéismes ne laissent pas de faire apparaître des comportements fidéistes de dévotions, de superstitions, de croyances à proprement magiques, qu'il ne serait pas difficile de relier à l'anthropologie de la conscience mythique. On peut en trouver un analogon dans la foi religieuse monothéiste. Le pèlerin de Lourdes adhère au récit de l'apparition de la vierge dans une grotte, comme l'indou croit aux puissances de Kali ou l'adepte du candomblé brésilien aux forces des orishas.

BACHELARD, Gaston, 1989 [1950], La dialectique de la durée, Paris, Quadrige, PUF

BENVENISTE Emile, 1969, Le vocabulaire des institutions indo-européennes, Paris Ed. de minuit, tomes I et II,

CAILLOIS Roger, 1970, L'homme et le sacré , Paris, Gallimard, Idées, 1970

CASSIRER, Ernst, 1972, La philosophie des formes symboliques, Tome 2 : la pensée mythique, Paris, Editions de minuit.

CORBIN Henry, 1958, L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi, Paris, Flammarion.

COULOUBARITSIS Lambros, 2009, La pensée de Parménide, Bruxelles, Ousia

DESCOLA Philippe, 2005, Par delà nature et culture, Paris, Gallimard

DURAND Gilbert, [1960] 1992, Les structures anthropologiques de l'imaginaire, 12eme ed., Paris, Dunod,

ELIADE, Mircea, 1966 [1963], Aspects du mythe, Paris, Idées, Gallimard.

GUSDORF, Georges, 1953, Mythe et métaphysique, Paris, Flammarion,.

HUBNER Karl, 1990, "La recherche sur le mythe : une révolution encore méconnue" in , Paris, Krisis, N°6, octobre 1990.

JOUSSE Marcel, 2008 [1974], Anthropologie du geste, Paris, TEL, Gallimard.

KANTOROVICZ Ernst Hartwig, 1989, Les deux corps du roi, Paris, Gallimard.

LEVI-STRAUSS Claude, 1962, La pensée sauvage, Paris, Plon

- 1971, "Entretien", in Magazine littéraire, Paris, novembre 1971, N° 58

MERLEAU-PONTY Maurice, 1976 [1964], Phénoménologie de la perception, Paris, TEL, Gallimard

OTTO, F. W., 1987, Essais sur le mythe, TER- Trans europ reprint

SERVIER Jean, 1980, L'homme et l'invisible, Paris, Imago Petite bibliothèque Payot

SCHWALLER DE LUBICZ, 1982, Le roi de la théocratie pharaonique, Paris, Champs, Flammarion

SOREL Raynal, 2000, Critique de la raison mythologique, fragments d'une discoursivité mythique, Paris, PUF

TARDE Gabriel, 1897, La répétition universelle, Paris, Alcan, 1897

TROUILLARD Jean, 1977, "Les fondements du mythe selon Proclus" in Le mythe et le symbole, Philosophie, N°2, Institut catholique de Paris, Beauchesne

VARAGNAC André, 1948, Civilisation traditionnelle et genres de vie, Paris, Albin Michel, 1948,

WUNENBURGER Jean-Jacques, (2002a), Une utopie de la raison, Paris, La table ronde, 2002b-, La vie des images, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.

ZAFIROPOULOS, Markos , BOCCARA Michel, 2004, Le mythe : pratiques, récits, théories, Paris, ed. Anthropos, Economica.