

Aspects du mythe  
dans l'Antiquité gréco-romaine  
Étude comparée avec la culture des peuples premiers  
Première partie

La pensée holiste aux origines du monde gréco-romain  
Vers une redéfinition du mythe

Juliette **Thomas-Lasnel**

Louvain-la-Neuve, le 26 janvier 2026

[Extrait des [Folia Electronica Classica](#), t. 51, janvier-juin 2026]

## La pensée holiste aux origines du monde gréco-romain Vers une redéfinition du mythe<sup>1</sup>

Juliette Thomas-Lasnel

Agrégée de Lettres modernes — Docteure de l'Université de Louvain-la-Neuve

<[juliettedenoumea@yahoo.fr](mailto:juliettedenoumea@yahoo.fr)>

### *Mythe et oralité : prémisses méthodologiques*

Comment définir un mythe ? Étymologiquement, le mot « mythe » vient du grec *muthos*, « suite de paroles qui ont un sens, discours, fiction, récit, fable ». C'est donc l'Antiquité qui donne son nom au mythe. Dans le cadre de ma thèse sur les *Figures et fonctions du double dans les imaginaires mélanésien et gréco-romain : mythes et objets*, je me suis d'abord demandée si la définition « classique » de ce mot « mythe », créée en quelque sorte « sur mesure » pour les mythes grecs, va pouvoir s'appliquer précisément aux mythes des peuples premiers, et des Mélanésiens en particulier. Car ce qui ressort systématiquement dans les nombreuses définitions du mythe, c'est que c'est un *récit*. Dans le *Trésor de la Langue Française*, le mythe est défini comme « un *récit* relatant des faits imaginaires, non consignés par l'histoire, transmis par la tradition et mettant en scène des êtres représentant symboliquement des forces physiques, des généralités d'ordre philosophique, métaphysique ou social ». Pour résumer, un mythe, dans son acception ordinaire est un récit fictif (on retrouve le terme de Fontenelle érigé en synonyme : « fable »). Définir le mythe comme un récit est un héritage direct de l'Antiquité grecque. Chez Platon comme chez Aristote, le mythe est un discours. Platon utilise le mythe comme une forme, imparfaite selon lui car trop ancrée dans

---

<sup>1</sup> Cet article est le premier d'une série de quatre consacrés à l'étude comparée entre les modes de pensée de l'antiquité gréco-romaine et des cultures premières, en particulier dans le monde mélanésien.

le monde sensible et ses affects, qui permet à l'homme, sous la forme d'un récit, d'envisager le monde des Idées. Aristote, dans sa *Poétique*, considère le mythe comme l'art poétique d'élaborer des fables, c'est-à-dire un type de langage qui imite les actions humaines, une manière de faire la tragédie. Nous ne pouvons pas non plus nous en tenir à sa définition du mythe, qui ne peut s'appliquer à l'ensemble des sociétés archaïques, pour deux raisons.

Tout d'abord, dans les civilisations premières, il n'existe pas de mythes sous forme de récits écrits, comme chez les Grecs dont les premiers mythes écrits se trouvent chez Hésiode, dans sa *Théogonie* et dans *Les Travaux et les jours*, au VIII<sup>ème</sup> siècle avant Jésus-Christ. C'est ce qui a amené certains chercheurs à en conclure que les peuples premiers n'avaient pas de mythes. Cette conclusion est évidemment fautive. Les mythes existaient, entre autres, sous une forme orale, et se transmettaient de génération en génération. En outre, chez les peuples premiers, le mythe n'est pas l'imitation des actions humaines, c'est au contraire lui qui pose la norme, l'idéal, comme un événement hors du temps. Pour l'instant, une inadéquation apparaît donc entre le sens de « mythe » dans son étymologie même et la forme qu'il pourrait prendre dans les civilisations premières. En effet, à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, le mot « mythe » était réservé exclusivement à la Grèce antique.

Dans ses *Mythologiques*, Lévi-Strauss souligne que, si les Grecs avaient des mythes, pour la tradition de la recherche antérieure, les autres peuples n'avaient que des « pensées mythiques ». Avant lui, les philosophes Émile Bréhier et Maurice Blondel ont contribué à « déracialiser » ce concept et à l'universaliser. Le mythe se situe selon eux, au fond même de toute pensée humaine. Ce qui implique d'admettre également que les peuples premiers puissent manifester leurs mythes sous des formes nommées par des termes équivalents, issues de leurs langues respectives. Il faut donc repenser la définition du mythe en envisageant que ses modalités narratives (orales ou écrites) n'en sont qu'une option et non une forme exclusive. Et ceci va à l'encontre de la définition courante et traditionnelle du mythe en tant que récit ou histoire racontée. Il va de soi que nous prenons ici la notion de mythe très au sérieux et que nous ne l'envisageons pas de manière dévalorisante, comme une chimère ou une fantasmagorie. Nous parlons ici du mythe en tant que *système*.

Certes, le mot « mythe » vient du grec ancien. À partir de là, la tradition semble s'être appropriée une définition exclusive du mythe en tant que narration, et en a fait un modèle exemplaire, l'essence du mythe. Jean-Pierre Mayele-Ilo avance une hypothèse pour les mythologies africaines, qui trouve des échos dans la mythologie mélanésienne. Il réclame « une conception plus radicale et plus globale du mythe, c'est-à-dire une démarche de la pensée, ou simplement pensée, et dont les mythologies grecques ou autres, sous quelques formes qu'elles se présentent, ne sont que des mises en forme. »<sup>2</sup> Il précise qu'une narration, ou un récit, restent une définition correcte de la mythologie<sup>3</sup>, c'est-à-dire un « mythe en surface », mais n'épuisent pas le « mythe profond » qui, lui, est transcendantal. On est bien sûr obligé de passer par l'analyse des mythologies pour dégager la structure du mythe. Mais cette structure se révèle d'abord dans sa dynamique plutôt que dans son statisme. Maurice Leenhardt revendiquera le même sens du mythe pour les peuples mélanésiens. Il dénonce la définition donnée par l'historien et philosophe des religions hollandais Van der Leeuw en 1935 : « une parole qui circonscrit un événement [...] Van der Leeuw, comme ses prédécesseurs, s'en tient à la coutume, où une parole indique seulement un discours ou un récit. Il ne lui paraît pas que le mythe puisse être autre chose. »<sup>4</sup> Pour Leenhardt, c'est ignorer que le kanak possède un vocable pour transcrire « parole », le « no », qui signifie en même temps acte et parole : « acte et parole se confondent en un seul dans la pensée canaque. Ils constituent ensemble la parole. Et l'élément essentiel est l'acte. »<sup>5</sup> Si le mythe est parole, il est « manifestation de l'être », et non pas seulement récit<sup>6</sup>.

Le « mythe profond » serait donc un processus à travers lequel l'intelligence humaine le saisit. Ainsi il échappe à la question de la vérité (est-il vrai ou faux ?), car il n'a d'autre référence que lui-même. En ceci, il

---

<sup>2</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 33.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Mayele-Ilo précise (*op. cit.* p. 36), en fondant sa réflexion sur les travaux de Paul Wathelet, que la mythologie se définit comme le mythe vidé de sa référence au divin et à son mystère, c'est-à-dire que la mythologie est le « cadavre du mythe » (Wathelet, 1983, p. 209-219).

<sup>4</sup> Leenhardt, 1947, p. 301.

<sup>5</sup> Leenhardt, 1947, p. 316

<sup>6</sup> On en trouverait une survivance spiritualiste dans l'Évangile de Jean : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était avec Dieu, et le Verbe était Dieu » (Jn, 1, 1).

n'est ni *moral* ni *immoral*, il est *amoral*, par-delà le bien et le mal, comme le soulignait Nietzsche. Pour Gilbert Durand, le mythe est une donnée dynamique qui appartient à l'univers des archétypes<sup>7</sup>, terme qu'il emprunte à C.G Jung. L'archétype renvoie étymologiquement à deux notions : *arché*, l'origine, et *typos*, l'empreinte, la forme, la figure, le modèle. L'archétype, c'est la figure référentielle. S'il est universel, il n'est pas pour autant forcément facile à appréhender car nous pouvons seulement observer ses effets, ses manifestations actives, comme le mythe ou le symbole. Henry Corbin<sup>8</sup>, lui, ne parle pas d'archétype, mais de « monde imaginal ». Quant à Jung, pour lui, le mythe est une image archétypale, organisée en récit. Nous pouvons d'ores et déjà remarquer que la restriction apportée (« organisée en récit ») appauvrit le mythe et le restreint. Durand accorde cependant au mythe un statut plus élargi : pour lui le mythe « *tend* à se composer en récit », ce qui sous-entend qu'il n'est pas forcément un récit mais peut le devenir. Il précise que le mythe possède la « liberté » de s'exprimer sous une forme narrative, ou d'utiliser une autre forme d'expression. C'est précisément cette possibilité qui nous intéresse en premier lieu :

« Comme l'esprit, le mythe souffle ou s'exprime quand il veut, comme il veut et où il veut. L'homme n'a qu'une attitude raisonnable à adopter face à cette liberté et à cette gratuité : être à l'écoute, recevoir, c'est-à-dire accueillir par son imagination. Et cette attitude implique l'acceptation de la non-nécessité du lien entre le mythe et une forme exclusive déterminée qui le ferait forcément identifier à elle. »<sup>9</sup>

Quelles autres formes peut donc prendre le mythe ? Si l'on considère son caractère transcendantal, qu'implique son lien avec l'archétype, une forme exclusive d'expression ne peut suffire. C'est la thèse que développe Marcel Detienne dans *L'Invention de la mythologie*<sup>10</sup>, sans préciser cependant quelles autres formes il pourrait prendre. Le philosophe Lambros Couloubaritsis<sup>11</sup> propose d'étendre le sens du terme « mythe » : le

---

<sup>7</sup> Nous savons que cette notion d'archétype est particulièrement controversée dans le monde universitaire, mais nous l'emploierons dans une acception qui s'efforce de rester dans un cadre strictement scientifique.

<sup>8</sup> Corbin, 1958.

<sup>9</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 42.

<sup>10</sup> Detienne, 1981.

<sup>11</sup> Couloubaritsis, 1992, p. 267-269.

mythe exprime le rapport essentiel de l'homme archaïque au monde, en fonction de trois éléments : l'ensemble des formes narratives de type mythologique (légendes, contes, hymnes, proverbes..), la localisation topologique (localisations géographiques, cosmiques, souterraines) et l'énumération généalogique (c'est-à-dire une sorte de catalogue des descendants successifs et un partage sous forme d'héritage, du pouvoir ou des biens). Nous remarquons que ces trois modalités conviennent particulièrement bien au monde mélanésien<sup>12</sup>, même s'il s'agit encore et toujours d'un type de discours narratif. Mais déjà, il s'adapte mieux aux récits de tradition orale et permet davantage d'accéder au transcendantal.

Progressivement, nous parvenons à la définition du mythe apportée au fil du temps par les ethnologues, les historiens de religions, et les anthropologues, qui ont insisté sur trois caractéristiques de la notion du mythe, soulignés depuis 1963 par Mircea Eliade<sup>13</sup>: sa forme (un récit), son fondement (une croyance religieuse), son rôle (expliquer l'état du monde). L'anthropologue Pierre Smith a également eu l'intuition que le caractère narratif n'était pas indispensable à la fonction du mythe. Mais il reste dans l'idée que le mythe est d'abord récit avant d'être une pensée, et que dans toutes les sociétés, le mythe ne peut s'exprimer que par le récit. Ainsi selon lui, les sociétés sans écriture n'ont pratiquement pas de mythes, bien qu'on puisse y trouver « des bribes de commentaires d'un ensemble très riche de

---

<sup>12</sup> Nous pensons ici à un mythe kanak très connu, « Le Maître de Koné », qui illustre parfaitement la définition du mythe selon Couloubaritsis. Le maître de Koné, haut personnage du Nord de la Grande Terre, part à la chasse (forme narrative). Il piège par mégarde le dieu lézard, Goah, qui en conçoit une grande humiliation. Pour punir le Maître de Koné, le dieu s'installe sur ses épaules et ne le quitte plus. L'homme rentre chez lui au milieu des cris de désespoir de sa femme qui comprend que le malheur va s'abattre sur sa maison. Le dieu mange et fait ses besoins sans quitter les épaules du Maître de Koné. Profitant d'un moment d'assoupissement du dieu, l'homme s'enfuit. Commence une longue course-poursuite entre Goah et le Maître de Koné qui parcourent par étapes toute la Nouvelle Calédonie (localisation topologique) : Voh, Oubatche, Hienghène, Touho, Amoa, Tchamba, Houaïlou, Kouaoua, Canala, Thio, La Foa, Boulouparis, Moindou. À chaque lieu, le Maître de Koné demande la protection du chef. Ce dernier la lui accorde, sans mesurer qu'il va s'attirer la colère du dieu. Ce dernier finit par arriver dans un tonnerre de tempête. Impressionné, le chef du lieu prend peur et chasse le Maître de Koné. Ce dernier finit sa course près de Bourail à Poussangué. Là, le Maître de Poussangué intercède en sa faveur auprès du dieu, et lui démontre que l'offense a été causée par inadvertance, ce qui apaise la colère de Goah. Le Maître de Koné et le Maître de Poussangué scellent leur alliance par un échange de monnaies en poils de roussettes tressés de coquillages (énumération généalogique, les deux clans deviennent liés et partagent des biens et du pouvoir). Voir Leenhardt, 1932, p. 34 à 65.

<sup>13</sup> Eliade, 1963.

rites et d'objets symboliques »<sup>14</sup> qui jouent le rôle de mythologies. Jean-Pierre Mayele-Ilo dénonce chez Smith « l'obsession de la narrativité » et souligne : « Pourquoi ces bribes de commentaires, de rites et d'objets symboliques, voire autres choses ne constitueraient-ils pas, à leur façon, de véritables mythologies ? »<sup>15</sup> On peut donc dire que le mythe « dépasse » le récit, en exprimant tout ce qui relève de l'expression d'une pensée. Le récit est dans le mythe, mais le mythe ne se limite pas au récit. L'anthropologue Luc de Heusch laisse entendre dans « Art et mythologie en Afrique »<sup>16</sup> que les masques africains sont aussi des mythologies parce qu'ils renvoient à des entités invisibles, donc à l'aspect transcendantal du mythe. Considérer le masque comme une expression du mythe nous intéresse grandement car c'est un élément fondamental de la culture mélanésienne, en tant qu'expression du mythe et en tant qu'expression du double. Il permet de sortir de l'acception strictement narrative du mythe et justifie le rapprochement entre « mythes et objets » dans le titre de notre thèse.

Pour reprendre la définition de Gilbert Durand, le mythe est « 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 »<sup>17</sup>. Nous nous attacherons à deux aspects de cette définition : tout d'abord le mythe est dynamique, il s'agit d'un processus, un « type de démarche essentielle de la pensée archaïque », comme le précise Couloubaritsis<sup>18</sup>, et d'autre part, s'il « tend à se composer en récit », le mythe admet d'autres formes d'expression, comme les objets ou les rites. Ces derniers, nous semble-t-il, amènent à penser de manière plus directe le récit, le mythe comme une relation, une « articulation »<sup>19</sup> entre le visible et l'invisible et de manière générale entre des éléments apparemment contradictoires. Dans la Grèce antique elle-même, une autre Grèce non moins importante, celle de l'oralité et surtout des arts plastiques, le mythe

---

<sup>14</sup> Smith, 1978, p. 256.

<sup>15</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 71.

<sup>16</sup> Texte d'une conférence présentée le 24 novembre 1988 à la 5<sup>e</sup> Session de l'École Pratique des Hautes Études à Paris, à l'initiative de la Fondation Dapper.

<sup>17</sup> Durand, 2016, p. 64.

<sup>18</sup> Couloubaritsis, 1991, p. 22.

<sup>19</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 79.

s'est exprimé autrement qu'à travers des récits écrits, par la peinture et la sculpture. Par conséquent, ce que les Grecs ont appelé *muthos*, est un concept universel, que toutes les cultures ont pu exprimer dans leur langue et à travers des modes d'expression dépassant le langage. On peut donc en conclure que, en ce qui concerne la définition du mythe, nous nous plaçons aussi du côté des « transcendantalistes »<sup>20</sup> et non pas seulement des « narrativistes ». Nous admettons le fait que le mythe est une structure, une pensée, un vécu, une expérience dont la narration mythologique est une forme possible d'expression, mais non exclusive. Il faut remettre en question le cadre conceptuel du mythe que l'Occident a hérité d'une certaine Grèce :

« À nos yeux le mythe est plus que cela, car il constitue une démarche de la pensée même comme structure a priori, préalable au logos même. »<sup>21</sup>

C'est pour cette raison que nous proposerons, dans les mythologies gréco-romaines et mélanésiennes, le mythe sous différentes modalités : non seulement narratives, écrites et orales, mais aussi sous d'autres formes : les rites, les objets, la musique et les représentations de la gémellité<sup>22</sup> (ainsi que les figures du double). Maurice Leenhardt disait qu'entre les mythes classiques et les mythes mélanésiens, il ne voyait qu'une seule différence : celle de la forme.<sup>23</sup>

À travers cette tentative de définition du mythe, nous prenons conscience de l'importance de l'oralité, non seulement en tant que forme de récit, mais également en tant qu'acte. La littérature orale a bien souvent été négligée, voire méprisée. Elle est certes difficile à recueillir ou à comprendre car elle est souvent coupée de sa situation d'énonciation. Elle ne nous est parvenue que lorsqu'elle s'est retrouvée figée par écrit, et donc qu'elle a perdu sa nature originelle. Mais elle est indispensable pour comprendre la pensée mythique profonde des peuples qui la pratiquaient. La civilisation mélanésienne est de tradition orale, nous l'avons déjà évoquée et nous en reparlerons plus tard. Mais l'Antiquité gréco-romaine a également été marquée par une longue période où les écrits n'existaient

---

<sup>20</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 126.

<sup>21</sup> Mayele-Ilo, 2000, p. 127.

<sup>22</sup> «La gémellité (afro-archaïque) fonctionne comme un mythe » ; cf. Mayele-Ilo, 2000, p. 583.

<sup>23</sup> Leenhardt, 1947, p. 303.

pas. C'est pourquoi il nous paraît intéressant et pertinent de rapprocher littératures orales mélanésienne et gréco-romaines. En effet, le passage de l'oral à l'écrit dans l'Antiquité ne s'est pas fait dès les origines et de manière définitive comme on aurait tendance à le croire. Françoise Létoublon, dans un article intitulé : « Antiquité : entre culture orale et culture écrite, des frontières mouvantes »<sup>24</sup>, rappelle que le passage d'une société fondée sur l'oralité (utilisant la parole et l'oreille) à une société de l'écriture (utilisant une appréhension visuelle du monde) entraîne la modification de la façon de penser de cette société. Certes, il s'agit aussi pour les élites lettrées d'asseoir leur domination sur le peuple illettré, mais pas seulement. Il y a bien là une transformation en profondeur qui ne s'opère pas du jour au lendemain et qui implique une cohabitation des deux formes de pensée. De manière générale, l'anthropologie a tendance à considérer qu'oralité et écriture s'opposent, comme deux stades successifs de l'évolution de l'humanité. Il n'en est rien.

« On admet en général qu'une culture ne retourne pas à l'oralité une fois qu'elle a acquis l'écriture. Pourtant, la Grèce ancienne fournit un contre-exemple avec la perte de l'écriture mycénienne : l'écriture syllabique appelée linéaire B (1600-1100 av. J.-C. environ) a disparu durant l'époque appelée géométrique (1100-800 av. J.-C.), période sans écriture, jusqu'aux premiers témoignages d'une écriture grecque alphabétique, vers 740 av. J.-C., avec l'inscription du Dipylon et celle de la « Coupe de Nestor ». Dans la culture écrite, de nombreux textes témoignent d'ailleurs d'une sorte de nostalgie à l'égard de l'oralité, comme le mythe de l'Âge d'or. Depuis la seconde moitié du vingtième siècle, des spécialistes tels que Ruth Finnegan ont montré que dans la plupart des cas, il y a plusieurs étapes intermédiaires entre oralité et culture écrite. »<sup>25</sup>

Dans tous les cas, la littérature orale est liée aux plus anciens genres, comme les mythes et l'épopée pour l'Antiquité gréco-romaine<sup>26</sup>. Dans les sociétés orales modernes (ou qui ont perdu récemment leur tradition orale à cause du passage « forcé » à l'écriture<sup>27</sup> en raison de la colonisation et de

---

<sup>24</sup> Létoublon, 2019.

<sup>25</sup> Létoublon, 2019.

<sup>26</sup> On comprend ainsi pourquoi les mythes figés par l'écrit ont souvent plusieurs versions : chacune renvoie à une tradition orale différente et variable selon l'endroit ou l'époque.

<sup>27</sup> « Les cultures de tradition orale se voient prises dans l'alternative de se rendre à l'écriture ou de mourir. » (Dupont, 1994, p. 289). — « À long terme, l'écriture ne peut pas ne point l'emporter, notre propre expérience le prouve, car elle se tient aux côtés du pouvoir : non celui, vital et cosmique, libérateur,

l'évangélisation, comme les peuples océaniens), l'importance des mythes perdure et bien souvent permet d'expliquer les fondements mêmes de cette culture orale. Françoise Létoublon précise qu'il ne faut pas réduire le passage de l'oral à l'écrit à une opposition entre intellectuels et gens du peuple illettrés. Il s'agit véritablement d'une modification de la façon de penser, un passage d'un système mythique holiste vers un système plus rationnel, dualiste, que nous approfondirons plus tard, et qui a suscité des résistances y compris chez les intellectuels et les artistes qui ont participé à la littérature écrite. Françoise Létoublon cite trois exemples. Ce qu'elle appelle « le paradoxe d'Antigone » oppose dans la pièce de Sophocle les lois religieuses non écrites, plus anciennes et plus sacrées, aux lois écrites de la cité gouvernée par Créon<sup>28</sup>. Ensuite, elle présente « le paradoxe de Pindare » :

« Le poète proclame dans ses *Épinicies* [Odes pour des athlètes vainqueurs dans les Jeux tenus dans les quatre grands sanctuaires panhelléniques de Delphes, Corinthe, Némée et Olympie] que la poésie durera davantage que les statues et monuments des sculpteurs et des architectes, et que ses propres poèmes sont ainsi supérieurs aux exploits (*athla*) de l'athlète qu'il célèbre. Le poète et les poèmes entrent symboliquement en compétition avec les athlètes. De fait une grande quantité de ces poèmes ont été préservés jusqu'à nous – grâce à l'écriture bien sûr –, alors que nous ignorons la plupart des noms des athlètes de ce temps sauf s'ils sont connus par les poèmes de Pindare ou de Simonide, et la plupart des statues commémoratives sont perdues, fussent-elles de marbre ou de bronze. »<sup>29</sup>

Enfin, plus connu, « le paradoxe de Socrate » explicite la méfiance du philosophe pour l'écrit, qui, quoique vivant dans un monde de l'écrit, pratiquait avec ses élèves exclusivement un enseignement oral par le dialogue. Cette méfiance venait de l'impossibilité à faire parler un dialogue écrit, à lui faire dire autre chose que ce qui est figé. Pourtant les dialogues socratiques nous sont parvenus grâce à la trahison de deux élèves de

---

de la parole vive, mais celui, socialisé, codifié et dominateur, d'une norme imposée, d'une Loi. » (*Ibid.*, p. 289).

<sup>28</sup> Voici comment Antigone s'adresse à Créon : « Oui, car ce n'est pas Zeus qui l'avait proclamée ! Ce n'est pas la Justice, assise aux côtés des dieux infernaux ; non, ce ne sont pas là les lois qu'ils ont à jamais fixées aux hommes, et je ne pensais pas que tes défenses à toi fussent assez puissantes pour permettre à un mortel de passer outre à d'autres lois, aux lois non écrites, inébranlables, des dieux ! Elles ne datent, celles-là, ni d'aujourd'hui ni d'hier, et nul ne sait le jour où elles ont paru. Ces lois-là, pouvais-je donc, par crainte de qui que ce fût, m'exposer à leur vengeance chez les dieux ? » (Sophocle, *Antigone*, 2<sup>ème</sup> épisode, trad. R. Pignarre, Garnier Flammarion).

<sup>29</sup> Létoublon, 2019.

Socrate, Platon et Xénophon, qui marquent ainsi le passage définitif d'une culture orale à une culture écrite.

« Antigone, Pindare et Socrate vivaient dans un monde qui appartenait déjà à l'écrit, mais prirent fortement parti pour défendre le discours oral comme un trait fondamental de l'humanité, et le plus apte à maintenir la tradition héritée des anciens. »<sup>30</sup>

Le passage chez les Grecs de l'oral à l'écrit n'est donc pas le signe de la « défaillance » de l'oral, ce dernier permettant à la société une grande richesse religieuse, mythique et politique. M. Detienne va jusqu'à parler de « l'imposture d'un "miracle" de l'écriture au pays d'Homère et de Platon » :

« Il serait naïf de croire que l'écriture alphabétique est venue relayer une tradition orale soudainement défaillante. »<sup>31</sup>

Si les raisons du passage de l'oral à l'écrit sont multiples, elles témoignent d'une réelle complexité de ces « Grecs à deux têtes » qui utilisent l'écriture pour sauver des témoignages d'un monde appelé à progressivement disparaître (même si la littérature orale est encore importante à Rome, et ce jusqu'à environ 450 avant J.-C.).

Florence Dupont, dans *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin*<sup>32</sup>, développe une idée voisine de celle de Detienne<sup>33</sup> : Grecs et Romains ont toujours utilisé simultanément oral et écrit<sup>34</sup>. Elle souligne ce qu'elle appelle « l'étrangeté des Anciens »<sup>35</sup> et insiste sur le fait qu'ils ne « fonctionnaient » pas du tout comme nous, alors que beaucoup ont tendance au contraire à chercher à tout prix la « modernité » des Anciens c'est-à-dire leur ressemblance avec nous. Ce point est très important car il légitime le rapprochement avec les Mélanésien, eux aussi très « étranges » par rapport à notre pensée moderne.

---

<sup>30</sup> Létoublon, 2019.

<sup>31</sup> Detienne, 1981, p. 66.

<sup>32</sup> Dupont, 1994.

<sup>33</sup> Elle est elle-même membre du Centre Louis Gernet comme Marcel Detienne.

<sup>34</sup> « Les Grecs et les Romains ont toujours, et comme nous-mêmes bien que de façons différentes, utilisé l'oral et l'écrit simultanément, même si ce fut dans des proportions et avec des utilisations différentes selon les époques. » (Dupont, 1994, p. 11).

<sup>35</sup> Dupont, 1994, p. 7.

« Nous aurions peine à nous reconnaître dans ces hommes dont le quotidien est tissé par la ritualité, dont la religion n'est pas une foi mais l'accumulation d'animaux sacrifiés, la manipulation d'entrailles saignantes par lesquelles ils communiquent avec les dieux, [...] *Que comprendrions-nous de ces gens sans intériorité dont l'identité pour chacun passe par le regard des autres, le seul miroir qui leur soit offert pour prendre conscience de soi, nous qui faisons de l'introspection une pratique quasi naturelle ? Que comprendrions-nous à cette cité romaine où l'identité d'un homme n'est faite que de relations interpersonnelles, y compris son identité civique* <sup>36</sup>? Rome n'était pas un État de droit au sens où nous l'entendons, l'individu ne s'y définit pas seul face à la loi. »<sup>37</sup>

F. Dupont reprend l'idée de M. Detienne selon laquelle l'écriture n'aurait pas, comme on l'a longtemps pensé, arraché Grecs et Romains à l'irrationnel, aux mythes et à la barbarie<sup>38</sup>. Là encore, on projette une vision « moderne » sur une époque qui ne pense résolument pas comme nous, on plaque une conception utilitaire de l'écriture où il faudrait une conception symbolique. Dupont prend trois exemples : une ode d'Anacréon, un poème de Catulle et *L'Âne d'Or* d'Apulée. Pour elle, ces trois retranscriptions écrites d'énoncés oraux sont en tous points « littérairement parlant, illisibles »<sup>39</sup>, car ils sont coupés de leur contexte énonciatif. Il est totalement abusif de les soumettre à notre lecture moderne littéraire comme un poème de Ronsard ou un roman de Stendhal. Ces textes semblent bien plutôt « un intermédiaire entre deux oralités ».

« En fait, ce que l'on nous a présenté comme une culture millénaire, ayant débuté avec la Grèce et Rome, la culture littéraire, date à peine de deux siècles et n'est qu'une invention du XIX<sup>ème</sup> siècle, car c'est lui qui a généralisé cette religion du texte et installé définitivement la notion d'auteur qui avait émergé au XVI<sup>ème</sup> siècle. »<sup>40</sup>

Voilà qui légitime un rapprochement avec les mythes oraux mélanésien, eux aussi souvent « illisibles » lorsque nous lisons leur

---

<sup>36</sup> C'est nous qui soulignons.

<sup>37</sup> Ibidem, p. 8.

<sup>38</sup> Il est intéressant de remarquer que cette perspective est peut-être vraie, mais inversée dans le temps, lorsque, au moment des invasions barbares, après le V<sup>ème</sup> s, les minutieux recopages des moines chrétiens ont sauvé la littérature gréco-latine du naufrage.

<sup>39</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>40</sup> Dupont, 1994, p. 24. Mais Horace écrivait déjà, en tant qu'auteur : *Non omnis moriar* — « Je ne mourrai pas tout entier ».

retranscription écrite coupée de leur situation d'énonciation rituelle ou sacrée. Dupont distingue ensuite ce qu'elle appelle la « culture chaude »<sup>41</sup>, celle des chants, des danses, de l'ivresse et des banquets, la littérature orale, de la « culture froide », celle des bibliothèques, les livres-monuments, impliquant une lecture publique ou solitaire, la littérature écrite, auxiliaire des institutions et du pouvoir. Cette distinction semble recouper la dichotomie entre holisme et dualisme, entre pensée mythique, celle du geste et de la parole rituelle littérairement illisible car coupée de son énoncé, et pensée rationnelle, destinée à écrire, apprendre et figer le savoir. Cette « culture chaude » semble présenter beaucoup de points communs avec le mythe oral vivant mélanésien, qui repose sur un flux d'énergie vive présent dans le temps de la cérémonie collective.

(À suivre)

## Bibliographie

- CORBIN Henry, 1958, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn'Arabî*, Paris, Flammarion.
- COULOUBARITSIS Lambros, 1991, « Le statut transcendantal du mythe », in G. Florival (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique, IV*, Bibliothèque philosophique de Louvain-la-Neuve, Paris, Vrin.
- COULOUBARITSIS Lambros, 1992, « Le miracle grec », *Actes du IIème Colloque sur la pensée antique*, Publication de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences humaines de Nice, n°6, Université de Nice-Sophia Antipolis.
- DETIENNE Marcel, 1981, *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- DUPONT Florence, 1994, *L'Invention de la littérature, de l'ivresse grecque au livre latin*, Paris, Éditions la Découverte.
- DURAND Gilbert, 2016, *Structures anthropologiques de l'Imaginaire*, Paris, Bordas (12<sup>e</sup> édition).
- ELIADE Mircea, 1963, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, « Idées ».

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 21.

- LEENHARDT Maurice, 1932, *Documents néo-calédoniens*, Paris, Muséum d'Histoire Naturelle.
- LEENHARDT Maurice, 1947, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LETOUBLON Françoise, 2019, « Antiquité : entre culture orale et culture écrite, des frontières mouvantes », en ligne, Hal-02397177.
- MAYEL-ILO Jean-Pierre, 2000, *Statut mythique et scientifique de la gémellité. Essai sur la dualité*, Bruxelles, Éditions Ousia.
- SMITH Pierre, 1978, « La nature des mythes, in MORIN et PIATTELLI-PALMARINI (dir.), *Pour l'unité de l'homme. 3. Pour une anthropologie fondamentale*, Paris, Le Seuil.
- WATHELET Paul, 1981, « Du mythe à la mythologie », in H. LIMET et J. RIES (éds), *Le mythe, son langage et son message*, Actes du Colloque de Liège et Louvain-la-Neuve, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions.