

ASPECTS DU MYTHE DANS *LA PHILOSOPHIE DES FORMES SYMBOLIQUES* DE CASSIRER

«(...) le mythe et l'art, le langage et la science construisent et imposent l'être : ce ne sont pas de simples copies d'une réalité déjà donnée, mais les lignes directrices générales du mouvement de l'esprit, du procès idéal par lequel le réel se constitue pour nous comme unité et pluralité – comme diversité de configurations qui sont, en dernière instance, unifiées par l'activité signifiante.»

Cassirer

1. UN PROJET FEDERATEUR

L'œuvre de Cassirer concerne le sémioticien au plus haut point : ce dernier devrait se sentir personnellement visé quand il prend connaissance de la tripartition de *La philosophie des formes symboliques* puisque le premier tome est consacré au langage, le second au mythe et le troisième à la philosophie de la connaissance. Comment ne pas sympathiser avec un projet qui entend «présenter dans leur formulation la plus générale et la plus systématique toutes les questions qui touchaient à la linguistique, (...)»¹ ? Lorsque Cassirer se propose, dans la même page, de «décrire et expliciter la forme pure du langage», cette visée sera, quelques années plus tard, celle de Hjelmslev dans *Les Principes de grammaire générale* de 1928.

Pourtant ce terme de «forme» risque de fausser la perspective. Celui préférable de «morphogénèse», mis en avant par R.Thom dans un autre contexte, semble déjà se faire entendre dans ces lignes : «Toutes les grandes fonctions partagent avec la connaissance la propriété fondamentale d'être habitées par une force originellement formatrice et non pas simplement reproductrice.(..)»² L'objectivation n'est pas ici sous le signe de la quête nostalgique, mais dans l'adhésion à «un monde de pure expression de l'esprit» que chacune des grandes directions spirituelles, le langage, le mythe, la religion, l'art, projette³.

Mais, pour le 19^{ème} siècle, la question portait sur l'existence d'une pensée et d'une **raison** mythiques et, dans la mesure où le mythe était, dans l'esprit de la plupart de ceux qui se penchaient sur la question, inséparable d'une réflexion sur le langage, d'une **grammaire** mythique. C'est à préciser les linéaments de cette grammaire mythique que Cassirer s'est attaché. Ainsi que les premiers mots du tome deux de *La philosophie des formes symboliques* l'indiquent, il s'agit pour

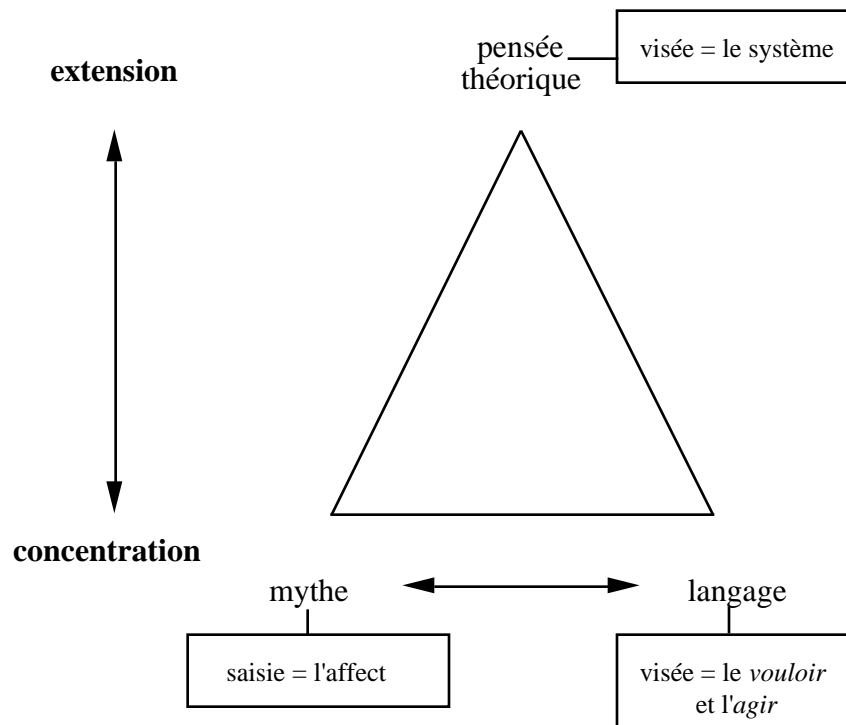
¹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, Paris, Les Editions de Minuit, 1985, p. 9.

² *Ibid.*, p. 18.

³ E. Cassirer, *Langage et mythe*, Paris, Les Editions de Minuit, 1989, p. 61.

Cassirer de formuler une «*critique de la conscience mythique*». Cassirer établit la consistance sémiotique du mythe sur trois ordres de considérations : (i) la signification du mythe est à rechercher dans sa «*forme*» et non dans son origine ; l'étude de son contenu ne doit pas se perdre dans la question de l'origine : les mythes de l'origine ne nous apprennent rien sur l'origine des mythes ; (ii) du point de vue strictement herméneutique, l'exigence de **littéralité**, que Cassirer emprunte à Schelling, conduit à récuser l'approche «*allégorique*» et à préconiser une approche «*tautégorique*», laquelle conduit à appréhender dans le mythe une «*manière d'organiser le monde*» ; (iii) enfin, «*(...) le mythe s'avère être une **forme de vie** particulière et originelle, (...)»⁴, l'«*intensité*» renvoie d'un côté à une «*force spirituelle*», de l'autre au «*vécu, [à l']expérimenté, [à l']éprouvé*», ces dernières grandeurs ne faisant que **mesurer** l'efficience première ; cette réciprocité de l'effectivité et de l'affectivité, de la puissance et du *sentir*, instruit le paradigme interprétatif du mythe.*

Il reste à distinguer relativement l'un à l'autre le langage et le mythe. Les concepts mythiques privilégient le *survenir* et le *sentir*, c'est-à-dire la saisie et la potentialisation de l'**affect**, cependant que les concepts linguistiques gravitent autour du *vouloir* et de l'*agir* ; ces modalités actualisantes constituent pour Cassirer l'«*accent*» propre aux concepts linguistiques⁵. Cette interdépendance s'inscrit dans le diagramme suivant :



⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, Paris, Les Editions de Minuit, 1985, p. 21.

⁵ «*Les attributions dans l'être s'effectuent toujours en fonction de l'agir : non d'après la ressemblance «objective» des choses, mais d'après la manière dont les contenus sont appréhendés par l'intermédiaire de l'agir et sont ordonnés les uns par les autres dans un certain rapport de finalité.*» (in *Langage et mythe*, op. cit., p. 55).

2. LA STRATIFICATION DE LA RAISON MYTHIQUE

L'ampleur sans précédent du projet de Cassirer rend malaisée sa saisie. Sous bénéfice d'inventaire bien sûr, trois points motivent cette ampleur : (i) la référence à Kant que de nombreux sémioticiens, et non des moindres, déclarent ; (ii) la notion de «modalité» qui explique, aux yeux de Cassirer, que les **mêmes** catégories reçoivent dans la pensée scientifique et dans la pensée mythique un **accent** qui les singularise : «*Ce sont ainsi, abstraitement parlant, les mêmes espèces de relation, d'unité et de pluralité, de «coexistence», de «proximité» et de succession», qui régissent l'interprétation du monde qu'elle soit mythique ou scientifique. Chacun de ces concepts toutefois, dès que nous le replaçons dans la sphère mythique, acquiert une nature tout à fait particulière, une coloration spécifique*⁶.» (iii) enfin, cette bifurcation n'empêche pas la pensée mythique d'être une pensée **hiérarchique** laquelle à partir de la «forme de pensée» s'élève à la «forme d'intuition», et de cette dernière à la «forme de vie». La «*structure fondamentale de la conscience mythique*» se présente donc comme une **stratification**.

2.1 le mythe comme «forme de pensée»

La pensée mythique prend également de grandes libertés avec ce que Greimas appelle la «sémiotique du monde naturel» que la rationalité occidentale a fini par faire prévaloir. À un double titre. En premier lieu, la relation entre le tout et ses parties, reçue comme hiérarchique et constitutive d'un certain sérieux scientifique, n'est pas pertinente pour la pensée mythique : «*La partie est encore, dans le langage du mythe, la même chose que le tout, parce qu'elle est un vecteur de l'effet, parce que tout ce qu'elle subit ou ce qu'elle fait, ce qui lui advient de manière passive ou active, est en même temps une passion ou une action du tout*⁷.» Cette équivalence admise entre le tout et la partie explique l'amplitude de l'analogie et de la correspondance, dans mainte mythologie, entre une unité pluralisée, le corps humain ou le corps animal, et une pluralité unifiée, le monde sensible lui-même : «*Dans la mythologie nordique, le monde est formé à partir du corps du géant Ymir : la chair d'Ymir a donné la terre ; son sang les flots qui mugissent, ses os sont devenus les montagnes, ses cheveux les arbres, et son crâne a donné la voûte du ciel.*»⁸ En second lieu, la distinction reçue entre «qualité» et «substance» n'est pas non plus contraignante dans la mesure où les qualités sont traitées comme des substances, ou encore selon Cassirer comme des «*corps*» susceptibles de circuler et de cautionner l'effectivité des rites de purification et d'expiation.

La pensée mythique aborde la syntaxe avec une considération au moins égale à celle qu'elle accorde aux systèmes de classification. Quatre points, entre autres, méritent notre attention : la causalité, la circulation des grandeurs, l'événementialité et l'efficience.

⁶ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 86.

⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁸ *Ibid.*, p. 78.

La causalité occupe sur le plan syntagmatique la place que la complexité revendique sur le plan paradigmatique. Cassirer relève entre l'usage scientifique et l'usage mythique du principe de causalité plusieurs différences : (i) la pensée scientifique rompt avec la perception sensible alors que la pensée mythique entend s'y maintenir ; la contiguïté et la concomitance ont pour cette dernière force de raisons : «(...) : *l'hirondelle fait effectivement le printemps pour l'intuition mythique*⁹.» (ii) la pensée scientifique vise la formulation de régularités et de légalités, tandis que la pensée mythique est attentive à l'événement singulier. Le «ici» et le «maintenant», que la pensée scientifique reçoit au titre seulement de conditions, sont, pour la pensée mythique, hautement déterminantes.

Et de fait, ce que la pensée scientifique abandonne à l'indifférence devient ici, par mutation accentuelle, la préoccupation majeure. Ainsi Cassirer observe que, dans le cas de la mort d'un homme, les «causes» mises en avant par la pensée scientifique «n'intéressent pas» la pensée mythique, parce qu'«elle[s] n'explique[nt] pas l'ici et le maintenant du cas individuel¹⁰». On ne peut qu'approuver Cassirer quand il estime que les deux pensées entendent l'une comme l'autre expliquer, mais qu'elles diffèrent par l'objet qu'elles estiment devoir traiter. La pensée mythique définit l'objet qui l'oblige par l'indissolubilité des concaténations énonciatives effectives : «*Le tout et ses parties sont intimement entrelacés et pour ainsi dire attachés l'un à l'autre par le destin, – et ils le demeurent, même s'ils se sont arrachés l'un à l'autre dans les faits. Ce qui, même après ce divorce, menace la partie menace aussi le tout*¹¹.» Alors que la science, selon Merleau-Ponty, virtualise ce qu'il appelle le «monde actuel», la pensée mythique entend se maintenir dans ce monde proféré. La centralité pour la spatialité et l'événementialité pour la temporalité, en syncrétisme dans les mythes de l'origine, occupent littéralement le temps et l'espace et leur confèrent une plénitude dont les rites et les mythes procèdent.

De Lévi-Strauss à Greimas, les modalités de la circulation des objets de valeur dans une société donnée sont révélatrices du système des croyances en vigueur. À cet égard, la pensée mythique admet comme possibles, désirables ou dangereuses selon le cas, des possibilités de transmission de sujet à sujet que le sujet dit «civilisé» a virtualisées : «*Hopkins fait remarquer que «chaque paysanne en Inde qui est indisposée laisse un chiffon infecté sur la route dans l'espoir que quelqu'un le ramasse, car elle a transmis sa maladie à ce chiffon et, si quelqu'un d'autre le prend, elle est elle-même délivrée de la maladie*¹².»

La différence majeure concerne incontestablement l'**efficience** dans la mesure où cette dernière subsume la causalité et l'événementialité. Le lien entre l'efficience et la causalité repose sur trois catalyses non résistantes pour la pensée mythique comme pour quiconque : (i) de l'être au devenir ; (ii) du devenir au faire¹³ ; (iii) du faire à ce que Valéry appelle le «Faiseur» : «— *Quand*

⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 68.

¹⁰ *Ibid.* p. 73.

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² *Ibid.*, pp. 80-81.

¹³ Selon Valéry : «*Le principe de causalité est bizarrement anthropomorphe. L'effet réclame une cause (dans/ par/l'esprit des hommes). Et la cause fait, agit — l'effet.*» (in *Cahiers*, tome 1, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1973, p. 689).

on a pensé : **Ce qui est** (le «Monde») suppose un **Faiseur** – Ceci est assez naturel – mais non tout primitif. (...) ¹⁴ » Si le lien entre l'efficience et la causalité peut être rendu à la relation fiduciaire du sujet au discours ¹⁵), le lien entre l'efficience et l'événementialité est manifestement d'un autre ordre, puisqu'il concerne l'action magique dont la caractéristique éminente semble, à partir des beaux travaux d'anthropologie, l'**action à distance**. Nous retrouvons la divergence entre pensée scientifique et pensée mythique, puisque, selon R.Thom, la science oppose à l'action à distance, qui est au principe de la magie ¹⁶, une exigence de **localité**, sinon de contact.

La «spécialité» de la magie cadre bien, peut-être trop bien du reste, avec l'hypothèse du schématisme tensif que J.Fontanille et nous-même proposons. Le schématisme tensif est, pour ainsi dire, à double détente : il en appelle, dans un premier temps, à l'interaction de l'intensité et de l'extensité, puis, dans un second temps, l'intensité contracte une corrélation avec le *tempo*, cependant que l'extensité, de son côté, se retire devant sa définition énonciative, à savoir la corrélation converse du temps et de l'espace. Dans ces conditions, définir l'action magique comme une action à distance, c'est en partie, nous semble-t-il, la méconnaître. L'effet magique est évalué, éprouvé comme soudain, étonnant, «merveilleux» selon l'ancienne langue, parce que son *tempo* est vif, c'est-à-dire que la manifestation du pouvoir est si rapide, si subite pour le sujet qu'elle abolit, virtualise le temps et la distance, mais cette formulation reste encore approximative : la soudaineté signifie, figuralemment parlant, que le *tempo*-intensité comme programme vient à bout de ces contre-programmes tacites que constituent pour un sujet du *faire* la durée et la distance, la durée qui **diffère** et la distance qui **éloigne**. Il suffira que la durée et la distance, en concordance avec la lenteur «retrouvée», recouvrent leurs prérogatives respectives pour que l'action humaine non-magique, assujettie, elle, au temps et à l'espace, fasse retour dans le champ discursif.

La pensée mythique n'est pas moins attachée à l'efficience que la pensée scientifique, mais la dimension de l'aspectualité fait l'objet d'un traitement différent dans l'un et l'autre cas. Selon Cassirer, la pensée scientifique place l'accent sur la **segmentation**, c'est-à-dire sur le comment ? alors que la pensée mythique, en raison du *tempo* accéléré qui est le sien, place l'accent du sens sur la **démarcation** : «(...) le mythe s'interroge exclusivement sur le «quoi ?», le «à partir de quoi ?» et le «vers quoi ?». Et il exige que la réponse à ces questions (à partir de quoi et vers quoi ?) se présente avec toutes les déterminations d'une chose ¹⁷.» La pensée mythique tend ainsi à virtualiser la segmentation, c'est-à-dire les «termes intermédiaires».

C'est sur cette **prévalence** de la démarcation sur la segmentation que les mythes de l'origine se fondent. Ces derniers placent au centre du champ discursif le terme *ab quo*, le «à partir de quoi ?» et les désigner comme archéologiques n'est pas illégitime. Inversement, les mythes qui

¹⁴ *Ibid.*, p. 770.

¹⁵ Selon Valéry : «Notre phrase occidentale crée de la causalité.» (*ibid.*, p. 771).

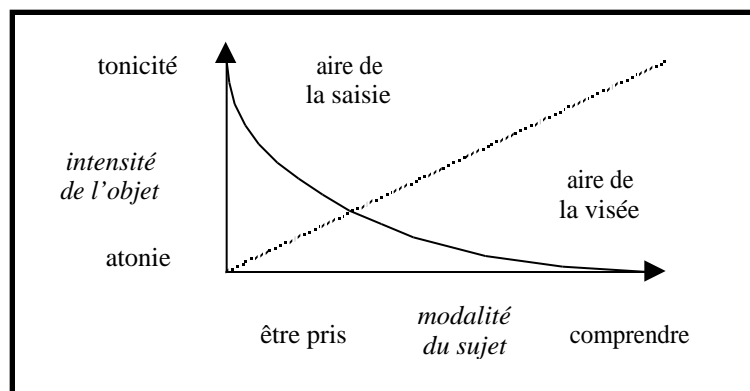
¹⁶ «(...) on peut dire que l'acte magique se caractérise de manière essentielle par une «action à distance» qu'on peut interpréter comme une modification de la topologie usuelle de l'espace-temps.», in R.Thom, *Modèles mathématiques de la morphogénèse*, Paris, Ch.Bourgois, 1981, p.132.

¹⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 78.

nous donnent le sentiment de placer au centre du champ discursif le terme *ad quem*, le «vers quoi ?» apparaissent, sous la même demande, comme eschatologiques.

2.2 le mythe comme «forme d'intuition»

Nous aimerions, à propos de quelques points précis, montrer que *La philosophie des formes symboliques* peut contribuer à enrichir les paradigmes que la sémiotique s'efforce de reconnaître. Le premier enrichissement est relatif aux catégories actantielles. Selon Cassirer, la divergence, qu'il tient pour indéniable, entre la pensée conceptuelle et la pensée mythique conduit à distinguer entre des **fonctions** actantielles et des **grandeurs** actantielles, les actants mêmes. La conscience mythique est une conscience affectée, c'est-à-dire une conscience en proie au survenir de l'objet, à ce que J.Fontanille et nous-même dénommons une sommation conséquente du point de vue modal : «Elle [la pensée mythique] n'«a» l'objet que si elle est dominée par lui : elle ne le possède pas en le construisant, et serait plutôt absolument possédée par lui. Cette pensée n'est pas poussée par la volonté de **comprendre** l'objet, au sens de l'embrasser par la pensée et de l'incorporer à un complexe de causes et de conséquences : elle est simplement **prise** par lui¹⁸.» L'activation et la passivation entrent ainsi dans la dépendance des valences de l'intensité : si l'intensité est vive, le sujet est **passivé**, disjoint de la durée qu'il mesure et de l'espace qu'il hante, et l'objet, le *Gegenstand*, apparaît – par présupposition – comme **activé**. Ce sujet passivé, **étonné** selon la tradition philosophique, ne recouvre ses compétences que s'il récupère les maîtrises de la durée et de l'espace dont il a été dessaisi. Les rôles actantiels sont ainsi des «vécus de signification» tributaires de l'ambiance figurale que les valences d'intensité et de *tempo* déterminent.



Ici le syntagmatique et le paradigmatique se renforcent l'un l'autre : le syntagmatique, que Cassirer envisage comme un **arrêt**, une interruption de «la simple série de ce qui est toujours identique et de ce qui revient toujours uniformément» fonde, du point de vue paradigmatique, la différence, non comme relation, mais comme singularité incomparable, comme éclat. Les catégories sémantiques courantes sont, apparemment, impuissantes à dire ce qui se passe. A un double titre : (i) le sacré, puisque c'est de lui dont il est question, est caractérisé par sa **tonicité** au regard de l'intensité, mais par son indétermination, sa «fluidité» au regard de l'extensité ; il est impossible

¹⁸ *Ibid.*, p.100.

de le confiner et de le maintenir dans une classe extensive strictement définie : animé vs non-animé, naturel vs surnaturel, spirituel vs matériel, etc.; (ii) les catégories sémantiques pertinentes sont celles qui supposent une **prosodisation ininterrompue du contenu**, et singulièrement les corrélats expressifs de la sommation, à savoir l'accent et l'interjection : «*Le mana et le tabou ne servent pas à désigner certaines classes d'objets ; ils ne font que présenter l'accent particulier que la conscience magique et mythique met sur les objets*¹⁹.»

La sémiotique du point de vue, telle que nous la concevons, est un chapitre de la sémiotique de la rection. Le point de vue, défini comme alterne au plan paradigmatique, modalise les grandeurs admises dans le champ discursif. Examinons d'abord ce qui se passe quand la sommation est sélectionnée : si la sommation, tonique, porte sur elle-même, elle fait valoir le **surcroît**, c'est-à-dire le *plus*, l'accroissement, qui vient assouvir ce «*goût de l'infini*» dont parle Baudelaire dans le texte intitulé *Le poème du haschich*. Si la sommation est rapportée à la résolution, la configuration du **manque** est posée par le discours ; l'atonie est dénoncée comme déceptive, comme platitude. Si la résolution est érigée en point de vue, la sommation est évaluée comme **excessive** : le *plus* est déprécié en *trop*, en **démésure**, en **emphase**, que Hjelmslev retient comme catégorie extense, c'est-à-dire directrice selon son approche ; enfin, la résolution est réhabilitée : elle devient ce «*rien de trop*» qui est la signature même de tout classicisme et nous admettons, faute de mieux, que nous sommes en présence de la configuration de l'**égalité**, de l'égalité à soi, de la **mesure** «apollinienne» selon Nietzsche. Nous pouvons avancer un réseau reposant sur l'intersection des points de vue et des catégories prosodiques élémentaires du contenu :

catégories prosodiques → points de vue ↓	sommation [≈ accent] ↓	résolution [≈ modulation] ↓
selon la → sommation	surcroît	manque
selon la → résolution	excès	égalité

Du point de vue syntagmatique, nous sommes conduit, par analogie avec la démarche greimasienne, à mettre en avant le concept d'isotonie, ou mieux sans doute, de **concordance tonique**. La notion d'isotopie concerne les grandeurs extensives, c'est-à-dire l'exploration par le discours d'une classe bien circonscrite. La notion de concordance tonique devrait permettre d'atteindre la

¹⁹ *Ibid*, p. 104.

singularité sémiotique du discours dans la mesure où l'identification de deux motifs discursifs co-présents dans le discours adviendrait à partir de leur équivalence intensive.

La naissance de la tragédie de Nietzsche offre à cet égard un exemple privilégié. Avant Freud et Lévi-Strauss, Nietzsche s'interroge sur le mythe d'Œdipe et sur le lien, peu compréhensible, paradoxal même, entre la compétence de devineur d'énigme d'Œdipe et les malheurs terribles qui le frappent : «*Œdipe meurtrier de son père, Œdipe époux de sa mère, Œdipe déchiffrant l'énigme du Sphinx ! Que nous dit la mystérieuse trinité de ces actes fatidiques ? D'après une très vieille croyance populaire, qui vit surtout en Perse, un mage plein de sagesse ne peut naître que d'un inceste. (...) Voilà la vérité que je découvre inscrite dans cette effroyable trinité des destins d'Œdipe : le même homme qui résout l'énigme de la nature, ce sphinx double dans son essence, brisera aussi les lois les plus sacrées de la nature en devenant le meurtrier de son père et l'époux de sa mère. (...)*²⁰ » Un syllogisme tensif prévaut contre toute raison. La figure de l'excès s'inscrit comme clef tensive et régit les rôles thématiques occurrents : le déchiffreur d'énigme est **aussi**, parce qu'il ne peut pas ne pas l'être — et telle est sans doute la raison pour laquelle il l'est **malgré** lui — incestueux et parricide. Les réflexions de Nietzsche dans *La naissance de la tragédie* sont, sous ce point de vue, consonantes avec celles de Cassirer puisque la «*musique dionysiaque*» saisit le plan du contenu d'une sémiosis dont les «*paroles*» forment le plan de l'expression. C'est en ce sens que Nietzsche stigmatise la prééminence que les «*modernes*» croient devoir accorder aux «*paroles*» : «*Ce sont des auditeurs vraiment privés de tout sens musical qui ont exigé de comprendre avant tout les paroles, comme si l'on ne pouvait s'attendre à une renaissance de la musique qu'à condition de découvrir quelque nouveau style de chant où les paroles du texte domineraient le contrepoint comme le maître domine l'esclave*²¹.» Personnellement, nous ne sommes pas bien sûr en mesure de dire si Nietzsche a tort ou raison de voir dans le dithyrambe l'origine de la tragédie grecque ; la sémiotique, en tant qu'elle a pour objet les discours, peut indiquer quelles sont les grandeurs admises dans tel champ discursif, les métaphores et les antithèses ayant cours dans ce discours – ainsi l'opéra moderne n'est pas, aux yeux de Nietzsche, la réplique ou la renaissance de la tragédie grecque, mais son antithèse –, enfin la distribution particulière du plan de l'expression et du plan du contenu. C'est en ce sens qu'une «*passerelle*» peut être lancée entre les approches de Nietzsche et de Cassirer : les deux pensées confient l'efficacité au plan du contenu, mais Cassirer lui donne comme plan de l'expression le mythe, selon l'acception courante du terme, tandis que Nietzsche voit dans la suspension du «*principe d'individuation*» le corrélat expressif du *dionysisme*.

Cette concordance tonique, ce que Cassirer dénomme avec bonheur l'«*accent originnaire et fondamental de la conscience mythique*», s'exerce dans une triple direction : «*Ce sont maintenant des lieux, des époques, des dates, et finalement des nombres qui portent ce caractère sacré*²².» Nous

²⁰ F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, Paris, Gallimard/Idées, 1970, p. 67.

²¹ *Ibid.*, p. 128.

²² E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p.108.

nous attacherons seulement aux convergences qu'il est possible de relever entre les réflexions de Cassirer et certaines hypothèses mises en avant par la sémiotique ; toutefois, dans la mesure où *La philosophie des formes symboliques* se présente comme une synthèse accomplie des acquis du dix-neuvième siècle, cette comparaison dépasse nettement le cadre retenu.

S'agissant de l'espace, Cassirer conserve la tripartition déjà indiquée entre la pensée scientifique, la pensée mythique et le système de la langue. L'espace euclidien de référence contredit celui de la «*perception sensible*», dont l'assiette est pathémique : «*Les différenciations de l'espace renvoient finalement aux différenciations qui s'effectuent dans cette base affective même*²³.» La morphologie spatiale corrélée à la tonicité est, selon Cassirer, le «*templum*», c'est-à-dire une forme hautement schématique. L'accent dans le plan de l'expression, l'affect dans le plan du contenu sont – nécessairement puisque l'arbitraire décroît quand l'extension des grandeurs discursives s'accroît – concentrants : «*Templum en grec, (en grec, téménos) remonte à la racine tem-, couper, et ne signifie rien d'autre que ce qui est découpé, ce qui est est délimité.(...)*²⁴» Cette structure est homologe de la structure du terme **intensif** pour Hjelmslev. Et, comme il se doit, en raison du schématisme ici décadent la concentration intensive appelle, régit une exclusivité extensive : «*(...) l'espace céleste dans sa totalité apparaît aussi, dans l'intuition religieuse, comme une région close et consacrée, comme un **templum**, habitée par un **seul** être divin et soumis à une **seule** volonté divine*²⁵.»

Les correspondances entre catégories et points de vue s'établit ainsi :

structure ↓ intensif vs extensif	spatialité ↓ fermé vs ouvert	prosodie ↓ accentué vs inaccentué
----------------------------------------	------------------------------------	-----------------------------------------

L'espace du «*templum*» est celui du sacré et son entour celui du profane. C'est dire que les structures de l'espace sont d'abord mythiques, ou ce qui revient au même dans la perspective de Cassirer : affectives. Ces structures élémentaires déterminent, en l'acception hjelmslevienne du terme, ce que Cassirer appelle la «*fonction signifiante primaire*», c'est-à-dire la partition entre sacré et profane. C'est en ce sens que nous avons retenu, dans un autre travail, la tension entre l'**ouvert** et le **fermé** au titre de structure spatiale élémentaire.

Les considérations de Cassirer, relatives à la force matricielle de l'espace, permettent de comprendre la seconde caractéristique du schématisme, à savoir le contraste entre les deux «*régions*» que le discours est amené à traverser. Si la sommation est violente, concentrante et exclusive, la

²³ *Ibid.*, p.123.

²⁴ *Ibid.*, p.127.

²⁵ *Ibid.*

résolution est détensive, disséminante et pluralisante. Selon une opposition reçue, la sommation a pour indice le préfixe **mono-**, cependant que la résolution incline vers le préfixe **poly-**, comme si la détension consistait à distribuer entre plusieurs grandeurs coexistant le *quantum* de tonicité accaparée jusque-là par la grandeur exclusive. La condition humaine étant ce qu'elle est, deux pluralités font incessamment valoir leur prégnance supérieure : l'univers, parfois le cosmos, et le corps de l'homme. De sorte que tantôt le monde est rabattu sur le corps : «*Un hymne du Rig-Veda (...) décrit comment le monde est né du corps de l'homme, de Purusha. (...) Les parties du monde ne sont donc rien d'autre que les organes du corps humain. (...)*²⁶ ». Tantôt le corps est rabattu sur le monde : «*Nous trouvons une perspective analogue, mais de sens inverse, dans l'idée de la mythologie germano-chrétienne selon laquelle le corps d'Adam aurait été formé de huit parties, de sorte que sa chair ressemble à la terre, ses os à la pierre, son sang à la mer, ses cheveux aux plantes et ses pensées aux nuages*²⁷ ». Si l'on prolonge un instant cette idée, il apparaît que les mythologies n'ont pas pour objet la métaphore nouvelle, «*inouïe*», mais la projection et la conservation des systèmes de correspondances de grande envergure. Dans ces conditions, la métaphore, ou encore l'image selon P.Reverdy, loin de consonner avec le mythe, en serait plutôt le désaveu : la métaphore, comme simple correspondance entre deux termes, prévaut dès lors que le mythe comme système **général** de correspondances agonise.

Mais c'est la temporalité qui confère au mythe sa puissance. Nous limiterons notre propos à la question de l'origine qui est au principe des mythes de fondation, et à la place – majeure – de la temporalité dans les grandes cosmogonies, celles-là mêmes qui étonnent et dérangent les «*modernes*» par leur pérennité. Eu égard au premier point, la temporalité introduit tautologiquement la dimension du **devenir**, mais surtout celle du **survenir**, en laquelle Cassirer se plaît à reconnaître la troisième dimension du mythe, celle de la **profondeur**²⁸. Mais celle-ci n'est encore qu'une métaphore commode. La profondeur est le métaphorisant dont l'origine est le métaphorisé : «*Le vrai caractère de l'être mythique ne se découvre que là où celui-ci apparaît comme être de l'origine*²⁹ ». De sorte que l'origine est à la temporalité ce que la profondeur est à la spatialité.

La structure élémentaire de la temporalité ne porte pas prioritairement sur le jeu de l'*avant* et de l'*après*, mais sur l'alternance paradigmatique et la coexistence syntagmatique du **long** et du **bref**, à une condition expresse toutefois : que nous nous gardions de voir en ces grandeurs des sèmes. A cette occasion, nous avons distingué : (i) des valences d'intervalle et de durée ; (ii) des valences de direction. C'est en conjuguant les données schématiques de l'espace tensif et ces dimensions que nous envisagerons la description de la configuration de l'origine. Cette dernière est, par tautologie, de l'ordre du survenir et du point de vue prosodique elle **éclate** ; à ce titre, elle

²⁶ *Ibid.*, p.117.

²⁷ *Ibid.*, pp.117-118.

²⁸ «*(...) on ne parvient à diviser et organiser le monde du mythe que si se dévoile avec la forme du temps ce qu'on pourrait appeler la troisième dimension du mythe, sa profondeur.*» (*ibid.*, p.133). Sur la signification de la profondeur pour la spatialité, voir M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Folio-essais, 1989, pp. 64-66.

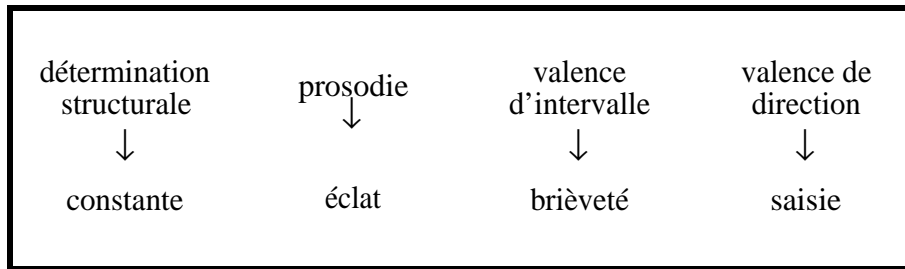
²⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 133.

est brève ; nous n'avons aucune peine à reconnaître du point de vue tensif une sommation sans antécédent. Par structure, elle inaugure bientôt une résolution, c'est-à-dire un devenir, fervent gardien de l'éclat inaugural. La structure de l'origine est donc **contrastive** du point de vue paradigmatique, c'est-à-dire assise non sur les sous-contraires, mais sur les contraires ; elle est **conjonctive** du point de vue syntagmatique, c'est-à-dire qu'elle relève du terme complexe. Maintenant, pour ce qui regarde la direction temporelle, J.Fontanille et nous-même avons proposé l'alternance paradigmatique suivante entre la **saisie**, c'est-à-dire une hypostase du *déjà* ayant pour expression opératoire la potentialisation, et la **visée**, c'est-à-dire une hypostase du *pas encore*, ayant pour expression opératoire l'actualisation. Du point de vue structural enfin, l'origine est la **constante** et le discours même qui la professe la **variable** ; mais cette qualification de l'origine démarque en dernière instance les catégories du schématisme tensif : le devenir, qui prend la **mesure** de l'intervalle croissant reliant le survenir, le *désormais* de l'origine, au *maintenant* de l'énonciation, détermine le survenir. Pour le sujet lui-même, et selon une terminologie reçue pour une aire culturelle, sinon culturelle, étroite dans le temps et dans l'espace, nous aimerions suggérer que la relation fiduciaire du sujet au survenir relèverait de la «grâce» tandis que celle qui concerne sa relation au devenir appelle la «foi».

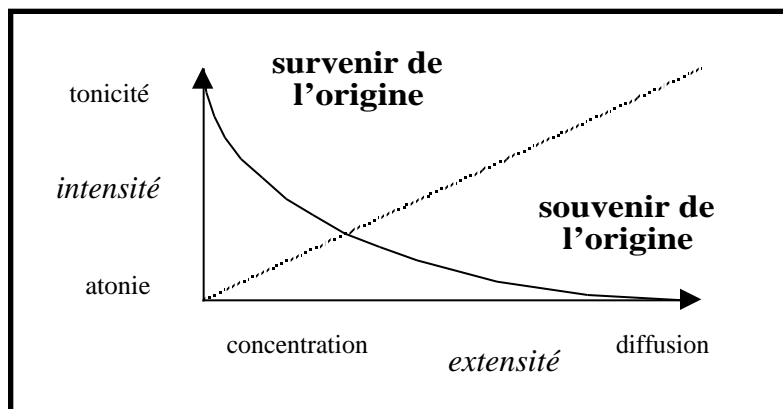
La catégorie du survenir a pour corrélat celle du **fait**. Mais pour l'entendre pleinement, il convient de procéder à une catalyse et à une modalisation épistémique : (i) la première consiste à rétablir sa caractéristique prosodique et à garder présents à l'esprit autant le fait que sa **brusquerie** ; la modalisation épistémique consiste à mettre en place une relation concessive à la place de la relation implicative ordinaire : la factualité tonique, celle qui bouleverse, requiert impérativement l'imprévu comme l'indique l'aphorisme suivant de Valéry : «*Toute chose qui est, si elle n'était, serait énormément improbable*»³⁰. Si bien que la factualité atone correspond au prévu, à l'attendu ; l'attendu bien entendu rémunère la factualité atone, mais cette dernière est déceptive, désespérante dès lors qu'on la rapporte à la factualité tonique. Les mythes de l'origine relèvent de cette factualité tonique et en ne la motivant pas, ils préservent cela seul qui importe : son éclat définitif. En modalisant l'origine comme *ce qui n'aurait jamais dû se produire*, le mythe la présente comme un contre-programme venant à bout d'un programme latent, ambiant de dénégation.

L'origine se présente dès lors comme le résoluble syncretisme d'une structure plurielle :

³⁰ P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p. 533.



Mais cette description **doit complétée** par une interprétation schématique. L'origine intense, de l'ordre de l'accent, a pour corrélat du point de vue de l'extensité la position mono-, c'est-à-dire l'unicité. Ainsi, à propos de la culture romaine, H.Arendt insiste sur cette corrélation dans des termes à peine différents de ceux auxquels nous avons recours : «*La fondation d'un nouveau corps politique – pour les Grecs expérience presque banale – devint pour les Romains le début central, décisif, irrépétable de toute leur histoire, un événement unique. Et les divinités les plus profondément romaines étaient Janus, la déesse du commencement, avec laquelle, pour ainsi dire, nous commençons encore notre année, et Minerve, la déesse du souvenir*³¹.» La vertu herméneutique du schématisme consiste ici à dégager une fonction : **le devenir**, laquelle aurait pour fonctifs le **survenir** de l'origine et le **souvenir** qui la potentialise et la retient au bord du «gouffre» ? de la virtualisation, c'est-à-dire de l'amnésie :



Le souvenir fonctionne ici comme un point de vue temporel : le souvenir mesure un éloignement indubitable de l'origine qui est reçu et vécu par le sujet comme l'actualisation d'un affaiblissement.

L'hypothèse du schématisme tensif permet de reconsidérer la question de la croyance. Le «mécraçant» considère la croyance comme une affirmation de la subjectivité individuelle dans le cas le plus favorable, comme une marque de faiblesse d'esprit, un abandon à la «folle du logis» sinon. L'ironie voltairienne, plus ou moins légitimée par la «victoire» de la «raison» sur la conscience mythique, porte sur le **contenu** singulier de telle croyance, à laquelle il est aisé d'opposer,

³¹ H. Arendt, *La crise de la culture*, Paris, Folio-essais, 1990, p. 159.

«paradigmatiquement parlant», une contre-croyance extraite d'une culture distincte. Toutefois, si l'on envisage la **forme** de la croyance et la grammaire qui la sous-tend, les choses se présentent différemment. Ainsi, lorsque Valéry, pourfendeur infatigable de la fiducia, écrit :

«*Mémoire*

«*Ce qui est une fois, est toujours, potentiellement*³².»

il démonte, à une catalyse près, la poétique du schématisme décadent : pour *être*, c'est-à-dire *subsister*, ne faut-il pas *avoir éclaté* ? L'algorithme s'établit ainsi :

éclat → existence → souvenir

Dans cette hypothèse, la fiducia présente une assiette objective : sa concordance avec notre «machine proprioceptive». De sorte que si la croyance, rapportée à la connaissance rationnelle, ne nous apprend pas grand-chose sur le monde, elle nous en apprend beaucoup sur nous-mêmes.

Cette mise en place est une traduction naïve de l'axiome, peut-être décisif, du schématisme décadent, à savoir **que seul l'intense est mémorable**. Et comme l'affaire est foncièrement prosodique, c'est-à-dire affectante, cette structure fonctionne comme un **groupe rythmique** canonique à partir des homologations manifestes :

structure schématique	→ sommation	résolution
rythme [plan de l'expression]	→ temps accentué unique	série de temps inaccentués
mythe [plan du contenu]	→ origine éclatant	remémoration indéfinie

La structure temporelle et rythmique de l'origine éclaire la praxis discursive : cette dernière compose un antécédent tonique et une série atone, le premier exclusif, non répétable et littéralement exclamatif, c'est-à-dire **absolu**, la seconde, répétable, ouverte ; chaque composante contribue, à sa façon, à la tenue de la matrice rythmique en apportant à l'autre ce qui lui fait défaut : **la première délivre la force inappréciable de l'accent, l'indispensable temps dit «fort» ; la seconde, le nombre, la suite des temps dits «faibles» — comme si le rythme³³ et le mythe se fixaient comme tâche «*toujours recommencée*» d'écarter aussi bien la force sans le nombre que le nombre sans la force.**

Le surgissement et la répétition se présupposent l'un l'autre, et les formules signifiant cette circularité ne manquent pas. Ainsi pour Valéry :

³² P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p.1232.

³³ Sur la dimension schématique du rythme, voir Cl. Zilberberg, Signification du rythme et rythme de la signification, *Degrés*, n° 87, automne 1996, a-a26.

«*Ce qui fut*» effet de «*ce qui est*».

«*Ce qui est*» effet de «*ce qui fut*»³⁴.»

Toutefois, la présupposition n'a pas, nous semble-t-il, le même sens dans chacune des propositions : si «ce qui fut» est la définition du surgissement et «ce qui est» celle de la répétition, alors la première proposition énonce que nous aimerions appeler l'axiome de **présentification**, et la seconde, l'axiome de **potentialisation** ; ici foi ardente dans le nombre, là dans la force.

La sémiotique du temps mythique, si on le rapporte au temps grammatical, qui a cours, présente deux différences majeures : (i) le mythe, à l'instar de tout discours, affirme et nie la durée, c'est-à-dire l'intervalle conventionnellement déterminable qui relie le surgissement à la répétition ; cet intervalle est à la fois **croissant**³⁵ eu égard à la répétition et **nul** eu égard au surgissement : «*L'opération de la mémoire est indépendante du temps écoulé depuis l'événement. (...)*»³⁶ ; (ii) la seconde différence concerne, comme il se doit, l'orientation et la valeur de la «flèche» argumentative : selon la dynamique du mythe de l'origine, «ce qui fut» explique «ce qui est», l'avant produit l'après, et notre pulsion causale, c'est-à-dire notre attachement à l'adage : *post hoc ergo propter hoc*, y trouve, à l'évidence, son compte ; du point de vue prosodique, la sommation assigne la résolution comme effet. Mais du point de vue discursif nous avons bien davantage le sentiment d'être en présence de l'illusion argumentative en vertu de laquelle tel effet **d'abord** nous saisit, nous séduit ou nous suffoque, **puis**, avec ou sans retard, nous nous mettons en quête des arguments plus ou moins plausibles, c'est-à-dire que nous évaluons comme recevables par autrui, nous traquons les raisons susceptibles d'être substituées à la sommation affective ; l'après enfante l'avant. Du point de vue figural, le mythe de l'origine se place sous le signe du compromis et de la transaction : (i) compromis réconciliant la permanence et le changement ; (ii) transaction entre la force sans le nombre, la «majesté» même, et le nombre sans la force, la morne uniformité, dans la mesure où la décroissance prochaine de la force est rédimée par la croissance certaine du nombre des répliques.

La «*schizie fondatrice*» entre le sacré et le profane, dont on a vu plus haut qu'elle modalisait la spatialité, ordonne également la temporalité : «*Tout le caractère sacré de l'être mythique se ramène finalement au sacré de l'origine*»³⁷. En raison de la corrélation converse associant la temporalité et la spatialité, l'origine est à la temporalité ce que l'aire sacrée est à la spatialité³⁸. Ou plutôt le sacré, au titre de manifestée, admet deux manifestantes : l'aire et l'origine.

³⁴ P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p.1243.

³⁵ «*C'est dans ce contexte que sont originellement apparus le mot et le concept d'autorité. Le mot **auctoritas** dérive du verbe **augere**, "augmenter", et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation.*» (in H.Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 160).

³⁶ P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p. 1235.

³⁷ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p.133.

³⁸ Cassirer indique, après Usener, que le *templum* et le *temps* ont la même racine : «*Le latin **tempus**, qui correspond au grec **téménos** et **témpos** (maintenu au pluriel : **témpéa**) est né du terme et de l'idée de **templum**.*» (*ibid.*, p135.)

Si selon Hjelmslev : «(...) pour établir la grammaire générale il suffit de reconnaître le réalisable derrière le réalisé ; (...)»³⁹, cette démarche suppose un **réseau** indiquant les alternances paradigmatiques possibles. Dès lors que le mythe de l'origine compose bien la saisie au titre de la direction et la potentialisation au titre du mode d'existence, il suffit de substituer la visée à la saisie et l'actualisation à la potentialisation pour produire «notre» mythe du **progrès**, lequel, sous ces conditions, est symétrique et inverse du mythe de l'origine. Nous sommes en présence d'une authentique mutation accentuelle : selon le mythe de l'origine, l'accent de sens avantage le **passé** absolu, l'advenu concessif puisque, selon le mot de Valéry cité plus haut, il a surgi contre toute raison, tandis que le mythe du progrès déplace l'accent du passé vers le **nouveau**, le non encore advenu, l'inouï à venir. Si, selon le mythe de l'origine, *ce qui est* détermine *ce qui a été*, selon le mythe du progrès *ce qui est* détermine *ce qui a à être*. Soit :

<i>contenu mythique</i>	→	mythe de fondation	mythe du progrès
<i>direction temporelle</i>	→	la saisie	la visée
<i>mode d'existence</i>	→	potentialisation	actualisation

Chez quelques individus, et non des moindres, on entrevoit des formes complexes s'efforçant de composer les deux directions temporelles. Nous songeons à l'*éternel retour* de Nietzsche, au *temps retrouvé* de Proust. Les conditions d'un tel dépassement semblent mettre en jeu le passage de la **linéarité** à la **circularité** : si ce dépassement a lieu, l'éloignement se change alors en rapprochement ; la linéarité présenterait une courbure d'abord insensible, puis gratifiante dès que perçue.

Envisageons maintenant la place — de moins en moins compréhensible par les «modernes» — de la **durée** dans les grandes cosmogonies reconnues. Nous l'avons déjà indiqué : nous retenons comme hypothèse directrice la tension entre le **bref** et le **long**. L'opposition bref vs long n'intervient pas pour notre propos à la manière d'une opposition sémique ordinaire. Ou plutôt : une opposition sémique considérée absolument n'a plus grand-chose à voir avec la valeur qui devient la sienne en discours. Telle opposition sémique est changée, par l'intercession du discours, en **point de vue** et il ne nous semble pas illégitime de reprocher au concept d'**isotopie**, tel qu'il a cours, d'avoir masqué cette promotion capitale. Le bref et le long temporel sont les aboutissantes du schématisme à un double titre. En premier lieu, le bref et le long temporels sont – comment le dire ? – des **manières d'être** lesquelles ne sont sans doute, en dernière instance, que des **ma-**

³⁹ Voir L. Hjelmslev, *Essais linguistiques*, Paris, Les Editions de Minuit, 1971, p.140.

nières de ressentir, c'est-à-dire des configurations d'abord proprioceptives : le bref et le long sont l'un à l'égard de l'autre dans un rapport de **commutation** parce qu'ils relèvent de la proprioceptivité. Le bref et le long passent dès lors sous condition, c'est-à-dire qu'ils entrent en relation de concordance ou de discordance éprouvées avec le corps, relation que seul Valéry, à notre connaissance, dans les *Cahiers* a clairement posée : «*Le Temps est aussi une mesure d'énergie par le corps. Le Corps est la mesure des choses. C'est une définition. (...)»*⁴⁰ L'affirmation de ce principe permet au grand penseur de saisir le bref et le long comme les «*variables discontinues d'une fonction continue*» :

«*Les temps brefs ne sont pas de même espèce que les temps longs. Ils diffèrent profondément qualitativement.*

Il y a des choses qui deviennent impossibles en temps trop longs. Ex[emple] : certains réflexes n'aboutissent pas si des retards leur sont imposés. Et la conscience est un de ces retards.

*L'esprit n'opère que dans des temps bornés par le trop et le trop peu*⁴¹.»

Cette «différence qualitative» entre le bref et le long, laquelle induit la commutation et porte sur les valeurs temporelles elles-mêmes :

«*Le temps long se fait sentir pendant.*

*Le temps court ne se fait sentir qu'après*⁴².»

Ainsi, pour Valéry lui-même, le bref se rattache à des valences de **position** et le long à des valences d'**intervalle** – déjà envisagées. A partir de ces indications, nous discernons que le temps court et le temps long diffèrent tant du point de vue syntaxique que du point de vue catégoriel.

Sans velléité particulière de polémique, nous discernons les limites d'une certaine historiographie : cette dernière, faute de disposer d'une «tempologie» – terme calqué sur celui de «topologie», a retenu comme seules pertinentes les valences de position et méconnu les valences d'intervalle, c'est-à-dire qu'elle a renoncé à s'interroger sur les ressorts mêmes de la durée. Par ailleurs, cette même historiographie, dans la mesure où elle a professé le déterminisme, a souvent virtualisé l'événement, le **fortuit** selon Bossuet, puisque motiver l'événement, c'est le priver de la charge prosodique, donc affective, dont il est porteur. L'historiographie devrait, à côté du *parce que* qu'elle rémunère continûment, ménager le *bien que*, le *pourtant*, le *cependant* qui laissent à l'événement, sinon au fait lui-même, son retentissement existentiel, c'est-à-dire sa **valeur**.

La tension entre le bref et le long n'est pas seulement arithmétique. Dans son étude portant sur la gradation, Sapir envisage ainsi la conversion d'une différence **quantitative** en différence **qualitative** : «*On peut dire que les notions de «plus que» et «moins que» sont fondées sur des perceptions d'«enveloppement» : si A peut être «enveloppé» par B, contenu en lui, placé en contact avec lui, soit réellement soit par l'imagination, de telle sorte qu'il tienne à l'intérieur des limites de*

⁴⁰ P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p.1317.

⁴¹ *ibid.*, p.1349. Pascal notait déjà : «*Les qualités excessives nous sont ennemies, et non pas sensibles : nous ne les sentons plus, nous les souffrons.*» (in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1954, p.1109).

⁴² P. Valéry, *Cahiers*, tome 1, *op. cit.*, p.1329.

B et qu'il n'en déborde pas, alors on pourra dire qu'il est «moins que» B et que B est «plus que» A⁴³.» Cette conversion nous affranchit du principe tacite de modération qui sous-tend l'emploi du comparatif : nous avons recours au comparatif parce que les deux grandeurs, ou classes de grandeurs, que nous évaluons demeurent voisines l'une de l'autre ; si les deux grandeurs sont respectivement *immense* et *minuscule*, la comparaison nous semble superflue parce qu'elle se voit privée, en somme, de son objet : l'exigüité de l'intervalle. Inversement, si l'inégalité est convertie en «enveloppement», la disproportion ne nous gêne plus et l'*immense* peut enfermer le *minuscule*, de même que le *micro-* peut habiter le *macro-*. Pour nous, cela signifie que la différence entre le temps court et le temps long peut être considérable, que le temps long peut être **hors de proportion** avec le temps court, parce que l'un ou l'autre terme «tend vers l'infini», soit vers l'«infiniment court», soit vers l'«infiniment long». La raison mythique attache le plus grand prix à cet allongement du temps.

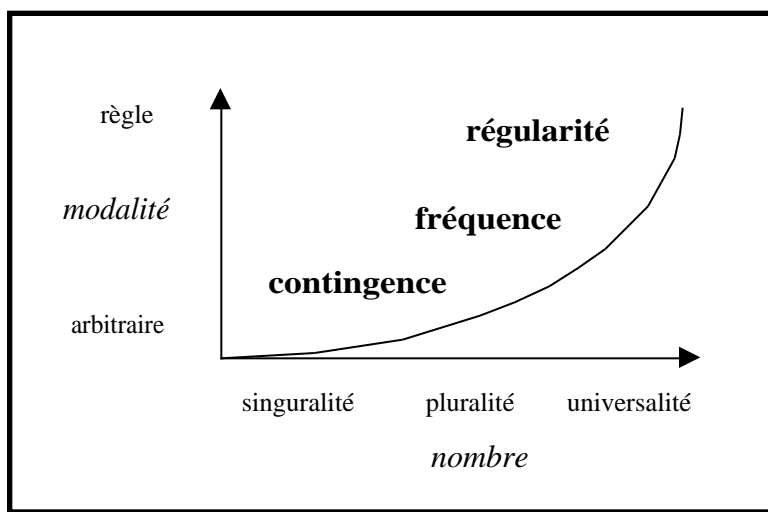
L'élaboration du temps par la raison mythique apparaît en concordance avec les données du schématisme tensif : (i) les mythes de l'origine privilégient les valences de position en attribuant à telle grandeur membre d'une suite admise un **accent** décisif ; (ii) les mythes relatifs au temps long convoquent les valences d'intervalle en **concentrant** le temps court en instant et en **dilatant** le temps long afin de s'approcher de ce que Pascal dénomme heureusement une «*espèce d'infini et d'éternel*» : «*La nature recommence toujours les mêmes choses, les ans, les jours, les heures ; les espaces de même, et les nombres sont bout à bout à la suite de l'un de l'autre. Ainsi se fait une espèce d'infini et d'éternel. Ce n'est pas qu'il y ait rien de tout cela qui soit infini et éternel, mais ces êtres terminés se multiplient infiniment. Ainsi il n'y a, ce me semble, que le nombre qui les multiplie qui soit infini*»⁴⁴.

La grammaire propre à la raison mythique se distingue par la préférence suivie qu'elle accorde aux formes **superlatives**. Mais cette prépondérance, tautologique jusqu'à un certain point, des formes superlatives demeure dans la dépendance de l'alternative entre le schématisme décadent et le schématisme ascendant. Le texte de Pascal joint aux observations de Cassirer relatives aux religions astrales donne à penser que, si les mythes de l'origine sont conformes au schématisme décadent, l'économie sémiotique des mythes concernant le temps cosmogonique demande le schématisme ascendant. La dynamique du schématisme décadent est concessive, c'est-à-dire qu'elle a pour foyer générateur une **atonie croissante**, tandis que la dynamique du schématisme ascendant en appelle à une **tonicité croissante**. Dans ce second cas de figure, qui est lui implicatif, le dieu garant du temps est également pour certaines mythologies le garant du **droit** : «*La parole de Marduk est stable, son ordre ne change pas./ Ce qui sort de sa bouche, n'est modifié par aucun dieu.*» Il devient donc le protecteur et le gardien suprême du droit, «*Celui qui voit au cœur des choses, celui qui ne permet au malfaiteur de s'échapper./Celui qui fait plier les insoumis, et qui fait*

⁴³ Ed. Sapir, *Linguistique*, Paris, Folio-essais, 1991, pp. 207-208.

⁴⁴ B. Pascal, *Œuvres complètes*, op. cit., p. 1123.

*trionpher le droit*⁴⁵.» Du point de vue schématique, la dimension de l'intensité requiert ici un infléchissement : ce qui est **mesuré**, c'est la modalité, la **contrainte** modale elle-même ; si elle est appréhendée comme forte, nous admettrons être en présence de la **règle**, de l'**arbitraire** sinon. La dimension de l'extensité porte sur le **nombre** et décline les positions habituelles, à savoir la *singularité*, la *pluralité* et l'*universalité*. Le schématisme ascendant se présente comme une transaction, elle-même réglée, entre la **mesure** d'une contrainte éprouvée et le **nombre** déterminable des manifestantes que cette même contrainte régit.



Cassirer fait une large place à ce qu'il appelle les «*différentes formes que peut prendre le sentiment de la temporalité*» dans les grandes cultures, et que nous aimerions dénommer personnellement des **régimes temporels**. Sous bénéfice d'inventaire, ces régimes sont descriptibles à partir du recoupement des catégories reconnues au cours de cette recherche : **(i)** les valences de **direction**, selon la saisie et selon la visée, c'est-à-dire respectivement selon le *déjà* et le *pas encore* ; **(ii)** les valences de **position** aboutissant au face-à-face, après intervention de telle accentuation, de l'*avant* et de l'*après* ; **(iii)** les valences de **durée**, mesurant la longueur de l'intervalle pris en compte. Ainsi, le temps biblique, le temps prophétique fait manifestement prévaloir la *visée* au détriment de la *saisie* qui se voit frappée de nullité, c'est-à-dire selon notre perspective **désaccentuée** : «*Une véritable conscience du temps est désormais tout entière conscience du futur. (...) Le passé et le présent se perdent dans cette temporalité du futur. (...) Le Dieu des prophètes se tient moins au début des temps qu'à leur fin ; il est moins l'origine des événements que leur achèvement éthique et religieux*⁴⁶.» Le temps dans la religion perse sélectionne également, pour les valences de direction, la visée, mais il semble, pour les valences de durée, en aller différemment : «*Mais, comparée à la pensée prophétique de «la fin des temps», la volonté d'avenir de la religion*

⁴⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 149-150.

perse semble tout d'abord plus limitée, plus soumise aux attaches terrestres⁴⁷.» Sans doute, ainsi que l'indique Hjelmslev : «(...) il n'y a, pour le calcul de la théorie, aucun système interprété, mais seulement des systèmes interprétables⁴⁸», mais il est clair que le discours interprétant doit comporter, prévoir à titre de **possibles**, les catégories du discours interprété. En ce sens, la décision, explicite dans les années soixante, de considérer les structures élémentaires de la signification comme achroniques interdisait l'approche des régimes temporels à l'œuvre dans les grandes mythologies.

Cassirer fait état, à propos du mythe comme forme de vie, de la catégorie du **nombre**, laquelle a plutôt été négligée par les sémioticiens. Pour une raison simple : le nombre est indissociable de la spatialité et de la temporalité : «Le motif du **nombre** apparaît à côté de l'espace et du temps, comme le troisième grand motif formel qui commande la construction du monde mythique⁴⁹.» Le tome premier de *La philosophie des formes symboliques*, qui consacre un chapitre magistral à cette question, démontre que la relation du nombre au temps et à l'espace n'est pas circonstancielle, mais essentielle, de l'ordre de l'immanence. Mais une immanence en quelque sorte élargie.

Un des mérites indiscutés de la réflexion de Saussure réside dans la solution de continuité entre diachronie et synchronie, aboutissant à la reconnaissance de **deux** linguistiques – quasiment étrangères l'une à l'autre. Si nous nous accordons, un instant, les facilités de la prosopopée, il est clair que Cassirer, dans la supposition qu'il ait pris connaissance de ce qui allait devenir un des articles de foi de la linguistique structurale, n'eût pas manqué de protester, car cette recommandation heurtait une de ses convictions les plus profondes. En effet, la coupure saussurienne, si elle est prise en bonne part, est changée, promue en principe d'immanence, mais si tel n'est pas le cas, le reproche d'**amnésie** peut lui être adressé. Selon Cassirer, il existe une relation certaine de continuité entre l'exercice des catégories et leur genèse : le langage garde, bien évidemment dans une certaine mesure, la mémoire de son devenir. Ainsi Cassirer observe, à propos des catégories linguistiques, une constante diachronique que l'on peut formuler ainsi : l'indifférenciation précède la mise au point de la différence mais, en raison de la lenteur du processus, des ébauches de différenciation s'annoncent quand l'indifférenciation prévaut dans l'exacte mesure où des formes indifférenciées subsistent lorsque la langue marque sa préférence pour les formes accusant la différence. Ainsi les catégories de l'unité et de la pluralité ne sont, dans certaines langues, rien moins qu'évidentes : «On retrouve cette intuition du rapport entre l'unité et la pluralité à la base de nombreuses langues altaïques dans lesquelles un seul et même mot, sans autre différenciation grammaticale, peut être utilisé pour exprimer l'unité comme la pluralité⁵⁰», de même que dans les langues qui ont «accédé» – Cassirer, comme Brøndal, mais non pour les mêmes raisons, semble admettre un certain «progrès» de l'esprit humain – à la distinction subsistent des formes indécidables. Il

⁴⁷ *Ibid.*, p.150.

⁴⁸ L. Hjelmslev *Prolégomènes à une théorie du langage*, op. cit. p. 141

⁴⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, op. cit., p. 170.

⁵⁰ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, op. cit., p. 196.

nous suffit d'indiquer que la majorité des Français sont bien embarrassés quand l'indéfini *la plupart*, employé absolument, est le sujet d'un verbe et hésitent, avant de se résigner après consultation de la norme, à écrire : *la plupart pensent que...* D'autant que Cassirer, sans velléité de paradoxe, distingue entre deux formes indifférenciées de la pluralité, selon qu'elle met en œuvre une **progression** ordonnée ou le **dénombrement** d'un ensemble posé, mais «[D]ans les deux cas, la pensée du nombre et son expression linguistique apparaissent liées aux formes fondamentales de l'intuition et de l'appréhension de l'être temporel et spatial⁵¹.» À partir de cette relation de dépendance, Cassirer propose la distinction suivante : «Alors que le nombre, pour saisir la «coexistence» dans une collection, s'appuie sur l'intuition de l'espace, il a besoin de l'intuition du temps pour élaborer le moment opposé caractéristique, pour élaborer le concept d'unité distributive et d'individualité⁵²» Rapportée à l'hypothèse du schématisme tensif, la progression ordonnée (*progression in order*) fait prévaloir la visée sur la saisie, dans la mesure où *compter*, c'est se souvenir, tandis que le dénombrement subordonne manifestement la visée à la saisie.

Cassirer insiste sur la vertu modale, la «force magique» du nombre cardinal. Tel «nombre précis» se tient à la lisière du sacré et du profane, c'est-à-dire du fermé et de l'ouvert, si bien que le nombre intervient, du point de vue tensif, au titre de **démarcateur**, c'est-à-dire que le nombre est, ainsi que l'indique Cassirer, le «véhicule du sens» pour la dimension de l'extensité. Tel nombre mythique cardinal fonctionne, au fond, comme un terme complexe : accentué, le nombre n vaut comme attracteur pour tout nombre $[n - 1]$, mais comme repoussoir pour tout nombre $[n + 1]$; dans le premier cas, il admet dans un champ discursif défini par sa défektivité telle grandeur supplétive ; dans le second, il en expulse, en arguant de la sacralité de tel nombre, telle grandeur excédentaire.

2.3. le mythe comme «forme de vie»

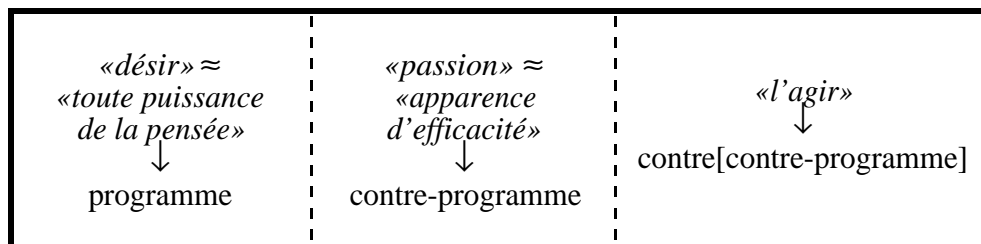
Le mythe comme **forme de pensée** abordait pour l'essentiel la question de la relation en insistant : (i) du point de vue paradigmatique, sur la nature particulière de la relation entre la partie et le tout pour la pensée mythique, laquelle, manifestement, fait plus de cas de l'équivalence que de la hiérarchie ; (ii) du point de vue syntagmatique, sur la catégorie de l'efficiencé ; cette prééminence confirme Cassirer dans sa conviction que la sphère de l'*agir* prévaut sur celle de l'*être*. Le mythe comme **forme d'intuition** se présente comme le second cercle dans la mesure où il aborde le traitement de l'espace, du temps et du nombre par la pensée mythique. Le mythe comme **forme de vie** est davantage réflexif puisqu'il concerne la question du sujet, ou plus exactement du *moi*. Non que le *moi* ait été, bien sûr, absent des deux premiers cercles : s'il est donné comme «latent» pour les grandeurs discursives afférentes aux deux premiers cercles, la catalyse le pose maintenant en discours.

⁵¹ *Ibid.*, p. 199.

⁵² *Ibid.* Voir également sur le même sujet J.C.Coquet, L'un et le tout, in P.A. Brandt, *Linguistique et Sémiotique : Actualité de V.Brøndal*, Travaux du Cercle linguistique de Copenhague, volume XXII, Copenhague, 1989, pp. 53-60.

Le mythe comme forme de vie ne se contente pas d'être le prolongement des deux formes symboliques qui le précèdent. Il aborde l'une des questions majeures autant qu'épineuses de toute réflexion sur la signification, à savoir ce lieu sans lieu où deux dimensions s'envisagent l'une l'autre. Selon Saussure, à qui l'on doit cette avancée épistémologique : «*La linguistique travaille donc sur le terrain limitrophe où les éléments de deux ordres se combinent ; cette combinaison produit une forme, non une substance*⁵³.» Hjelmslev placera cette problématique au centre de sa réflexion sous la dénomination de «*fonction sémiotique*⁵⁴ ». La question est maintenant : comment deux ordres distincts, deux dimensions données en altérité collaborent-elles ensemble à l'émergence de la signification ? Selon Cassirer : «*Le résultat décisif de chacune de ces formes symboliques consiste à poser cette frontière entre le monde et la réalité : une frontière qui n'existe pas auparavant, qui n'est pas dessinée une fois pour toutes, et qui a un tracé différent pour chacune de ces formes*⁵⁵.» Cette approche signifie son congé à la tentation de l'universalité – ce que Hjelmslev appelle dans les *Prolégomènes* le «*vieux rêve d'un système universel de sons et d'un système universel de contenu (système de concepts)*».

Ce que Cassirer s'efforce de saisir à propos de la mise en œuvre des catégories à travers le discours, c'est ce que nous aimerions appeler un «effet de levier» : telle catégorie C₁ réduite à elle-même demeure en instance, aussi longtemps qu'elle n'entre pas en relation avec une catégorie C₂. La première catégorie examinée est celle du «*désir*», que Cassirer envisage comme un contre-programme : «*La première force qui permet à l'homme de s'opposer aux choses comme un être particulier et autonome est la force du désir*⁵⁶.» Mais la récursivité vient compliquer les choses : en effet, le premier programme est celui de la «*toute puissance de la pensée*», laquelle présuppose une valence tonique sur la dimension du *tempo*-intensité ; nous dénommerons cette configuration «*soudaineté réalisante*» ; mais bientôt le «*monde*» fait valoir sa discordance et cette dernière institue, selon Cassirer, le sujet comme «*passion*» ; celle-ci ressort, du point de vue syntaxique *stricto sensu*, comme un contre-programme, caractérisé selon Cassirer par son «*inefficience*» : «*L'intensité élevée du moi, et l'hypertrophie de la volonté qui en résulte ne produisent donc qu'une apparence d'efficacité*⁵⁷.», si bien que la troisième séquence, celle de l'«*agir*», apparaît dès lors comme un contre[contre-programme] :



⁵³ F. de Saussure, *Cours linguistique générale*, Paris, Payot, 1962, p. 157.

⁵⁴ L. Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, op. cit., pp. 68-73.

⁵⁵ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, op. cit., p. 186.

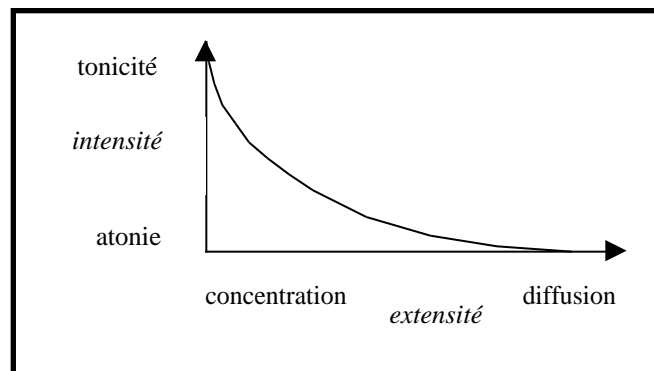
⁵⁶ *Ibid.*, p. 187.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 188.

Cassirer n'hésite pas à identifier la médiation à l'«agir» et à lui donner comme assiette une **conversion du tempo en durée** : «Les objets d'une part et le moi de l'autre n'acquièrent leur valeur propre que dans la mesure où l'affect et la volonté ne tentent plus de s'emparer immédiatement de l'objet désiré et de l'attirer aussitôt dans leur domaine, et où des termes intermédiaires plus nombreux réussissent à s'interposer consciemment entre le souhait pur et simple et ce qu'il vise : le moi et les objets n'acquièrent de détermination que par cette forme de médiation⁵⁸ .» Ces lignes établissent avec force que la résolution d'une tension advient par **mutation des valences intensives et extensives** : (i) pour la dimension de l'intensité, considérer que le sujet renonce à l'immédiateté du contentement ne signifie rien d'autre sinon que le sujet convertit le tempo en durée, comme si, confusément et tacitement, le ralentissement coûteux du tempo était soldé avantageusement par un allongement de la durée ; (ii) sur la dimension de l'extensité, Cassirer fait état d'une mutation du nombre, laquelle équivaut à une **division**, canonique du point de vue tensif ; cette mutation du nombre est corrélative d'une variation qualitative : le passage de deux à trois, de la paire à la série, fait surgir des positions inédites : celle du terme «intermédiaire» qui «s'interpose» entre celles de la paire antérieure, et cette position peut bien sûr être multipliée.

Cette mutation du nombre commande l'activité discursive : le discours se présente comme un **champ discursif** défini par le nombre des grandeurs qu'il admet et le nombre de celles qu'il exclut à telle date. Une des tâches du mythe comme forme de vie consiste dès lors dans la mise en œuvre d'un parcours ayant pour terme *ab quo* la «soudaineté réalisante», opérant une syncope de l'agir, et pour terme *ad quem* le «ralentissement actualisant» qui restitue à l'agir la prérogative qu'il avait, par commutation tensive, perdue.

La réflexion de Cassirer apporte à l'hypothèse du schématisme tensif une confirmation appréciable. Le schématisme décadent — c'est-à-dire celui qui entre en concordance, en résonance avec une sémiotique de l'événement — conjoint la tonicité intensive et la concentration extensive et, en vertu de la même **dépendance**, l'atonie intensive et la diffusion extensive. Soit très simplement :



⁵⁸ Ibid.

Le mythe comme forme de vie est liée à la constitution des classes sémantiques et, par continuité, à la question du totémisme, de l'«*illusion totémique*» selon Lévi-Strauss. Toutefois, la constitution des classes mythiques n'est pas pour Cassirer une question en soi, c'est-à-dire justifiable d'un traitement séparé : dans la mesure où elle est tributaire du cadre général posé par *La philosophie des formes symboliques*, elle advient dans la dépendance des structures antécédentes. À savoir : (i) la rection du champ discursif par l'**affect-accent**, sans l'intercession duquel aucune caractéristique, aucune prédication durable n'est envisageable : «*Il faut que la volonté et l'action de l'homme convergent vers un seul point et que la conscience tende vers lui et se concentre sur lui pour que ce dernier fasse l'objet d'une symbolisation*⁵⁹.», (ii) la latence de la forme de pensée eu égard à la forme de vie ; (iii) la précédence de la formation des concepts par la langue, laquelle conduit Cassirer à faire état de la «*subjectivité générale des langues*⁶⁰ » ; à partir de laquelle le mythe prend corps comme formation seconde, comme mythe «dans» le mythe ; (iv) la prééminence, constamment réaffirmée, de la sphère de l'agir sur celle de l'être : «*Il ne s'agit pas ici simplement de classer et de mettre en ordre des intuitions selon certaines caractéristiques, mais d'exprimer, dans cette saisie même des objets, un intérêt agissant porté au monde et à sa construction*⁶¹.»

Les trois derniers points mentionnés, à vrai dire, n'en font qu'un : ils gravitent autour des notions, focales pour Cassirer, d'**efficience** et de **magie**, ce qui le conduit, à la suite de Humboldt, à saisir le verbe et la personne en réciprocité : «*Dans le verbe, en effet, deux fonctions très différentes se réunissent et se mêlent : la force d'«objectivation» d'une part, et celle de la «personnification» d'autre part*⁶².» Selon cette perspective, les classifications concernent moins la discrimination des **existants** perçus que celle des **agissants**, lesquels mériteraient d'ailleurs d'être désignés, si le terme était entré dans la langue, comme des **efficients**. En effet, le critère présidant à la constitution des classes mythiques est dirigé par le primat de la reconnaissance de l'«*activité effective*»; cette dernière établit en somme une homogénéité traversière, puisqu'elle rapproche – pour un sujet éduqué, dressé par la pensée rationnelle – les dieux, les astres, les animaux, les hommes et les plantes, les uns ainsi que les autres «*dotés de forces magiques particulières*». Cassirer relève que les pratiques magiques humaines sont des réponses, des contre-programmes définis par concordance actantielle : «*L'effet que l'animal exerce sur la nature et sur l'homme est toujours compris en ce sens magique, et l'on peut en dire de même du comportement actif et pratique de l'homme envers l'animal*⁶³.» C'est d'ailleurs cette circulation de l'efficience qui sépare le mythe de la métaphore survenant dans un univers réglé, du point de vue fiduciaire, par la pensée rationnelle : le mythe est, à ce stade de l'analyse, une forme de vie, un «*vécu de signi-*

⁵⁹ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 1, *op. cit.*, p. 255.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 254.

⁶¹ *Ibid.*, p. 255.

⁶² *Ibid.*, p. 258.

⁶³ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 215.

fication», tandis que la métaphore affirme certes une identité, mais sans la «vivre» : elle se contente de la «dire», c'est-à-dire de la «jouer».

3. POUR FINIR

Les trois composantes, ou directions, reconnues du mythe comme forme de pensée, forme d'intuition et forme de vie, conduisent à une difficulté que Cassirer avoue sans difficulté. À partir de la problématique posée par Usener, et qui a été évoquée plus haut, Cassirer se demande : «Comment comprendre cependant le fait que ce soit précisément dans ce mouvement vers le général, et dans la tendance à l'abstraction généralisante, qu'ait dû avoir lieu l'**individualisation**, c'est-à-dire la détermination d'un dieu «personnel⁶⁴» ? » Comment penser la conciliation de la généralité et de l'individualité ? comment expliquer le passage du «*dieu spécial*» au «*dieu personnel*», pourvu d'un nom et en même temps affranchi des localisations spatiale et temporelle afférentes au premier ? Cassirer propose deux explications distinctes : (i) la première consiste à exciper d'une disjonction, d'une «libération» du sujet agissant à l'égard de son «œuvre» forcément particulière ; (ii) la seconde, plus convaincante puisqu'elle préfigure le point de vue tensif..., consiste dans un renversement de la corrélation inverse ordinaire entre l'extension et la compréhension du concept : «Selon la logique traditionnelle et dans le domaine de la simple intuition des choses, à tout élargissement de l'**extension** d'un concept correspond simultanément un appauvrissement de son **contenu** : le concept perd d'autant plus de déterminations concrètes qu'il rassemble un plus grand nombre de représentations singulières. Mais ici, au contraire, la croissance de l'extension, c'est-à-dire l'expansion du concept sur un domaine plus vaste, signifie simultanément une augmentation de l'intensité et de la conscience de l'action elle-même⁶⁵.» L'intervention de cette corrélation maintenant converse résout la difficulté évoquée et permet au «**créateur suprême**» d'afficher simultanément et une valeur de **centre** et une valeur de **champ**, et de surdéterminer inopinément une alternance par une coexistence.

La problématique soulevée par Cassirer serait donc formulable comme une sorte de **sublimation** ajoutant à une valeur de **centre**, promise, si aucun rituel réensif n'intervient, à la décadence, une valeur de **champ** définie, elle, en ascendance. Mais cette approche n'est sans doute qu'une façon de reformuler la question, à moins que le renversement du «signe» de corrélation entre les valences ne constitue la définition, peut-être même le secret, de ce qui se dérobe, à savoir la «*violence élémentaire*» – selon Cassirer lui-même – du sens.

[juin 1997]

⁶⁴ E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, tome 2, *op. cit.*, p. 242.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 242-243.