

L'inter-mythualite: Entrevision

Inter-mythuality : a glimpse

Brîndușa GRIGORIU*,
Alexandru Ioan Cuza University of
IASI (Roumanie),
fbindusagrigoriu@yahoo.fr

Date de soumission : 28.07.2024

Date d'acceptation : 05.04.2024

Date de publication : 10.04.2024

Ex PROFESSO

Volume 09 / Numéro 01 / Année 2024

* - Auteur correspondant.

Résumé

La présente étude se propose d'explorer la représentation (performance) du mythe dans sa densité intersubjective (Serceau, 2009), ses racines étymologiques et son potentiel interpersonnel d'activation au sein de l'anthropologie narrative de notre temps. Le concept d'*inter-mythualité* (Grigoriu, 2010 - Hammouda, 2010) nourrit une lecture du mythe de Tristan et Yseut à la lumière de la pragmatique textuelle (Eco 1985 [1979]) et de la dynamique de l'identité narrative (Ricœur, 1985). Il repose sur la théorie des mondes possibles et sur la projection d'un accès rituel à l'invisible (Palazzo, 2010).

Mots-clés Inter-mythualité, intersubjectivité, identité narrative, mondes possibles, rituel, Tristan et Yseut.

Abstract

The present study aims at exploring the performance of myth in its inter-subjective density (Serceau, 2009), its etymological roots and the inter-personal potential of its enactment in present-day narrative anthropology. The concept of inter-mythuality (Grigoriu, 2010 - Hammouda, 2010) alimments a reading of the myth of Tristan and Ysolt in the light of textual pragmatics (Eco 1985 [1979]) and that of narrative identity dynamics (Ricœur, 1985). It dwells on the theory of possible worlds and on the projection of a ritual access to the Invisible (Palazzo, 2010).

Keywords: Inter-mythuality, intersubjectivity, narrative identity, possible worlds, ritual, Tristan and Ysolt.

Url de la revue :

<https://www.asjp.cerist.dz/en/Presentations/Revue/484>

INTRODUCTION

Pour commencer avec une vérité tombée en enfance, le roi est nu – et le mythe est cru.

Chaque époque œuvre à imposer un scénario narratif basique, un projet de vie – si possible éternelle – pour se représenter, non sans théâtralité, ce que signifie, dans le cadre de son épistémologie, d'être humain selon l'idée qu'elle se fait de l'humanité : saintement, pleinement, mémorablement. En laissant sa trace.

C'est le mythe qui fait advenir l'humain, divinement parlant. Il est au cœur de l'anthropologie narrative¹ qui modèle, motive et sous-tend les normes en vigueur au sein d'une culture, en définissant ce qu'elle a de sacré et inviolable. En tant que récit, il est (r)appelé à la vie quand il est révélé : cité et ré cité – au nom de la Parole (*muthos* – *mythos* – *mythe*²).

I. UNE PRÉSENCE QUI *TRANSPORTE* : LE MYTHE ET SES INTERCESSEURS

Comme chaque performance mythique se déploie dans un climat où narrer-que ce soit par le verbe, le ciseau, le pinceau – revient à embrasser un mode d'interaction ritualisé³, un *culte*, elle appelle à la prise en compte de la dimension de *l'inter-*, avec tout ce qu'elle actue d'ouvert, d'éperdument épandu sur l'Altérité, avec le dénouement nouant d'une hiérophanie, avec sa doxa, son baptême et ses « immergé⁴ censé donner corps à une hypostase du sacré conçue comme originelle et anthropogénésique⁵, le conteur est toujours un intercesseur : au gré des scènes et mécènes, la « matière » mythique subit sous sa coupe de souples mouvances pour retrouver son à-propos, son charisme, son « bonheur » pragmatique. Elle aboutit dans la mesure où elle « ravit » l'être à son immanence, l'invitant à vivre et faire vivre un monde alternatif, ou plutôt une alternative de monde, un Ailleurs qui se manifeste sous forme de déjà-meublé, déjà-peuplé, déjà-révéle⁶.

Face au *numen*⁷ censé donner corps à une hypostase du sacré conçue comme originelle et anthropogénésique⁸ ⁹, le conteur est toujours un intercesseur : au gré des scènes et mécènes, la « matière » mythique subit sous sa coupe de souples mouvances pour retrouver son à-propos, son charisme, son « bonheur » pragmatique. Elle aboutit dans la mesure où elle « ravit » l'être à son immanence, l'invitant à vivre et faire vivre un monde alternatif, ou plutôt une alternative de monde, un Ailleurs qui se manifeste sous forme de déjà-meublé, déjà-peuplé, déjà-révéle¹⁰.

Lorsque le narrant inter-prête son être au gré de ce transport, il s'élance dans une interprétation¹¹ apte à sceller cette partition¹² au nom d'un Être qui le transcende. L'instance narrative du mythe est le plus souvent une « non-personne »¹³ rappelant la cadence du *Or dist li contes* des histoires de naguère – à la fois manuscrites et enluminées.

Le culte remonte *in illo tempore*¹⁴, s'épandant sur les tableaux et séquences de l'histoire en un vaste regard totalisant¹⁵. La greffe de vie et de vue qu'il apporte anime le récit mythique en auréolant d'une efficace « numineuse »¹⁶ l'artéfact ancien (codex, statue, gravure des commencements) aussi bien que moderne – dans la mesure où les deux s'appuient sur une énonciation historiquement située, pour s'évaser vers l'universel.

L'interprète d'un mythe n'est jamais seul. En procédant à la réanimation d'un ethos narratif exemplaire, il met en place toute une spirale d'interactions – sur les modes de l'écoute ou de la contemplation – qui préludent à la présentification de soi, au nom d'une Présence. Dès qu'il pénètre *in fabula*¹⁷, il se trouve aussitôt en bonne compagnie : en guise de héros ou de dieux, actualiser des *moi* possibles conduit à se sentir intégré à un niveau supérieur de réalité, justifié, élu. Le narrant d'un mythe porte toujours un Ciel sur ses épaules, et agit en translateur de l'Ineffable, pour les terriens qui lui servent de narrataires.

En acceptant l'invitation d'abriter un mode d'être merveilleable¹⁸, qui l'englobe et dépasse, l'homme dépayse l'humain, outre-monde.

II. DEUX VULNÉRABILITÉS QUI SE MÉNAGENT : L'INTER-MYTHUALITÉ ?

La notion qui s'impose, pour rendre compte de cette phénoménologie du mythe, est *l'inter-mythualité*, entendue comme espace de rencontre à appréhender au champ de la mythologie en acte. Elle abouche deux ethos narratifs en puissance, et leur insuffle à se manifester envers l'autre, par-devers soi. Sous le coup d'une grâce qui s'infiltré – et que l'on pourrait baptiser, d'un mot roman, *narrement*.

Lorsque Gilbert Durand fait jouer sa « mythodologie »¹⁹ à fleur d'eau, il démasque le complexe de supériorité de toute approche scientifique. Le lot du chercheur est de se résigner à la métaphore²⁰, d'y reconnaître le concept sous son travesti positiviste. Dans ce sens (qu'il espère éclairant), parler du mythe, c'est compter avec deux formes de logos : l'instance mythifiante de départ et celle d'arrivée. Se profile ainsi une inter-locution dont la fonction instauratrice est de donner lieu d'être à une *Weltanschauung*, de la configurer²¹.

Le volet le plus exposé de l'inter-mythualité est celui de l'interprète, cet aventurier qui se propose de mener sa Quête au pays du mythe, de courir et encourir l'autre-monde – à ses risques et périls. Car le quêteur est vulnérable aux *auctoritates* du passé, pouvant s'aliéner dans un voyage sans retour. Perpétuer les états d'une *fabula*, en combler l'ouverture, c'est faire œuvre pie sans nécessairement le savoir. Le récepteur trouve un médium empirique et l'habite : il devient intersigne. La narration continue sans écart esthétique, horizons en fusion²².

Certes, il s'agit souvent d'un leurre, malgré la réussite de Freud avec Œdipe dans la foulée des défoulements éro-thanatiques. Ne voyait-il les pulsions comme des mythes modernes²³ ? Sous réserve d'y accroire : quand le transport narratif²⁴ est un aller simple, le chercheur a trouvé, mais du coup, le trouveur s'est perdu. Dans l'entre-Temps.

L'autre volet – complémentaire et indispensable – de l'inter-mythualité est celui de la texture de consciences s'offrant en prêt-à-porter, qui n'est pas invulnérable non plus devant ses réanimateurs de fortune. S'il est vrai que les sujets d'autrefois, défenseurs d'un certain sens du sacré, hantent encore nos univers, nous assujettissant à leur doxa de fortune, il se trouve que leur ontologie – survivant en tant que *trace*²⁵ sensible à qui veut la sentir – a tout à craindre de la nôtre : ne se voit-elle nier jusqu'au droit à l'existence, comme tout ce qui devient lettre morte dans les vestiges délaissés, voire désacralisés, au profit des nouveaux paradigmes en odeur de sainteté ?

Le véhicule du mythe, son tracé évanescent, ne peut guère se défendre, dans sa finitude, contre l'infinissable levée des consciences à-être. Il fut. Nous sommes.

Qui sera ?

La vérité est dans ce que les Anciens, en roman, appelaient *entrecours* : dans l'inter-subjectivité²⁶, entre les sujets ayant – ou ayant *eu* – cours. Elle est *entrecroisure*, mutualité, entrelacs de mondes. Une histoire commune en émerge : une façon de se conter *comme un autre*.

Ainsi naît, ainsi perdure le patrimoine immatériel de l'humanité.

III. LIEUX D'ÊTRE : INTER-MONDES

Aspirer à « concevoir » le mythe en termes scientifiques bien définis, voire définitifs, c'est arborer une veine progressiste qui relève à son tour d'une mythogenèse : celle de ce qu'on appelle la modernité. Des ponts épistémologiques s'arquent par-dessus le Temps, pour nommer l'Innommable : mythanalyse, mythocritique, sémiotique, anthropologie cultu(r)elle, pragmatique de la communication humaine, histoire des mentalités, sociologie en diachronie. S'évasant sur l'insaisissable – le poisson se glissant toujours entre les filets – l'épistémè de départ s'en trouve hybridée, aussi bien qu'entérinée. Une voie s'ouvre à la communication inter-culturelle, faite de deux évidences : l'agissant est agi, l'acté réactivé. Le mythe, doublement, *est*.

Si le chercheur y trouve son *conte*, c'est grâce à l'adoption de l'encyclopédie d'une *fabula*, avec ses entités prédiquées et ses fantômes narratifs en attente de prédication : il y va d'un carrefour de mondes possibles. Pour que ce cheminement ne reste pas lettre morte, il faut que le monde quêté soit accessible au monde (du) quêteur. Cette « accessibilité entre mondes »²⁷ trace ainsi un cadre logique à l'inter-mythualité, sous la forme d'une matrice narrative.

Plusieurs attitudes (dites propositionnelles²⁸) viennent informer cette matrice faite de macro-propositions d'un univers possible : une attitude nostalgique (regretter que p), désirante (désirer que p), craintive (redouter que p)²⁹... Le chercheur épouse l'émotion du récitant, ce dernier l'émoi des héros ; chacun s'en laisse conter, s'exposant au « soi plus vaste du récit »³⁰ – qu'il fût textuel ou iconographique.

En tant que praxis communicative – ou acte de langage – l'inter-mythualité aboutit lorsqu'une véritable « communauté émotionnelle »³¹ se crée autour du narré : les profanes de notre siècle se surprennent alors en flagrant délit d'oraison, prêts à rendre grâces et même à se sentir miraculés – l'espace d'un *interprétement* qui vire bientôt à l'*interprétison*. Car sentir n'est pas entièrement consentir. À Rome on fait comme les Romains, ensuite on revient chez soi³², et on a le choix : soit on applique³³ l'aura mythique à son terroir – histoire de réenchanter le monde – soit on l'ex-plique sur le mode démythifiant³⁴.

IV. QUO VADIS? PROFESSIONS DE FOI ET DE SOI

En revanche, il y a tout un répertoire de postures inter-médiaires pour le moi apte à se projeter en soi du récit. Il peut, par exemple, cultiver l'empathie avec un

personnage non-focalisé (d'où les liturgies noires ou les reverdies du Philtre d'amour défendues par Marc ou Brangien face à l'attrait de Tristan) ; il peut se livrer, sur les planches de l'affect, à des jeux de *translatio studii* avec une matière du passé, tour à tour Graal potable, comestible ou seulement regardable ; il peut même dégager les commandements ou félicités du Dieu d'un monde narratif, en coulant le mystère dans de nouvelles lettres, de par l'esprit. Ce moi élargi aura accédé à la condition pro-active du créateur, en donnant une réplique sur mesure, en se mesurant à l'autre de soi.

L'association des conteurs professionnels de France est un environnement expérimental pour ce genre de *mythos* réinvesti – « amour et diableries »³⁵ – où l'artiste est appelé à se « manifester » comme passeur de sens et formateur de consciences, en *pater* livrant le patrimoine tout chaud, plutôt qu'en instance textuelle déphasée. S'il enseigne quelque chose, c'est grâce aux interstices d'infidélité qu'il parvient à combler de sa créativité, en refondant les « gouttes d'argent d'orfèvrerie »³⁶ selon des moules nouveaux, autrement argentins.

De leur côté, les acteurs sociaux du champ des thérapies occupationnelles ravivent le mythe d'*homo faber* en contribuant à rebâtir l'estime de soi chez les *erre-mythes* du présent : ils rendent à l'argile, au papier, à la pierre l'aura numineuse qui fut la leur, au creux de deux mains qui savent. Car, comme le rappelle Gilbert Durand, le mythe est consubstantiel à l'humain³⁷. S'il n'est, en soi, « ni bon ni mauvais »³⁸, il se révèle disponible à la saisie axiologique, compte tenu de son potentiel signifiant (et sanctifiant).

CONCLUSION

Pour boucler la boucle et jeter la clé des champs, l'acte de définir l'inter-mythualité est une entre-prise qui s'assume : nous en eûmes l'hybris, à l'époque de l'élaboration d'une thèse de doctorat consacrée à Tristan et Yseut, et nous cherchons à le faire pardonner aujourd'hui.

L'inter-net ne fut pas sans surprises, pour la pragmatique mythique que nous propositions sur Academia.edu : grâce à la mise en ligne de la version remaniée de notre thèse, la notion d'inter-mythualité alla à la rencontre de l'Autre, et cet Autre vint. Ce fut Mounir Hammouda, qui avait lui-même conçu l'idée, inventé le terme, fixé l'usage pour un contexte moderne. Le beau colloque qu'il dédia à la problématique permit à une ample communauté de chercheurs de naviguer entre le trans- et l'inter-, entre le récit et sa « mythomorphose », à la recherche de ce que l'on pourrait appeler, avec des mots de jadis, l'*intermuable* d'une fable, sa bienveillance *mutue*.

¹ L'anthropologie narrative constitue une modélisation de l'humain reposant sur l'ambition de structurer une identité (collective ou individuelle) par l'inscription d'un ethos dans un récit à vocation performative : « individu et communauté se constituent dans leur identité en recevant tels récits qui deviennent pour l'un comme pour l'autre leur histoire effective », Paul Ricoeur, *Temps et récit III, Le Temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 356.

² Sur la belle-famille protéiforme de « *mythus* [ou] *mythos*, *mythicus*, -a, -um, *mythologia*, *mythologizare*, *mythologus*, *mythographus*, & *mythopoeius* » et sur sa circulation sporadique en latin grécisant d'Occident, voir Jan Ziolkowski, « Medieval Latin Mythography as Death and Resurrection of Myth », *Writing Down the Myths*, éd. J. Falaky, Turnhout, Brepols, 2013, p. 87–106, ici p. 92.

³ Sur l'« expérience sensorielle totale » que propose la « mise en action rituelle » [de la liturgie chrétienne au fil des siècles,] afin de « rendre [...] possible l'accès à l'essence des choses et faire apparaître l'Invisible par

le Visible », voir Éric Palazzo, « Art et Liturgie au Moyen Age. Nouvelles Approches Anthropologique et Epistémologique », *Anales de Historia del Arte*, 65, 2010, *Volumen Extraordinario*, p. 31-74, p. 66 sq. Pour un autre cadre culturel de la performance du sacré, on pourrait évoquer, entre autres, « le cas du ta'zieh, où le rituel, pris dans sa fonction sociale de représentation performantielle d'un événement religieux mythique considéré comme central et originel est à la fois là pour déclencher des comportements collectifs de deuil, de compassion et de reconnaissance, mais est aussi débordé par la performance collective elle-même », Yassaman Khajehi et Christian Biet, « Du Narratif à la représentation, du rituel à la performance: le Ta'zieh en Iran aujourd'hui », 2020, version 1, hal-02984674, p. 2.

⁴ Le mot latin renvoyant à la « volonté d'une divinité » fut défini par toute une pléiade d'auteurs modernes s'intéressant au mythe, à commencer par W. W. Fowler, J. Frazer, ensuite H. J. Rose, H. Wagenvoort, K. Latte ; voir John Scheid, « Numen », *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press 2021, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4476>. Dans son acception de « locus d'une présence vivante », le *numen* s'apparente à la *mana* ; sur ses nuances et nuances terminologiques, voir Norman Austin, *Meaning and Being in Myth*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1990, p. 15.

⁵ Autrement dit : « *we (anthropo)morphize God only because he first (theo)morphized us* », Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 476.

⁶ Sur l'immersion narrative et sa triple poétique spatiale, temporelle et émotionnelle, voir Marie-Laure Ryan, *Narrative as Virtual Reality : Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 16 et p. 120-162.

⁷ Le mot latin renvoyant à la « volonté d'une divinité » fut défini par toute une pléiade d'auteurs modernes s'intéressant au mythe, à commencer par W. W. Fowler, J. Frazer, ensuite H. J. Rose, H. Wagenvoort, K. Latte ; voir John Scheid, « Numen », *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press 2021, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4476>. Dans son acception de « locus d'une présence vivante », le *numen* s'apparente à la *mana* ; sur ses nuances et nuances terminologiques, voir Norman Austin, *Meaning and Being in Myth*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press, 1990, p. 15.

⁸ Autrement dit : « *we (anthropo)morphize God only because he first (theo)morphized us* », Kevin J. Vanhoozer, *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 476.

⁹ Pour une invitation à la « trance-portation » (par modification de l'état de conscience) aussi ludique que respectueuse des diverses traditions de spiritualité, voir Diana L. Paxson, *Trance-Portation : Learning to Navigate the Inner World*, San Francisco, CA, Red Wheel / Weiser Books, 2008, notamment les chap. « Travel Planning » et « Crossing the Threshold », p. 1-34.

¹¹ Avec Umberto Eco, « on peut adopter un point de vue herméneutique et accepter que l'interprétation a pour but de chercher ce que l'auteur veut réellement dire, ou ce que l'Être dit par le langage, sans pour autant admettre que la parole de l'Être est définissable à partir des pulsions des destinataires. Il faudrait donc étudier la vaste typologie qui naît du croisement de l'option entre génération et interprétation avec l'option entre intention de l'auteur, de l'œuvre ou du lecteur », *Les Limites de l'interprétation*, trad. par Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1992 [1987], § I. 2, p. 23.

¹² Jean Batany parle d'une « fonction de confirmation » qui sous-tendrait tout texte narratif reprenant des « motifs mythiques » sous la coupe de la rhétorique médiévale. Elle aurait comme pendant une « fonction de sidération », qui relèverait, elle, de l'instance d'énonciation écrite (activée, parfois, à partir d'une *felix culpa* du scribe). Voir ID, « La Rhétorique d'un vieux conteur normand : le *Tristan* de Bérout », *Cahier des Annales de Normandie*, 26, 1995. *Mélanges René Lepelletier*, p. 427-437, ici 430 sq.

¹³ Pour rendre compte de l'inscription du locuteur et de l'allocutaire dans la langue par opposition au délocuté, Émile Benveniste instaure une « corrélation de personnalité » opposant « les personnes *je / tu* à la non-personne *il* » ; voir *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, t. 1, 1966 [1946], p. 228 : « La forme dite de 3^e personne comporte bien une indication d'énoncé sur quelqu'un ou quelque chose, mais non rapporté à une *personne* spécifique. L'élément variable et proprement *personnel* de ces dénominations fait ici défaut. C'est bien l'*absent* des grammairiens arabes. Il ne présente que l'invariant inhérent à toute forme d'une conjugaison. La conséquence doit être formulée nettement : la 3^e personne n'est pas une *personne* ; c'est même la forme verbale qui a pour fonction d'exprimer la non-personne ».

¹⁴ Pour Mircea Eliade, « l'éternel retour » est un véritable réflexe mythique, reposant sur un sens particulier de l'espace-temps : « par le paradoxe du rite, tout espace consacré coïncide avec le Centre du Monde, tout comme le temps d'un rituel quelconque coïncide avec le temps mythique du « commencement » ; en outre, « la régénération périodique de la Création est remplacée par une régénération unique qui aura lieu dans un *in illo tempore* à venir », *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, Folio Essais, 1969, p. 49-50 et 133.

¹⁵ Concernant la narration rétrospective que l'histoire et la fiction mettent en œuvre, en tant que discours complets émergeant dont l'art tire ses racines du mythe culturel et de l'enseignement po(i)étique le plus élémentaire, voir Louis O. Mink, *Historical Understanding*, éd. par Brian Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1987, § 2, IV, p. 60.

¹⁶ Sur les rapports entre le numineux et le sens d'une Présence, voir les développements sur l'émotion de la révération (lat. *religio* vs. *superstitio*, gr. *eusebeia* - *sébas*, angl. *awe*) chez Philippe Borgeaud, *Exercices d'histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*, éd. par Daniel Barbu et Philippe Matthey, Boston, Brill, 2016 § 18.2-18.6, p. 314 sq. Tout en signalant la pertinence du concept du *numinosum* comme *mysterium tremendum* lancé par Rudolf Otto (*Le Sacré*, trad. André Jundt, Paris, Payot et Rivages, 1949 [1917]), le sémantisme plutôt général sinon vague de ces termes est ici précisé à partir d'exemples historiquement situés (Platon, Lucrèce, Isidore de Séville, Abélard, etc.).

¹⁷ Nous faisons allusion ici à la coopération interprétative avec l'Auteur-Modèle d'un récit, selon les suggestions narratologiques d'Umberto Eco, *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1985 [1979] ; il convient de préciser que cette phénoménologie de la lecture peut aussi s'appliquer à celle de la réception de discours narratifs relevant de media non-textuels (picturaux, cinématographiques etc.).

¹⁸ Dans un article de 1982, Daniel Poirion fait du « merveilleux » la poutre de gloire de la « remythologisation » : ce concept rendrait compte du réinvestissement de la matière mythique en tant qu'environnement mental favorisant la conception d'une transcendance « par la mise en œuvre des formes de l'imaginaire qui structurent la personne humaine ». Voir *ID, Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1982, p. 35 : l'auteur oppose allégorie et merveilleux, tout en mettant l'accent sur ce dernier comme moyen de rendre « un sens profond, caché » aux structures narratives du mythe antique (tombé entretemps en moralisation allégorisante).

¹⁹ Pour une définition ludique et désabusée de ce cadre théorique « à la fois englobant et explicatif », voir Gilbert Durand, *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 9, 36, 71, 188-204.

²⁰ *Ibid.*, p. 49.

²¹ Il en va de la mytho(do)logie – en tant que « science de l'homme » – comme de toute science de pointe moderne : elle est « en train de nous montrer qu'elle est – selon un mot de Bachelard – *nouménotechnique*. L'observateur devenu manipulateur *construit* la chose, la *res*, qu'il étudie. Ou plutôt, la fameuse *déchirure* entre phénomène et noumène s'efface. », *ibid.*, p. 63.

²² Nous faisons allusion ici à des notions chères à Hans Robert Jauss, (« L'Histoire de la littérature un défi à la théorie littéraire [1967] », *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude Maillard, Paris, NRF, Gallimard, 1978, p. 23-88, ici p. 58-59), comme « la fusion d'horizons » et « l'écart esthétique », que nous détournons au profit d'un lecteur de mythe si friand d'« art culinaire », que sa gourmandise esthétique finit par se tourner contre lui en le ravalant : c'est l'histoire (non-écrite) du consommateur consommé, de l'*horizoneur* à jamais *bors-*.

²³ « La doctrine des pulsions est pour ainsi dire notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques à la fois mal définis et sublimes », Sigmund Freud, «angoisse et vie pulsionnelle», *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, XXXII, trad. Anne Herman, Paris, Gallimard, 1936, p. 125.

²⁴ La vision de Richard Gerrig est peut-être la plus connue dans le champ de la « narrative transportation » (ou du transport narratif) : « *Someone ("the traveler") is transported, by some means of transportation, as a result of performing certain actions. The traveler goes some distance from his or her world of origin, which makes some aspects of the world of origin inaccessible. The traveler returns to the world of origin, somewhat changed by the journey.* », *Experiencing Narrative Worlds. On the Psychological Activities of Reading*, New Haven, CT: Yale University Press, 1993, p. 10-11. Sur les blancs et aboutissants du transport narratif, voir la phénoménologie « qualitative » de William Buchanan, *The Phenomenological Experience Of Narrative Transportation*, thèse de doctorat, University of Central Florida, 2013, <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Phenomenological-Experience-Of-Narrative-Buchanan/676e4decca9f29c2d529e249cf5a4a8002bee1e1>, ici p. 16 sq.

²⁵ Avec Paul Ricœur, « la distance temporelle est ce que la trace déploie, parcourt, traverse. La relation de représentation ne fait qu'expliciter cette traversée du temps par la trace. Plus précisément, elle explicite la structure dialectique de la traversée qui convertit l'espacement en médiation », *Temps et récit*, tome III, *Le temps raconté*, op. cit., n. 1, p. 283.

²⁶ Sur la problématique des mythes fondateurs et ses enjeux psychiques entre subjectivité et intersubjectivité, cf. Michel Serceau, *Le Mythe, le miroir et le divan : Pour lire le cinéma*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 165.

²⁷ Umberto Eco, *Lector in fabula...*, op. cit., § 8.8, p. 186 sq.

²⁸ *Ibid.*, § 7.2, p. 145.

²⁹ Sur ces « spéculations subjectives quant au comportement d'autrui » et sur le « monde possible » qu'elles projettent à partir des « conditions objectives » d'existence du récit en tant que tel, voir *ibid.*, p. 145-149.

³⁰ Pour Paul RICŒUR, « s'exposer » à un récit est un processus visant à « recevoir de lui un soi plus vaste, qui serait la proposition d'existence répondant de la manière la plus appropriée à [s]a proposition de monde », *Cinq études herméneutiques*, Genève, Labor et Fides, 2013 [1975-1991], chap. « La Fonction herméneutique de la distanciation », p. 73.

³¹ Pour une définition et théorisation influentes de la notion, voir Barbara H. Rosenwein, *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 2006, p. 2 : « groups in which people adhere to the same norms of emotional expression and value – or devalue – the same or related emotions ».

³² Voir Richard GERRIG, *Experiencing Narrative Worlds...*, op. cit., p. 11.

³³ Anders PETTERSSON propose de compléter la théorie du transport dans un monde narratif par un volet dévolu à l'« application », qui désignerait la phase active de la réception consistant à faire fructifier les acquis de son voyage littéraire ; tout partirait d'une comparaison du monde fictionnel à celui de la réalité, et reposerait sur la pensée analogique en acte ; voir *The Concept of Literary Application. Readers' Analogies from Text to Life*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire et New York, Palgrave Macmillan, 2012, p. 4.

³⁴ Sur l'« allégorisation » comme réponse explicative assignée au mythe, voir Jeff Rider, « Receiving Orpheus in the Middle Ages : Allegorization, Re-mythification and Sir Orfeo », *Papers on Language & Literature*, 24, 1988, p. 343-366. La première phase de ce processus consiste ainsi dans la saisie du pouvoir explicatif d'une histoire, et de sa reconnaissance comme mythe ; s'ensuit la spécification d'une signification située dans un contexte particulier, prenant corps au niveau d'un code historiquement déterminé. Enfin, l'allégorisation s'accomplit dans la mesure où le contexte s'avère être apte à « capter » un grand nombre de textes afin de les sémiotiser à la faveur de son code d'interprétation, qui s'élève ainsi à la dimension d'une idéologie (p. 344).

³⁵ Pour préciser un cas de figure particulièrement attachant, on pourrait évoquer la séquence mythique *Amours, désirs et diableries* par Claude Mastre, conteur professionnel, <http://roudondiffusion.free.fr/contesetconteurs.html>.

³⁶ Pour reprendre un célèbre syntagme du poème médiéval *Le Temps a laissé son manteau* de Charles d'Orléans.

³⁷ Sur le mythe comme mode d'« expression de l'hominisation », voir *ibid.*, p. 168 sq.

³⁸ *Ibid.*, p. 36.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BORGEAUD Philippe, (2016), *Exercices d'histoire des religions. Comparaison, rites, mythes et émotions*, éd. par BARBU Daniel et MATTHEY Philippe, Brill, Boston.

OTTO Rudolf, (1949,1917), *Le Sacré*, trad. JUNDT André, Payot et Rivages, Paris.

ECO Umberto, (1985,1979), *Lector in fabula. Le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, trad. BOUZAHER Myriem, Grasset, Paris.

POIRION Daniel, (1982), *Le Merveilleux dans la littérature française du Moyen Âge*, PUF, Paris.

DURAND Gilbert, (1996), *Introduction à la Mythodologie. Mythes et sociétés*, Albin Michel, Paris.

JAUSS Hans Robert, (1978), « L'Histoire de la littérature un défi à la théorie littéraire [1967] », *Pour une esthétique de la réception*, trad. Claude MAILLARD, NRF, Gallimard, Paris, pp. 23-88.

FREUD Sigmund, (1936), « Angoisse et vie pulsionnelle », *Nouvelles Conférences d'introduction à la psychanalyse*, XXXII, trad. Anne Herman, Gallimard, Paris.

GERRIG Richard, (1993), *Experiencing Narrative Worlds. On the Psychological Activities of Reading*, CT: Yale University Press, New Haven.

BUCHANAN William, (2013), *The Phenomenological Experience Of Narrative Transportation*, thèse de doctorat, University of Central Florida, Disponible: <https://www.semanticscholar.org/paper/The-Phenomenological-Experience-Of-Narrative-Buchanan/676e4decca9f29c2d529e249cf5a4a8002bee1e1>, (Consulté le 12/4/2023.)

SERCEAU Michel, (2009), *Le Mythe, le miroir et le divan : Pour lire le cinéma*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq.

Paul RICCEUR, (2013), *Cinq études herméneutiques*, Labor et Fides, chap. « La Fonction herméneutique de la distanciation », Genève.

ROSENWEIN Barbara A. , (2006), *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, New York.

PETTERSSON Anders, (2012) , *The Concept of Literary Application. Readers' Analogies from Text to Life*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire et New York, Palgrave Macmillan.

RIDER Jeff, (1988), « Receiving Orpheus in the Middle Ages: Allegorization, Remythification and Sir Orfeo », *Papers on Language & Literature*, pp. 343-366.

MASTRE Claude, *Amours, désirs et diableries*, Disponible : <http://roudondiffusion.free.fr/contesetconteurs.html>, (consulté le 23/6/2013.)

D'ORLEANS Charles, *Le Temps a laissé son manteau*, Disponible: <https://excerpts.numilog.com/books/9782915656053.pdf>, (Consulté le 23/03/2023).

RICOEUR Paul, (1985), *Temps et récit III, Le Temps raconté*, Seuil, Paris.

ZIOLKOWSKI Jan, (2013), « Medieval Latin Mythography as Death and Resurrection of Myth », *Writing Down the Myths*, éd. J. Falaky, Brepols, Turnhout, pp. 87-106.

Éric PALAZZO, (2010), « Art et Liturgie au Moyen Age. Nouvelles Approches Anthropologique et Epistémologique », *Anales de Historia del Arte*, 65, *Volumen Extraordinario*, pp. 31-74.

KHAJEHI Yassaman et BIET Christian, (2020), « Du Narratif à la représentation, du rituel à la performance: le Ta'zieh en Iran aujourd'hui », version 1, Disponible : <https://hal.science/hal-02984674>, (Consulté le 23/2/2023).

RYAN Marie-Laure, (2001), *Narrative as Virtual Reality: Immersion and Interactivity in Literature and Electronic Media*, Baltimore et Londres, Johns Hopkins University Press, pp. 120-162.

SCHEID John, (2021), « Numen », *Oxford Classical Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, Disponible: <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199381135.013.4476>, (Consulté le 13/3/2023).

AUSTIN Norman, (1990), *Meaning and Being in Myth*, University Park and London: The Pennsylvania State University Press.

VANHOOZER Kevin J., (2010), *Remythologizing Theology. Divine Action, Passion and Authorship*, Cambridge University Press, Cambridge.

PAXSON Diana L., (2008), *Trance-Portation : Learning to Navigate the Inner World*, San Francisco, CA, Red Wheel / Weiser Books, notamment les chap. « Travel Planning » et « Crossing the Threshold », pp. 1-34.

ECO Umberto, (1992, 1987) *Les Limites de l'interprétation*, trad. par BOUZAHER Myriem, Grasset, Paris.

BATANY Jean, (1995), « La Rhétorique d'un vieux conteur normand : le *Tristran* de Bérout », *Cahier des Annales de Normandie*, 26. *Mélanges René Lepelley*, pp. 427-437.

BENVENSITE Emil, (1966, 1946) *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

ELIADE Mircea, (1969), *Le Mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Folio Essais, 1969, Paris.

MINK Louis O., (1987), *Historical Understanding*, éd. par Brian Fay, Eugene O. Golob, and Richard T. Vann, NY, Cornell University Press, Ithaca.

POUR CITER L'AUTEUR :

GRIGORIU Brîndușa, (2024), « L'inter-mythualité : Entrevision », *Ex Professo*, V 09, N 01, pp. 51- 60, Url: <https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/484>