

MARCEL DETIENNE

L'invention de la mythologie



tel gallimard

IL ÉTAIT UNE FOIS

On nous a si fort accoutumés pendant notre jeune âge aux récits et aux analyses de la mythologie que, quand nous sommes en état de raisonner, nous ne nous avisons plus de les trouver aussi étonnants qu'ils sont. Mais si l'on vient à se défaire des yeux de l'habitude, ainsi que Fontenelle l'écrivait en 1724¹, il ne se peut qu'on ne soit surpris de voir en quelle étrange production nous avons entrepris de connaître le fonctionnement de l'esprit humain. Aujourd'hui comme autrefois, chacun croit savoir qu'il n'est aucun peuple dont l'histoire ne commence par des fables ou avec la mythologie. Fontenelle, aussi bien informé que prudent, ajoutait : « hormis le peuple élu, chez qui un soin particulier de la providence a conservé la vérité »². Et l'on sait combien la question de la mythologie se noue dans la tête de quelques penseurs du XIX^e siècle avec celle du polythéisme dont Israël nous aurait affranchis, certes, mais sans pour autant nous délivrer de la peine de « démythologiser », hier encore, le Nouveau Testament.

Vingt ans après la vague structuraliste, il n'est pas impertinent de s'interroger sur la mythologie en général. D'abord, pour avoir cru, en bonne et amicale compagnie, que, sur ce territoire, une réflexion théorique neuve allait nous per-

1. FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. J. R. Carré, Paris, 1932, 11.

2. FONTENELLE, *op. cit.*, 33.

mettre d'écrire une vraie grammaire du langage mythique, après quelques années de pratiques et de formes d'analyse inédites. Ensuite, parce qu'un lecteur de grec pense avec naïveté que la mythologie, le mot et la chose, relève plus ou moins de sa curiosité, sinon de sa compétence.

Le mythe a pour nous l'autorité d'un fait naturel. Et en matière de mythologie, chacun se sent plus ou moins chez soi, sans être contraint de choisir entre des histoires fascinantes ou merveilleuses et des façons de penser qui ne sont pas nécessairement les nôtres. Qu'importe au lecteur de mythes que le Père Lafitau, en 1724, y dénonce des « idées charnelles » ? En quoi se sentirait-il concerné par le jugement d'un jésuite relisant Plutarque au milieu des Hurons, sinon peut-être que tout ce divin poétique et fabuleux nous a donné tant d'agrément, de plaisir voluptueux, confessait Lévy-Bruhl en 1935, que nous l'avons laissé, au milieu de si vives Lumières, exercer sur nous pour ainsi dire tout son ancien empire, nous qui sommes vieux de quatre ou cinq siècles de mémoire et familiers de si vastes bibliothèques imaginaires ? En fait, l'animal symbolique ou l'homme imaginant qui se cherche et se reconnaît dans les recueils de mythes, indigènes ou exotiques, n'est jamais étranger aux interprétations, tantôt intuitives, tantôt sophistiquées, qu'évoquent à son oreille des collecteurs sans prétention ou des mythologues réputés savants.

Depuis le XVIII^e siècle ce qui relevait alors du domaine de la fable, héros et dieux d'Ovide, chemine avec un discours de type herméneutique, des idées sur l'origine des fables, des manières d'expliquer les tracés du Panthéon ou pourquoi les Grecs de Plutarque et d'Homère se racontaient de semblables histoires. La mythologie, quelle voix y entendre ? Quelle pensée y découvrir ? Est-ce un langage, le premier langage, celui d'une humanité dans l'enfance ? La naïveté de l'ignorance ou la parole originelle ? Le chant de la terre ou la tragédie de la Nature ? Le discours de sociétés primitives ou

archaïques sur elles-mêmes? Est-ce le phénomène religieux supérieur, celui qui donne aux autres efficace et signification et dont les garants, au pays indo-européen de Dumézil, sont de graves administrateurs de la mémoire et de la pensée collectives? Ou bien, une philosophie de nourrice, selon le mot de Tylor, Père fondateur de l'anthropologie? Y a-t-il une pensée mythique où toutes les formes de la culture sont comme vêtues et enveloppées de quelque figure issue du mythe? Ce type de pensée universelle comme l'esprit humain engendre-t-il indéfiniment de nouveaux récits selon des règles de transformation, dénombrables et sans défaut? Serait-ce la terre natale où la pensée philosophique prend conscience d'elle-même à mesure qu'elle réussit à s'en abstraire et à devenir conceptuelle? Exige-t-elle une foi robuste? Est-elle sauvage ou cultivée? Ou l'un et l'autre? Décrit-elle le surnaturel? Vient-elle légitimer? Est-elle inconsciente, obligatoire, fondamentale sous l'apparence trompeuse du plaisir qu'elle dispense sans compter? Une ignorance mimant la profondeur ou l'essentiel qui s'ignore?

En pareille affaire, peut-être fallait-il choisir entre deux voies: ou bien penser la mythologie à coups de marteau, ou bien travailler en théoricien de l'« esprit humain », hors l'histoire et les généalogies abandonnées aux amateurs d'héraldique. Le parcours ici tracé, à chacun de le juger parmi d'autres possibles ou nécessaires. Au départ, un léger trouble: Claude Lévi-Strauss fondait l'entreprise des *Mythologiques*, une genèse de la pensée, sur l'évidence qu'un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur dans le monde entier; et, dans le même temps, Georges Dumézil, publiant à l'aube de sa troisième vie *Mythe et épopée*, avouait qu'il n'avait encore jamais compris la différence entre un conte et un mythe. De quoi inciter un lecteur de « mythes » grecs à repenser la mythologie³ plutôt que de continuer à la raconter

3. Des conversations avec Dan Sperber m'ont aidé dans ce projet, même s'il est resté très factuel.

en jouissant de la complicité, ancienne et toujours reconduite, entre les Grecs et nous, les insulaires de l'Occident et de sa culture. D'où vient ce savoir si flou que le même mot, celui de mythologie, désigne à la fois les pratiques narratives, les récits connus de tous, et les discours interprétatifs qui en parlent sur le mode et avec le ton d'une science depuis le milieu du XIX^e siècle? Pour quelles raisons parler de la mythologie est-ce toujours, plus ou moins explicitement, parler grec ou depuis la Grèce?

Il ne s'agissait pas de réécrire *l'Origine des fables*, deux siècles et demi après Fontenelle, mais de mener une enquête sous la forme d'une histoire généalogique qui va des Grecs à Lévi-Strauss, et, réciproquement, de Lévi-Strauss aux Grecs. C'était, d'abord, déconstruire la forme conceptuelle d'un savoir en apparence immédiat et légitime, en repérant les étranges procédures mises en œuvre de Xénophane, le philosophe des commencements, à Fr.-Max Müller, inventeur de la mythologie comparée, et de l'historien Thucydide à l'anthropologue Tylor, également si confiants en leur nouveau savoir. Ensuite, c'était, en se demandant si la mythologie grecque est plus fiable que celle de nos savants, de découvrir que sa figure hétérogène, dessinée par des gestes d'exclusion, par des attitudes de scandale, depuis les premiers penseurs de la Grèce archaïque jusqu'aux héritiers des mythologues modernes, s'inventait lentement, diversement, entre les chemins de la mémoire et les tracés de l'écriture. Une archéologie du « mythe » invitait à conclure que la mythologie, incontestablement, cela existe, au moins depuis que Platon l'invente à sa manière; mais sans pour autant qu'elle dispose d'un territoire autonome ou désigne une forme de pensée universelle dont l'essence pure attendrait son philosophe. Autres avancées: que le « mythe » est un genre introuvable, en Grèce et ailleurs; que la Science des mythes de Cassirer et de Lévi-Strauss est impuissante à définir son « objet », et pour de bonnes raisons. N'avons-nous

pas vécu, hier, l'illusion extrême que l'analyse structurale des mythes commence avec les Grecs pensant leur propre « mythologie » sur le mode de l'interprétation conceptuelle, ou encore que la « pensée mythique » en sa maturité accède, ici et là, à une logique des formes, en se dépassant elle-même?

À coup sûr, il n'est pas question de prendre le deuil de tant d'histoires inoubliables, moins encore de priver qui que ce soit du droit de trouver sa mythologie où bon lui semble. C'est sur la légitimité d'une « science des mythes » que nous nous sommes interrogé, autant que sur notre imaginaire et son inventivité entre les Grecs et nous, dans une histoire promise à un devenir dérisoire. « Plus je deviens solitaire, disait Aristote, plus j'aime les histoires, les *mythes*⁴ ». Aveu d'un soir qu'il serait pédant de reprocher au théoricien de la *Poétique*, si étranger à ce que nous appelons la mythologie qu'il réservait le mot « mythe » à l'intrigue bien faite, à l'histoire bien nouée par son inventeur. Mais quel beau sujet de conversation pour un soir entre Fontenelle, l'académicien perpétuel en robe de chambre, et Aristote, enfin vieux poupon s'abandonnant au bavardage. Je préfère évoquer un autre Aristote, le visionnaire convaincu que les civilisations ont été sans nombre, que, dans la nuit du Temps, des commencements en ont oublié d'autres, que toutes les inventions ont été trouvées une infinité de fois⁵ et que, de tant de cheminements effacés, subsistent seuls, fossiles ou vestiges, quelques proverbes, souvenirs d'anciennes sagesses, venus jusqu'à nous grâce à leur brièveté et leur justesse⁶. Pensées

4. ARISTOTE, fr. 668 éd. Rose. Je n'aurais pas fait attention à ce mot sans Michel DE CERTEAU, *L'Invention du quotidien*. I. *Arts de faire*, Paris, 1980, 167.

5. ARISTOTE, *Métaphysique*, XII, 8, 1074 b 10-12; *Du ciel*, I, 3, 270 b 19-20; *Météorologiques*, I, 3, 339 b 27; *Politique*, VII, 9, 1329 b 25.

6. ARISTOTE, *De la philosophie*, fr. 13 Rose; 8 Walzer. Sur la collecte de proverbes dans l'activité encyclopédique d'Aristote et de son école, cf. K. RUPPRECHT, s.v. « Paroimiographoi », *Realencyclopädie des classischen Alter-*

minérales où l'œil écoute une rumeur sans âge; pierres de mémoire, plus précieuses en « mythologie » que les fantaisies d'Hermès, la geste d'Asdiwal ou la mort de Ryangombe.

Sans doute pour « sauver » une certaine idée de la mythologie, ai-je trop souvent évoqué, de manière implicite, l'égalité inventivité de la mémoire et de l'oubli. Les brumes d'un voyage en terre méconnue n'excusent pas le manque de rigueur. L'oubli et la mémoire ont-ils vraiment vécu en parfaite union, aussi naturellement que Philémon et Baucis? Est-ce seulement aujourd'hui qu'est devenue si vive, si présente, « la lutte de la mémoire et de l'oubli »⁷, depuis que sont multipliées les sociétés où les historiens sont enfin devenus des fonctionnaires et des bureaucrates officiels, et où le combat contre le pouvoir, le vrai, le totalitaire, fait se dresser, dans la nuit, des femmes et des hommes, répétant contre tout espoir les paroles de leurs morts privés d'écriture, de la plus matérielle, ou les vers fugitifs mais inoubliables encore des poètes interdits et assassinés?

Il n'y a pas de paradis ni pour la mémoire ni pour l'oubli. Rien que le travail de l'une et de l'autre, et des modes de travail qui ont une histoire. Une histoire à faire.

tumswissenschaft, XVIII, 4 (1949), col. 1736-1738; R. WEIL, *Aristote et l'histoire. Essai sur la « Politique »*, Paris, 1960, 141-144.

7. Dont parle Milan KUNDERA, *Le Livre du rire et de l'oubli*, trad. franç. F. Kéral, Paris, 1979, 10.

I

Frontières équivoques

Rien de plus familier que la mythologie, et l'on convient, ici et là, sans difficulté, qu'« un mythe est perçu comme mythe par tout *lecteur*, dans le monde entier »¹. D'ailleurs, la même figure est de service depuis le traité de Panckoucke, intitulé *Les Études convenables aux Demoiselles* (à Lille, en 1749) jusqu'aux *Mythologiques* de Lévi-Strauss (1964-1971). Et le prolongement *en-ique*, introduit par l'analyse structurale pour évoquer le surgissement de la logique dans l'ancienne mythologie, vient seulement accuser le double registre sémantique que nous percevons d'emblée en parlant de « mythologie ». D'une part, c'est un ensemble d'énoncés discursifs, de pratiques narratives, ou encore, comme on dit, de récits et d'histoires — ces histoires qu'il convient aux Demoiselles de connaître, et qu'en effet tout le monde connaît au XVIII^e siècle. Mais en même temps la mythologie se donne comme un discours *sur* les mythes, un savoir qui entend parler des mythes en général, de leur origine, de leur nature, de leur essence; un savoir qui prétend se transformer en science, aujourd'hui comme naguère, par les procédures d'usage: structurer certains de ses objets, systématiser différentes énonciations du savoir dont elle investit la place, formaliser concepts et stratégies. De manière intuitive, la

1. Cf. LÉVI-SRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, 232 (je souligne le mot « lecteur »).

mythologie est pour nous un lieu sémantique qui fait s'entrecroiser deux discours dont le second parle du premier et relève de l'interprétation. Qu'est-ce qui fait que ce qu'on appelle le mythe est habité ou possédé par un besoin de parler, par un désir de savoir, par une volonté de chercher le sens, la raison du discours tenu par lui-même? De quels lointains surgit cette figure d'une introspection naïve? Comment s'instaure le savoir qui veut parler des mythes et qui, depuis le XIX^e siècle, entend fonder une science des mythes « enfin considérés en eux-mêmes »? Les mêmes questions, on peut les poser autrement. Qu'est-ce qui fait parler la mythologie-science? Et d'où parle-t-elle? Comment, à travers quelles pratiques, ce savoir a-t-il délimité son territoire? À la suite de quels partages a-t-il pris forme?

Comme point de départ pour ce parcours, prenons un état où le savoir mythologique se veut science des mythes, et se fixe dans un ordre institutionnel: quand des enseignements publics commencent à s'appeler « science des mythes » ou « mythologie comparée »². Autrement dit, quand le savoir s'assied et prend une chaise, quand il commence, comme dit Molière, à prêcher en chaise, ou en chaire de vérité — le meuble désignant le savoir comme de la science. Entre 1850 et 1890, l'Europe se couvre de chaires: d'Histoire des Religions, de Science des Mythes, de Mythologie comparée. D'Oxford à Berlin, et de Londres à Paris, sur les mêmes chaises, on tient les mêmes propos. De Frédéric-Max Müller (1823-1900) à Andrew Lang (1844-1912), et d'Edward Burnett Tylor (1832-1917) à Paul Decharme (1839-1905) et Adalbert Kuhn (1812-1882). Tous sont explicites sur les raisons qui les poussent à tenir pendant une quarantaine

2. Trois ouvrages de références: H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'Étude comparée des religions*², Paris, I et II, 1925; Jan DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Fribourg et Munich, 1961; B. FELDMANN et Robert D. RICHARDSON, *The Rise of Modern Mythology, 1680-1800*, Indiana University Press, 1972.

d'années un discours scientifique sur les mythes. Leur porte-parole, Andrew Lang, énonce d'une voix ferme la tâche assignée à la nouvelle discipline. « La difficulté de la mythologie (comme "science") est d'expliquer les points suivants, parmi d'autres éléments en apparence irrationnels contenus dans les mythes : les histoires *sauvages et absurdes* sur le commencement des choses, l'origine des hommes, du soleil, des étoiles, des animaux, de la mort et du monde en général; les aventures *infâmes et ridicules* des dieux; pourquoi des êtres divins sont regardés comme incestueux, adultères, meurtriers, voleurs, cruels, cannibales; pourquoi ils prennent des formes d'animaux; les mythes de métamorphose en plantes, animaux et étoiles; les histoires *repoussantes* du royaume des morts: les descentes des dieux au séjour des morts et leur retour de ces lieux³ ». Voilà le gibier de la science des mythes: des histoires sauvages et absurdes; des aventures infâmes et ridicules; des incestes, des adultères, des meurtres, des vols, des actes de cruauté, des pratiques de cannibalisme, des histoires repoussantes. De manière plus lapidaire, Fr.-Max Müller ne dit pas autre chose: le travail réservé à la mythologie comparée — discipline qui relève à ses yeux de la Science du Langage — est d'expliquer l'élément *stupide, sauvage et absurde* dans la mythologie. En 1884, Paul Decharme confirme que l'objet de la science des mythes, ce sont bien des fables monstrueuses, répugnantes et immorales⁴. Ce qui mobilise les nouveaux mythologues, ce n'est plus, semble-t-il, la mythologie, mais « des imaginations d'une singulière extravagance ou d'une révoltante immoralité ». De quoi s'agit-il? D'où viennent ces fables répugnantes? De quels continents, de quels voyages lointains surgissent tant d'horreurs? Pour qu'il y ait si grand émoi, pour

3. A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 55-56.

4. P. DECHARME, *Mythologie de la Grèce antique*³, Paris, 1884, VII-XXXVII. Même problématique dans M.-J. LAGRANGE, *Études sur les religions sémitiques*², Paris, 1905, 34.

que tous déclarent en même temps que ces récits sont tellement choquants et embarrassants, il faut quelque raison, un motif, sinon un prétexte. Or la raison toujours avancée est, à nos yeux, si étrange qu'un détour par la science du mythe dans la seconde moitié du XIX^e siècle paraît aujourd'hui relever de la curiosité érudite, sinon même témoigner d'une étrange attirance pour le grotesque et pour l'obscène. En effet, ce qui fait parler la science des mythes, c'est qu'on aperçoit soudainement que la mythologie des Grecs est remplie d'histoires indécentes, qu'elle tient des propos incongrus, qu'elle parle un langage insensé. Scandale que, dans ses leçons d'Oxford, le professeur Müller dénonce avec vigueur : « Les poètes de la Grèce ont une aversion instinctive pour tout ce qui est excessif ou monstrueux. Or, les Grecs attribuent à leurs dieux des choses qui feraient frissonner le plus sauvage des Peaux-Rouges... Dans les tribus les plus arriérées de l'Afrique et de l'Amérique, nous avons peine à trouver rien de plus hideux ni de plus révoltant⁵. »

Qu'est-ce qui fait frissonner le Peau-Rouge de Fr.-Max Müller? Ce sont les aventures infâmes de dieux adultères, incestueux, meurtriers, cruels et cannibales : Déméter, vidant goulûment son assiette garnie de Pélops, le jour où Tantale a invité les dieux; Cronos, ce fourbe, gobant ses nouveau-nés vagissants, l'un après l'autre; Ouranos, le père châtré par son fils, dans un grand éclaboussement de sang et de sperme. Mais il y a aussi, non moins hideux et révoltant : Dionysos découpé et passé à la broche, Zeus prenant la forme d'un taureau, etc. Tout un vocabulaire raconte le scandaleux. Un vocabulaire victorien qui commence par le choquant et l'embarrassant, dérive vers l'extravagant et le ridicule, puis bascule de l'absurde dans l'infâme, le sauvage, le hideux, le révoltant.

5. Fr.-Max MÜLLER, *Nouvelles Leçons sur la science du langage*, trad. G. Harris et G. Perrot, II, Paris, 1868, 115, cité par A. LANG, *La Mythologie*, trad. L. Parmentier, Paris, 1886, 20-21, à qui revient, semble-t-il, la dernière phrase, au moins dans sa lettre.

La nouvelle mythologie se présente d'emblée comme une science du scandaleux. Mais pour qu'il y ait un état de scandale où se trouve prise la science de Müller et de Tylor — tous deux bien décidés à parler des mythes en eux-mêmes —, il faut que quelque séisme ait plus ou moins profondément bouleversé le paysage familier de la mythologie classique. Des récits d'une mythologie connue depuis toujours pourraient-ils ainsi provoquer brutalement un scandale ?

La référence obsessionnelle au sauvage, à l'Iroquois caché sous l'écorce du Grec, semble situer le lieu de l'ébranlement dans la confrontation entre les Sociétés anciennes et les Peuples de la Nature. D'autant que la nouvelle science se dit « mythologie comparée ». Et que, lorsqu'elle se donne une histoire, elle choisit comme précurseurs de son audace et de sa propre démarche les deux esprits qui, par des cheminements séparés, ont entrepris, dans le même temps, de montrer « une étonnante conformité entre les fables des Américains et celles des Grecs »⁶. L'essai de Joseph-François Lafitau, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, paraît en 1724, la même année que l'opuscule de Fontenelle, *De l'origine des fables*. Quand Lafitau s'embarque pour rejoindre les missions des jésuites dans la Nouvelle-France, les Amériques sont déjà peuplées de Grecs d'Homère et de Romains portant la toge : physiquement et moralement, les sauvages américains sont des contemporains de Plutarque⁷. Ils sont beaux comme des dieux et les voyageurs du

6. Ce sont les mots de FONTENELLE, *De l'origine des fables* (1724), éd. critique de J. R. Carré, Paris, 1932, 30-31. A. LANG, *Myth, Ritual and Religion*, Londres, 1887, II (*Appendix A*), 321 : « Les disciples de Tylor (E. B.), Mannhardt, Gaidoz et les autres n'ont pas l'air de se douter qu'ils ne font que rééditer les opinions du neveu de Corneille. »

7. Repères dans DE ROCHEMONTEIX, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVII^e siècle*, Paris, 3 vol., 1895 ; G. CHINARD, *L'Amérique et le rêve exotique dans la littérature française au XVII^e et au XVIII^e siècle*, Paris, 1934 ; M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 215-248 (« Ethno-graphie. L'oralité ou l'espace de l'autre : Léry »).

XVIII^e siècle ne se lassent pas d'admirer en eux « stature de corps, proportions des membres, et physionomie de grandeur et de noblesse », faisant appel comme Yves d'Évreux, mémorialiste de Maragnon, à Cratès le Philosophe qui appelle le corps un « Royaume solitaire »⁸. Mais à ce privilège de nature, les Sauvages joignent les vertus de Sparte: courage, tempérance, libéralité, justice. L'originalité de Lafitau est d'étendre la comparaison au plan « intellectuel », en montrant l'étrange « conformité » des mœurs et des coutumes entre les Sauvages de l'Amérique et les Anciens⁹: dans les pratiques d'abstinence, les modes de l'initiation, les gestes du sacrifice, la forme des cabanes, l'institution des Vestales. Autant de figures qui désignent un « assemblage de devoirs » et une « religion civile » où les pratiques culturelles sont lues comme un service public et comme un office utile à la Société¹⁰. Sur le grand corps coutumier qui s'étend de l'Ancien au Nouveau Monde sont inscrits les stigmates de la Religion Sainte dans son origine adamique: les hiéroglyphes, les symboles et les emblèmes, figures mystérieuses qui ont mission de dispenser un enseignement dans le secret des initiations et des mystères¹¹.

Dans ce projet de découvrir, par-delà le christianisme et la

8. Yves D'ÉVREUX, *Suite de l'histoire des choses plus mémorables advenues en Maragnon ès années 1613 et 1614*, à Paris, chez François Huby, 1615, 105-106. Les recherches de Michel de Certeau (« Récits de voyage anciens, XVI^e/XVIII^e s. Archéologie du discours ethnographique », *Semiotica*, VII, 1973, 4, 373) découvrent aujourd'hui « le sauvage, corps de jouissance » comme un des produits de ce type de discours.

9. J.-Fr. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, 2 vol. Cf. en dernier lieu les analyses de G. TISSOT, « Joseph-François Lafitau: figures anthropologiques », *Sciences religieuses/Studies in Religion*, IV, 2, 1974/1975, 93-107; et sa thèse *Image et origine: Fondements du système de religion de Joseph-François Lafitau*, Ottawa, 1978 (à paraître).

10. M. DE CERTEAU, *L'Écriture de l'histoire*, Paris, 1975, 188-196.

11. M.-V. DAVID, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, 1965.

Bible, une Religion de la première Gentilité¹² qui fonde la « conformité » entre Grecs et Sauvages, les fables et la mythologie racontent la décadence; elles montrent les ravages de la corruption. La mythologie prolifère avec l'ignorance, elle s'enfle avec les passions, elle apparaît quand le culte se désagrège, et lorsque la Religion s'enténébre. C'est la figure de l'altération. Et les fables grossières des Grecs, Lafitau les assimile aux idées charnelles et non moins grossières qui gangrènent la religion des Sauvages¹³ et défont le bel « assemblage de devoirs »¹⁴. Davantage, le jésuite retient contre les Grecs qui ont porté les Sciences et les Arts à la plus haute perfection d'avoir gâté la Religion « par une multitude infinie de fables très ridicules et très insipides »¹⁵, malgré toutes leurs lumières et toutes leurs philosophies. Qu'elles viennent des Iroquois ou des Anciens Grecs, les fables ne sont jamais que des excroissances, un corps étranger, une saleté externe; elles appellent la même condamnation morale. Mais leur « conformité » ne provoque aucun scandale¹⁶. Lafitau promène avec une égale indifférence les Lacédémoniens dans les villages iroquois et les Hurons dans l'Athènes de Cécrops ou de Plutarque, sans vouloir aucunement ensauvager les Grecs ni helléniser les Sauvages américains¹⁷.

12. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, 8-9.

13. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, 154-157.

14. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, I, 138.

15. J.-Fr. LAFITAU, *op. cit.*, II, 157.

16. Tout au plus, l'affliction que fait ressentir la dégénération d'une ancienne « Tradition sacrée », d'une « Religion sainte dans son origine, sainte avant qu'elle ait été corrompue » (J.-Fr. LAFITAU, I, 8).

17. Le « modernisme » de Lafitau, affirmé par les folkloristes, les anthropologues et les historiens de l'Antiquité, depuis une cinquantaine d'années, de Van Gennep à Brelich, se fonde sur plusieurs malentendus. Dont un des plus féconds est l'initiation: centrale dans les figures hiéroglyphiques et mystérieuses où le missionnaire décrypte les traces de la Religion ancienne et unanime, elle vient préfigurer la « catégoric » anthropologique des *rites de passage* et des *états liminaux*, exploitée par nos contemporains.

Pas davantage d'émoi chez Fontenelle, qui d'ailleurs en sait long sur les « sottises grecques ou romaines »¹⁸. Car si la Raison feint l'épouvante en se retournant vers les premiers hommes, si crédules puisque toute l'ancienne histoire n'est qu'un amas de chimères, de rêveries et d'absurdités, elle ne doute pas un seul instant que la barbarie, même excessive, est un état d'ignorance et que le barbare est celui qui ne parle pas encore la langue de la Raison¹⁹. Ni démence, ni fantastique, rien que d'ordinaire : pour expliquer le cours des choses et ainsi se livrer à une activité philosophique — la seule possible en « ces siècles grossiers » —, les hommes recourent aux histoires, ils inventent les fables. Mais plus on est ignorant, plus on voit de prodiges. Aussi la philosophie de ce temps a-t-elle surtout aidé à la naissance du fabuleux. Qu'elle soit d'ici ou d'ailleurs — chez les Cafres, le Lapons, les Grecs et les Iroquois, « sous les zones glaciales comme sous la torride »²⁰ —, la fable n'est qu'un effet de l'ignorance, mais d'une ignorance curieuse de rendre compte des phénomènes et du monde. Ignorance soigneusement répartie entre tous les peuples, sans exception, ce dont Fontenelle s'empresse de tirer les conclusions : « Puisque les Grecs, avec tout leur esprit, lorsqu'ils étaient encore un peuple nouveau, ne pensèrent point plus raisonnablement que les barbares de l'Amérique qui étaient selon toutes les apparences un peuple assez nouveau, lorsqu'ils furent découverts par les Espagnols, il y a sujet de croire que les Américains seraient venus, à la fin, à penser aussi raisonnablement que les Grecs si on leur en avait laissé le loisir²¹ ». Il n'y a pas plus de « miracle » grec

18. Cf. ce qu'en dit J. R. Carré dans l'édition critique de FONTENELLE, *De l'origine des fables*, 1932, 81-82.

19. Cf. J. R. CARRÉ, *La Philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison*, Paris, 1932; F. E. MANUEL, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge-Mass., 1959.

20. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J. R. Carré, 12 et 30 (commentaire, 84-91).

21. FONTENELLE, *op. cit.*, 31-32 (commentaire, 93-94).

qu'il n'y a de vraies lumières dans leur philosophie d'où vient, comme dit Lafitau, « une espèce d'Athéisme pratiqué »²².

À l'inverse de Lafitau qui met la Religion à l'origine, Fontenelle tient que la nature du fabuleux est de « se tourner en religion », du moins chez la plupart des peuples. À quoi s'ajoute que, chez les Grecs, en particulier, les fables « se tournèrent pour ainsi dire en *agrément* »²³. Pour expliquer la séduction exercée par les figures de la fable ancienne sur la civilité et sur les arts plastiques, dans son siècle entier, Fontenelle fait appel au plaisir. Plaisir de l'œil et de l'oreille, mais plus encore de l'imagination²⁴. Car c'est elle qui nous incite à voir et à écouter encore des histoires « dont la raison est pleinement détrompée »²⁵. À mesure que la narration suit sa trajectoire naturelle, l'erreur se pare de merveilleux : depuis les premiers hommes racontant à leurs enfants — en qui se redouble le premier âge de l'espèce humaine — des récits souvent faux en eux-mêmes, et déjà travaillés par l'exagération²⁶, jusqu'aux histoires embellies de faux merveilleux par les soins de conteurs entraînés à ne dire que le plus agréable²⁷.

Ouvrages de l'imagination, et du tour le plus commun parmi les hommes, dont la poésie et la peinture s'accommodèrent d'autant mieux qu'en les mettant en œuvre elles donnaient à notre propre imagination le spectacle de son acti-

22. J.-Fr. LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, 1724, II, 157.

23. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J. R. Carré, 34.

24. FONTENELLE, *op. cit.*, 34.

25. FONTENELLE, *op. cit.*, 35.

26. FONTENELLE, *op. cit.*, 13-14.

27. FONTENELLE, *op. cit.*, 20-22: « les hommes ont, en quelque manière, pris plaisir à se tromper eux-mêmes (20); comme les histoires de faits véritables, mêlées de ces fausses imaginations, eurent beaucoup de cours, ... on ne raconta plus les faits un peu remarquables sans les revêtir des ornements que l'on avait reconnu qui étaient propres à plaire (22) ».

vité, avec le plaisir extrême de se tromper elle-même en contemplant son image au miroir des beaux-arts²⁸. Avec l'agrément, Fontenelle désigne à coup sûr un trait culturel de sa société habitée par une certaine idée du bonheur²⁹. Mais qui l'est doublement quand il trouve à s'appliquer dans ces anciennes fictions dont la connaissance est indispensable « pour qui veut entendre le sujet de bien des tableaux et lire sans obstacle les plus beaux ouvrages de littérature »³⁰. Disseminée parmi les décors de la vie policée, dans les salons et sur les trumeaux, la fable est, au XVIII^e siècle, une condition de lisibilité du monde culturel en son entier³¹. Elle n'a donc ni lieu propre, ni profil qui la distingue en soi. Aucune mythologie comparée ne peut naître du projet d'étudier l'esprit humain « dans une de ses plus étranges productions »³². La comparaison avorte qui annonçait « une conformité étonnante entre les fables des Américains et celles des Grecs ». Étant donné que « la même ignorance a produit à peu près les mêmes effets chez tous les peuples »³³, il n'est nul besoin d'interpréter la fable ou la mythologie. Ce qui tient

28. FONTENELLE, *op. cit.*, 34: « Quand la poésie ou la peinture les (= les fables) ont mises en œuvre pour en donner le spectacle à notre imagination, elles ne font que lui rendre ses propres ouvrages. »

29. Cf. R. MAUZI, *L'Idée de bonheur dans la littérature et la pensée françaises au XVIII^e siècle*, Paris, 1960.

30. PANCKOUCKE, *Les Études convenables aux Demoiselles*, Lille, 1749, II, 268-412. Dans sa préface (VIII et XIII), Panckoucke exige l'apprentissage de la mythologie, à côté de la poésie, de la rhétorique, de la géographie, de la chronologie et de l'histoire. Pour l'abbé BANIER, *La Mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, Paris, 1738-1740, I-III, tout conspire à nous rappeler le souvenir de ces anciennes fictions, mais qui renferment, sous les ornements qui les accompagnent, une partie de l'histoire des premiers temps. La méthode est simple (I, 16-17): lorsqu'une fable paraît historique, il suffit d'en écarter le surnaturel qui l'accompagne. « Un Poète qui a des événements à décrire ne les raconte pas simplement en historien, mais il y mêle des machines. »

31. Cf. J. STAROBINSKI, « Le mythe au XVIII^e siècle », *Critique*, n° 366, nov. 1977, 977.

32. FONTENELLE, *De l'origine des fables*, éd. J. R. Carré, 11.

33. FONTENELLE, *op. cit.*, 32.