

Mythes et représentations sociales

Nikos Kalampalikis

▶ **To cite this version:**

Nikos Kalampalikis. Mythes et représentations sociales. Jodelet, D., & Paredes E. (Eds.). Pensée mythique et représentations sociales, L'Harmattan, pp. 63-84, 2010, Logiques sociales. halshs-00532841

HAL Id: halshs-00532841
https://shs.hal.science/halshs-00532841

Submitted on 8 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mythes et représentations sociales

Nikos KALAMPALIKIS*

Où tombèrent pour la "première" fois les dés du monde ?
Kostas Axelos

1. Une archive et un savoir : le mythe

Avant de commencer une "archéologie" de la notion, nous trouvons nécessaire de signaler que, dans le cadre de ce chapitre, nous allons principalement focaliser notre intérêt sur le mythe dans le contexte social et culturel de la Grèce antique. Cette réduction relative du champ de réflexion se justifie par des raisons d'économie de l'exposé, mais également par le contexte socioculturel de l'étude qui a inspiré cette réflexion, reprise en partie ici, qui n'est autre que la société grecque moderne (Kalampalikis, 2007). Néanmoins, nous sommes d'emblée d'accord avec l'affirmation de Lévi-Strauss concernant la géographie sociale du mythe : "Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier. La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée" (1958, p. 232).

1.1 Mythes, histoire, mémoire

L'extension de la mémoire du groupe atteint les premières traces de son existence. Dans le cas de la Grèce, ses premières traces

* Maître de conférences (HDR) en psychologie sociale, Université de Lyon (Lyon 2), Groupe de Recherche en Psychologie Sociale (GRePS - EA 4163)
<nikos.kalampalikis@univ-lyon2.fr>

mnésiques sont rapportées dans sa vaste mythologie antique. Si aujourd'hui l'histoire est appelée sœur des idéologies, dans l'antiquité grecque, la mythologie était la jumelle de l'histoire ou tout simplement son *alter ego*. Mythe et antiquité grecque forment parfois une dualité sémantique et culturelle inséparable. Pendant plus de mille ans, dans sa longue histoire, le mythe constitue un élément vivant de la pensée grecque, qui se lie harmonieusement avec toutes les manifestations de la civilisation à laquelle il appartient. Il sert de lieu commun et base de référence à plusieurs expressions de cette pensée (histoire écrite et orale, littérature, poésie, philosophie) et présente une adaptation parfaite aux principes de chacune. De la généalogie divine et des biographies épiques des héros à la transmission des souvenirs historiques et culturels glorieux en passant par les vérités allégoriques de la philosophie, le mythe se présente dans toutes ces variations subtiles, extrêmement fertile et riche. Il apparaît sous la forme d'un récit archétypique, discours chargé de souvenirs concernant l'histoire du groupe. Il s'inscrit dans la ligne d'une tradition orale qui confie à la mémoire collective le soin de le transmettre de génération en génération par le biais des différents canaux mnémotechniques, aussi bien que par les rumeurs (Vernant, 1996). Le passé dévoilé par les mythes est beaucoup plus que l'antécédent du présent : il en est la source. La remémoration ne cherche pas à situer les événements racontés dans un cadre temporel, mais "à atteindre le fond de l'être, la réalité primordiale, l'originel" (Vernant 1959/1990, p. 21).

A cet égard, le mythe semble traduire la manière dont les groupes se souviennent de leur propre existence ; il contient un certain degré de vérité mélangé à des légendes et des traditions conservées et superposées dans le temps, véhiculées oralement d'une génération à l'autre. Une vérité toujours plurielle et analogique, une vérité multiple, ou, pour citer Veyne, "un programme hétérogène de vérités" (1983, p. 32).

Le mythe occupe le domaine où se cristallise la mémoire collective du groupe (Le Goff, 1977), et bien qu'il ne soit pas argumentatif ou vérifiable, c'est-à-dire *logos*, il est investi d'une efficacité d'autant plus grande qu'il véhicule un savoir de base partagé par tous les membres d'une collectivité où il peut jouer le

rôle d'instrument de persuasion. Incontestablement, tous les souvenirs ne présentent pas le même intérêt pour la collectivité. Comme la conservation mnémonique individuelle présuppose une certaine sélectivité, les lois de la mémoire collective obéissent aux mêmes règles. Cet "intérêt" cache des critères sur lesquels va se fonder une communauté pour conserver en mémoire le souvenir de tel ou tel événement. On rencontre deux ordres de critères qui permettent à certains mythes plutôt qu'à d'autres d'émerger : un critère objectif, la singularité, ce qui présente une différence par rapport à l'ordre habituel des choses, et un critère éthique, l'exemplarité, ce qui peut être intégré dans un système de valeurs (Brisson, 1994).

Il faut noter que mis à part le rôle des mythes comme point d'ancrage de la mémoire collective, on rencontre à l'intérieur de la mythologie grecque, une divinisation de la mémoire comme faculté mentale, ainsi que l'élaboration d'une vaste mythologie de la réminiscence. *Mnémosyne*, mère des Muses, était considérée comme une faculté mentale identifiée à la connaissance, la sagesse, et la science (Vernant, 1959/1990). Cette même figure mythique avait deux visages : l'un tourné vers le passé, en tant que savoir cosmologique et théogonique, l'autre, vers l'avenir en tant que prophétie du futur. Connaissance et représentation du passé et des origines, la mémoire, dans la littérature de la Grèce antique, est opposée à l'oubli, au même titre que la sagesse à la folie, l'immortel au mortel, la vie à la mort (Simondon, 1982 ; Vernant & Vidal-Naquet, 1990).

Le mythe comme récit de création, et donc d'existence, des dieux, des hommes et du monde, est également, pour les anciens grecs, un instrument de connaissance et une source de savoir. La représentation du monde dans sa totalité (cosmologie, dieux, héros, homme, nature, société etc.) était construite à partir de "matériaux mythiques", solides et persistants, dont la mise en question présupposait deux conditions : en premier lieu, l'apparition d'un nouveau mythe, plus attirant et plus véridique, ou l'établissement d'un argument rationnel basé sur la possibilité épistémologique de la connaissance du monde. En deux mots, une nouvelle alternative pour penser la vérité. Il convient d'ajouter que le mythe, dans ce contexte spécifique, occupe plutôt un rôle organisateur des

connaissances autour de ces interrogations fondamentales sur le monde, sans jamais poser de questions ; en revanche, il semble avoir toutes les réponses possibles prêtes. Son contexte temporel est toujours le passé. En effet, le temps mythique n'a qu'une vague analogie avec la temporalité du présent dans laquelle il s'inscrit. Souvent, il s'identifie avec l'origine absolue, "l'ancien temps", l'âge héroïque ou, au-delà encore, l'âge primordial, le temps originel, l'origine des dieux. Il s'agit d'un passé "éloigné". En effet, il est si éloigné, que son inaccessibilité dans le temps "a pu mettre en suspens son authenticité" (Veyne op. cit., p. 29). Cette distance temporelle signifie entre autres, que le passé ne pouvait pas être objet de témoignage écrit et la transmission s'accomplissait par des témoins oculaires.

"Il n'y a pas rythmant ce passé, une chronologie, mais des généalogies. Le temps est comme inclus dans les rapports de filiation. Chaque génération, chaque race, a son temps propre, son "âge", dont la durée, le flux et même l'orientation peuvent différer du tout à tout. Ces races forment l'ancien temps…" (Vernant 1959/1990, p. 8).

Cette particularité du mythe l'a amené au scepticisme philosophique quant à la vérification de la validité du récit. Paradoxalement, les anciens Grecs ne se posaient presque jamais la question de la genèse d'un mythe. Ils l'acceptaient comme tel, c'est-à-dire, comme tradition historique plus au moins authentique. L'ontologie mythique semblait avoir des fondements stables car elle impliquait un acte de foi et de croyance et non pas de vérification objective et rationnelle (Cassirer, 1972). Il est l'objet d'une adhésion nécessaire, car à travers lui c'est la société entière qui s'exprime, c'est un symbole au moyen duquel "la société se pense" (Mauss 1908, p. 210). La mise en cause de la véracité des mythes et leur synonymie péjorative avec l'irréel ou l'irrationnel n'interviennent que plus tard, quand les programmes de vérité se transforment. Déjà à l'époque hellénistique et romaine, le mythe qualifie une tradition suspecte. La mythologie devient à son tour une matière d'enseignement et nous devons attendre le XIX^{e} siècle pour qu'une science des mythes se désigne au sein des sciences de l'homme.

1.2 Le mythe, objet scientifique

De par sa brièveté, cette présentation ne prétend pas être exhaustive. Son but est double : d'une part, exposer les principaux courants théoriques qui, dès le XIX^{e} siècle, se sont intéressés au mythe d'un point de vue scientifique ; leur prisme étant différent selon les *a priori* théoriques de chaque tendance disciplinaire, l'objet "mythe" est envisagé sous de multiples facettes. De l'autre, montrer les pistes théoriques qui servent, chacune à sa manière, à voir dans quelle mesure est possible l'élaboration d'un regard psychosociologique sur le mythe.

L'intérêt scientifique qui porte sur l'élucidation des mythes se situe vers la moitié du XIX^{e} siècle. Le "pourquoi" de cette époque semble trouver sa réponse dans les différentes circonstances qui, tout au long de ce siècle, relancent les études sur la préhistoire en général, et l'Antiquité en particulier. La naissance de l'ethnologie et de l'anthropologie (ayant une forte influence darwinienne), les découvertes archéologiques et préhistoriques, le développement des sciences auxiliaires comme la chronologie, la géographie de l'Antiquité, ou l'épigraphie, l'intérêt grandissant de l'étude des origines des langues, de la grammaire comparée et de la phonétique, sont le contexte intellectuel et les conditions sociales qui influencent et marquent la curiosité scientifique autour de ce nouvel objet. Le mythe séduit au point de créer une nouvelle science. Mais une fois sa séduction dévoilée, le mythe scandalise. De prime abord, par la nature de son langage, "absurde et incongru", d'après Max Müller, qui donne lieu à des "fables monstrueuses, répugnantes et immorales", selon P. Decharme (Detienne, 1981). La mythologie est étudiée essentiellement comme une perversion métaphorique, une véritable pathologie du langage, qui traduit à travers ses exagérations l'expérience humaine face aux phénomènes cosmiques, le contact avec la nature. Le scandale éclate encore plus fortement quand la mythologie de la Grèce antique, civilisation garante de la Raison, est "comparée" aux "tribus sauvages de l'Amérique et d'Afrique" (ibid.). Ce n'est que dans le cadre des théories évolutionnistes formulées au cours de la seconde moitié du XIX^{e} siècle, qu'une certaine logique inhérente au mythe est postulée et expliquée notamment par le

biais de l'animisme et de la personnification. Les "absurdités" mythologiques correspondent plutôt à un stade dans l'évolution sociale et intellectuelle de l'humanité. Fortement influencé par le darwinisme, E.B. Tylor (1871) avance une interprétation des mythes basée sur le principe de la continuité chronologique d'un certain état mental primitif, d'une forme de pensée appartenant aux "sauvages" qui a pu pénétrer par le biais de la tradition dans les sociétés civilisées. Selon Smithe, "les évolutionnistes concevaient les mythes, à la fois comme un effort intellectuel pour expliquer le monde et, comme la manifestation d'une pensée embryonnaire confuse, primitive et irrationnelle" (1974, p. 249). De la sorte, la pensée mythique n'était plus le fait des civilisations occidentales, cette forme de pensée étant une caractéristique de la mentalité primitive. Elle semble traduire un état sauvage de la pensée que certaines sociétés ont dépassé, les autres, étant des sociétés "archaïques". Une frontière nette commence à se dessiner entre les "civilisés" (tout particulièrement les observateurs…) et les "sauvages" (les observés…). Selon Lévi-Strauss (1952), les mots "sauvage" et "barbare" sont étymologiquement synonymes au sens où le premier désigne l'homme des forêts (*salviticus*) et le second, l'homme articulant des sons proches de ceux des animaux. Critiqué surtout par Wittgenstein, la méthode explicative évolutionniste est rejetée en tant qu'exégèse basée sur les critères d'un paradigme culturel et social (la société victorienne britannique) qui n'avait absolument rien à voir avec la conception du monde des peuples étudiés. "Il faut commencer par l'erreur pour ensuite la faire passer à la vérité… La manière dont Frazer expose les conceptions magiques et religieuses des hommes n'est pas satisfaisante ; elle fait apparaître ces conceptions comme des erreurs". Wittgenstein substitue à l'explication, la "description pure" : "on ne peut ici que décrire : telle est la vie humaine" (1982, p. 13).

A l'antipode des évolutionnistes, Malinowski, après ses premières expériences sur le terrain anthropologique, soutient que le discours mythologique est à saisir dans son contexte social. Loin d'être une explication rationnelle ou une imagerie artistique, il représente une charte pragmatique de la foi et de la sagesse morale primitives. Les mythes ont dès lors pour fonction moins d'expliquer, de répondre à une curiosité de type scientifique,

philosophique ou littéraire, que de justifier, de renforcer et de codifier les croyances et les règles pratiques de la conduite humaine. Pour Malinowski (1933/1975), la pensée des peuples sans écriture se conditionne, et par conséquent s'explique, par les besoins de base de ces peuples. Comprendre ces besoins fonctionnels conduit à saisir la raison d'être des mythes. La vision évolutionniste des mythes parait également étrangère aux conceptions de la sociologie de Durkheim (1895/1963, 1912/1991). Le sociologue intègre les mythes et les conceptions religieuses dans le monde social, en tant qu'entités mentales faisant partie de la réalité sociale, et notamment des représentations collectives. Pour lui, ni l'animisme, ni le "naturisme" ne sont les vraies racines de la religion, dont le fondement est le lien social. Les faits sociaux et les institutions sociales sont dramatisés dans le rituel et racontés dans les mythes. À leur tour, les rites et les récits mythiques servent à renforcer chez l'individu les croyances aux divinités et dorénavant, conserver, sinon consolider, le lien social dans la vie collective. L'idée que mythes et religions forment un espace mental cohérent, saisie par l'étude des représentations collectives, est déjà là. Bartlett (1923), tout comme Durkheim, insistait sur le fait que le mythe et la légende se forment au sein des institutions et des coutumes sociales établies et doivent être étudiés comme des produits sociaux qui ont une valeur explicative pour les communautés qui les ont font naître.

C'est Lévy-Bruhl qui, dès 1910, critique la position animiste de Frazer et de Tylor en postulant, qu'au niveau des opérations mentales, des différences nettes existent entre sociétés (ou mentalités) civilisées et sociétés (ou mentalités) primitives. La différence fondamentale tient notamment au caractère "mystique" des secondes, différence qui caractérise non pas leur nature, mais les lois auxquelles elles obéissent. La mentalité primitive est "mystique" quant au contenu de ses représentations collectives, car elle croit aux influences et forces imperceptibles comme si elles étaient réelles, et "prélogique" quant aux réseaux de relations entre elles, marqués par l'absence de contradiction. Cette particularité de la mentalité primitive – dont le préjugé d'infériorité vis-à-vis de celle civilisée a toujours été stigmatisé par Lévy-Bruhl – prendra le nom de "loi de participation". Son auteur prendra le soin d'exclure

de la mentalité et de la mythologie primitives les mythes classiques de l'antiquité grecque (1935/1963) et devant la pression grandissante des critiques à sa théorie en arrivera, dans ses *Carnets* publiés posthume (1949/1998), à se rétracter en abandonnant le terme même de "primitif". Le mythe est dans la pensée du disciple de Durkheim une "réalité sentie à la fois comme indubitable et ayant quelque chose de propre à elle qui la caractérise immédiatement", il forme la véritable raison d'être des participations de l'individu, plus qu'une mimèsis, "une mèthèxis réelle non pas à titre de causalité, mais à titre de consubstantialité, c'est-à-dire d'essence communiquée, partagée" (1949/1998, pp. 81, 146).

Comme pour la sociologie durkheimienne le religion et le totémisme expriment et émanent des relations et des groupes sociaux, pour Ernst Cassirer (1953/1972) le mythe exprime la totalité de l'être naturel dans le langage de l'être social, et la totalité de l'être social dans le langage de l'être naturel. Son itinéraire intellectuel mène d'une théorie de la connaissance à une philosophie de la civilisation incluant le langage, le mythe et l'art (Jamme, 1995). Cassirer, entend la notion de symbole au sens large du terme, par symbolisme une orientation tout à fait précise de l'appréhension et de la critique par l'esprit, et par forme symbolique une unité polaire de sensibilité et de sens, une énergie de l'esprit par laquelle un contenu spirituel se trouve attaché à un signe sensible concret (Cassirer, 1953/1972). Comme le langage, les mythes sont une manière intuitive de décrire la réalité par le biais d'un système de signes. Le mythe est un champ propre avec ses lois propres. Comme on ne peut ramener les données logiques à des données psychologiques, il déduit qu'on ne peut non plus psychologiser les mythes. Pour lui, le mythe n'est pas une réaction à des impressions, mais une action de l'esprit, une élaboration et une représentation du monde extérieur, une forme de pensée. Ce qui importe dans son analyse ce ne sont pas les contenus du mythe, mais sa forme. Le mythe ne distingue pas entre idée, concept et chose, entre apparence et vérité, bref, entre tout et partie.

Dans la phénoménologie religieuse des historiens des religions comme Mircea Eliade (1963) ou Walter Otto (1987), la voie

herméneutique quant aux mythes va passer de la même manière à travers la notion du symbole. Pour Eliade, le mythe est une histoire sacrée, le récit d'une création qui raconte l'histoire de l'existence du cosmos et des hommes. "Connaître les mythes, c'est apprendre l'origine des choses" (1963, p. 26). Tout mythe énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et "situations", qui par la suite, répéteront cet événement (Jamme, 1995). Le mythique, refermé sur un cercle, est rigoureusement distingué de l'historique. La pensée mythique est anhistorique, elle est de l'ordre de l'archétypique : dans les sociétés liées à une tradition il existe une "révolte contre le temps concret, historique" et une "nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines".

Vers les années soixante, c'est la pensée anthropologique de Lévi-Strauss qui va retrouver la tradition maussienne, et notamment la doctrine selon laquelle le mythe doit être étudié comme système de communication. Pour Lévi-Strauss, l'illogisme du récit mythique a sa propre logique. Sa coupure épistémologique se manifeste surtout à travers le déchiffrement linguistique du mythe. Il reprend la distinction saussurienne entre langage et parole dans leur rapport au temps : la langue appartient au domaine d'un temps réversible, la parole à celui d'un temps irréversible. Il repère dans le mythe ce même rapport au temps : le mythe se réfère toujours aux origines, à un temps premier, la valeur du mythe est précisément dans le fait que ces événements qui se réfèrent au passé forment aussi une structure permanente et c'est cette structure qu'il va tenter de repérer. "Le mythe, dit-il, n'est pas prélogique, il est une logique propre de l'ordre du monde". Il appelle "mythème" l'unité constitutive du mythe, qui est à chercher au niveau de la proposition. Le sens du mythe réside donc dans la relation homologue des mythèmes, et dans la composition de toutes ces relations avec d'autres faisceaux de relations. Dans *La pensée sauvage* (1962), il propose la notion de "bricolage" qui implique une nouvelle combinaison des éléments anciens se retrouvant dans les mythes et inverse la relation entre structure et manifestation : ce n'est plus de la structure profonde qu'il faut partir, c'est de la diachronie. « Comme le bricolage sur le plan technique, la réflexion mythique peut atteindre, sur le plan intellectuel, des

résultats brillants et imprévus. (…) C'est de la même façon que les éléments de la réflexion mythique se situent toujours à mi-chemin entre les percepts et les concepts. Il serait impossible d'extraire les premiers de la situation concrète où ils sont apparus, tandis que le recours exigerait que la pensée puisse, provisoirement au moins, mettre ses projets entre parenthèses. Or, un intermédiaire existe entre l'image et le concept : c'est le signe, puisqu'on peut toujours le définir, de la façon inaugurée par Saussure à propos de cette catégorie particulière que forment les signes linguistiques, comme un lien entre une image et un concept, qui, dans l'union ainsi réalisée, jouent respectivement les rôles de signifiant et de signifié. Ces signes renvoient à la réalité sociale et historique » (Lévi-Strauss 1962, p. 30).

Selon Bidney (1967), les mythes sont des chartes de croyances culturelles exprimées sous une forme narrative souvent incompatible avec la connaissance scientifique et rationnelle. Selon cet anthropologue, d'un point de vue épistémique, le terme "croyance" est neutre au sens où il est au-delà de la vérité et de l'erreur, tandis que celui du "mythe", dans sa longue histoire, est chargé négativement d'un *a priori* négatif concernant la validité d'une narration donnée. Pourtant, cette évaluation aprioritique provient de ceux qui ne l'acceptent pas comme tel, tandis que pour ceux qui partagent ses idées il est vrai et valide. La force d'un mythe repose justement sur cet accord d'acceptation non critique entre les membres d'un groupe culturel donné. Ainsi, il n'est plus possible de séparer les valeurs socioculturelles des mythes de leurs valeurs de vérité.

1.3 Premières conclusions

En tout état de cause, le mythe, constitue pour différents courants et disciplines de pensée un objet doté d'une polysémie de significations et de fonctions. Au vu de cette brève présentation de l'historique de la notion, les rôles et les fonctions qu'il occupait variaient : savoir du passé et mémoire collective dans l'antiquité grecque, langage métaphorique, stade de l'évolution sociale, forme symbolique de la compréhension du monde, système cohérent avec la religion qui s'incarne dans les représentations collectives,

logique ou prélogique, dans l'époque contemporaine le mythe remplit une pluralité de fonctions. Sociale, linguistique, ou cognitive, ces fonctions reflètent une forme de pensée culturelle incluse dans notre manière de concevoir le monde social. Il est certain que l'étude du mythe, pose d'emblée la question de sa propre vérité. Par quels critères va-t-on juger la validité d'un récit invérifiable et non argumentatif qui, pourtant, conserve et véhicule tout un imaginaire social sous une forme de souvenir collectif ? On découvre une pensée ayant sa propre historicité et sa propre vérité, totalement distinctes de notre conception de l'histoire, comme elle nous a été transmise via les historiens classiques (interprétations des faits et moyens de vérifier l'information afin d'en formuler une autre), ainsi que de notre définition de la vérité scientifique progressive.

De la même manière, quand nous nous référons à la pensée mythique, nous nous trouvons devant un problème concernant la considération de la réalité – ou sa propre construction – à partir d'une logique de raisonnement distincte de celle de la vérité scientifique et de la rationalité. De ce fait, la connotation du mythe est de se référer à une construction de la réalité qui est par essence "fausse" ou irrationnelle, selon les critères de la vérité scientifique, considérant les mythes comme caractéristique élémentaire (et par conséquent inférieure) des mentalités dites "primitives", donc incompatibles avec l'évolution et le progrès des sociétés dus à l'acquisition des sciences et des techniques. Les événements sur lesquels sont censés porter les mythes se déroulent dans un passé qui remonte à l'origine absolue, celle des dieux. Il s'agit d'un passé qui ne peut pas être objet de témoignage. Les personnages et les êtres qui interviennent dans le mythe ne sont l'analogue d'aucune réalité accessible à l'intellect ou au sens. Ce sont des entités spécifiques, dotées d'une consistance ontologique. Mais le caractère illusoire qui s'attache au mythe ne l'empêche pas d'être doté d'une efficacité sociale et symbolique redoutable. Une efficacité qui occupe encore aujourd'hui du terrain par son influence latente dans la construction, la conception et la référence aux contenus identitaires nationaux, formant ainsi leur origine. Comment peut-on envisager leur rôle aujourd'hui ? L'explication de Barthes (1957/1993, 1971/1993) qui considère le mythe

contemporain comme message communicationnel conditionné par l'actualité et surtout par son historicité propre, ainsi que l'approche des représentations sociales qui essaye de mettre en lumière les formes multiples du savoir quotidien fournissent, à notre avis, des éléments de réponse et des pistes d'investigation. Ces pistes nous suggèrent de nous focaliser surtout sur la question du comment les mythes s'apparentent-ils dans la vie en société et dans la conception de la vie de tous les jours dans les sociétés contemporaines. Comme Wolf le remarquait (1964), l'étude des mythes sociaux ne doit pas se borner à une définition des éléments qui les composent ou à une connaissance de leurs histoires fragmentées, mais s'étendre à une véritable recherche du champ où, dans la vie réelle, le mythe trouve ses points de référence, les actes et les problèmes où les éléments mythiques sont ancrés.

2. Représentations et mythes contemporains

On a vu à travers le parcours du mythe comme objet des sciences sociales, la volonté de Durkheim de l'intégrer dans la partie "vivante" de la réalité sociale à travers la notion de représentation collective. C'est à peu près à la même période que Wundt définit dans sa volumineuse *Völkerpsychologie* comme objet d'étude de la psychologie les phénomènes mentaux de nature collective qui ne peuvent pas trouver une explication en termes de conscience individuelle, comme le langage, les mythes, la religion ou la magie. En 1897 il ira jusqu'à dire "qu'on doit laisser l'étude de la pensée mythique à la psychologie sociale et à l'histoire des civilisations" (1897/1969, p. 306). Dans la conception de Wundt, le mythe serait une conception spontanée du monde, une sorte de "fantaisie collective", et c'est justement sur ce point que Mauss focalise sa critique en 1908. Il trouve que Wundt a laissé échapper l'un des éléments essentiels de tout mythe, la croyance. Pour Mauss, "le mythe n'est pas seulement un système de représentation auquel on attribue par erreur une valeur objective" : "Il est l'objet d'une adhésion en même temps volontaire, spontanée et obligatoire, d'une foi de la part d'un groupe organisé. Il n'y a mythe que s'il y a une sorte de nécessité à s'accorder et sur les thèmes qui

en sont la matière et sur la façon dont ces thèmes sont agencés. Or cette nécessité ne peut s'expliquer que si elle vient du groupe, si c'est la société qui entraîne ses membres à croire. Et elle leur impose le mythe parce qu'elle s'y exprime, parce qu'elle est le symbole au moyen duquel elle se pense" (Mauss 1908/1969, p. 210).

Pour Wundt ces phénomènes font partie du domaine d'étude de la psychologie, pour Durkheim, par le biais des représentations collectives, de la sociologie (Farr, 1990). Le sociologue français, déjà en 1895, donne aux mythes un statut de représentations collectives, d'une réalité *sui generis*, qualité qui, d'après lui, garantit leur continuité et leur pérennité, au détriment de leur contenu : "Les mythes, les légendes populaires, les conceptions religieuses de toutes sortes, les conceptions morales etc., expriment une autre réalité que la réalité individuelle ; mais il se pourrait que la manière dont elles s'attirent et se repoussent, s'agrègent ou se désagrègent, soit indépendante de leur contenu et tienne uniquement à leur qualité générale de représentations" (Durkheim 1895/1963, p. xviii).

2.1 Le mythe contemporain comme "message"

Dans la continuité de la réflexion durkheimienne, c'est cette fois dans le domaine de la sémiologie que Roland Barthes jette le pont théorique entre le mythe, dans sa version contemporaine, et la représentation collective dans les sociétés modernes. Dans l'un de ses écrits peu connus (1971/1993), quatorze ans après les *Mythologies* (1957/1993), Barthes soutient que le mythe dans nos sociétés s'apparente dans la parole sociale sous la forme d'un message, d'un reflet, déterminé socialement, permettant aux sociétés contemporaines de renouer avec leur passé et de garantir la pérennité "naturelle" de leurs cultures : "…le mythe, proche à ce que la sociologie durkheimienne appelle « une représentation collective », se laisse dire dans les énoncés de la presse, de la publicité, de l'objet de grande consommation ; c'est un déterminé social, « un reflet ». Ce reflet cependant, conformément à une image célèbre de Marx, est inversé : le mythe consiste à renverser la culture en nature, ou du moins, le social, le culturel,

l'idéologique, l'historique en « naturel »" (1971/1993, p. 1183). Barthes, donne une définition du mythe contemporain en tant que parole autour de laquelle se construit tout un système de communication. Le mythe moderne n'est pas seulement un concept, ni une idée ; c'est un mode de communication, c'est une forme. Naturellement, à cette forme s'imposent des conditions sociohistoriques particulières, pour que son usage social permette sa transformation en matière mythique. Selon le même auteur, le mythe ne se définit pas par rapport à l'objet de son message, mais par la façon dont il profère ce dernier. Il convient que le mythe, obéisse à des limites formelles et non substantielles. Le sémiologue français, reprend la considération de Durkheim concernant l'idée de l'indépendance entre contenu et forme mythiques. Selon lui, dans la relation entre le mythe et son objet, le contenu mythique ne pose pas de limites au mythe; il y a une sorte d'indépendance entre contenu et forme mythique, et cette dernière seulement, joue un rôle limitatif. La détermination du mythe selon le même auteur, ne dépend pas de l'objet de référence, mais de la manière selon laquelle se manifeste le message. Ce message a certainement une base historique, car le mythe lui-même est un discours historique. Le mythe moderne a perdu son caractère archaïque d'énoncement par le biais des grands récits. Dorénavant, c'est la communication sociale qui lui donne naissance sous la forme d'un message. Le mythe étant un message, il peut être formé aussi bien dans le discours social oral et écrit (phraséologie, stéréotypie, sens commun), que par une masse illimitée de signifiants (photographie, peinture, littérature, cinéma, publicité etc.) ; ainsi "(…) le mythe disparaît, mais il reste d'autant plus insidieux, le mythique" (Barthes 1971/1993, p. 1183). Cette conception du mythe moderne véhiculé, canalisé, inventé par la communication sociale rejoint des analyses récentes dans la sociologie de la communication qui postulent que précisément les "cérémonies télévisuelles confèrent un statut mythique à leurs protagonistes" (Dayan & Katz 1996, p. 202). Dans le cas qui nous préoccupe dans le cadre de ce travail, le passé historique du groupe, dont les origines remontent à une *arché* mythique, est doublement cautionné par ces analyses. Pour Barthes, l'histoire joue un rôle vital mais aussi sélectif, en ce qui concerne les conditions d'émergence de telle ou telle parole et de sa métamorphose en parole mythique. Selon lui "…c'est l'histoire

humaine qui fait passer le réel à l'état de parole, c'est elle et elle seule qui règle la vie et la mort du langage mythique car le mythe est une parole choisie par l'histoire" (1971/1993, p. 1183).

Si, selon Sperber (1984, p. 80), "l'esprit humain est réceptif aux représentations culturelles, comme l'organisme humain est réceptif aux maladies", une étude psychosociologique du rôle des produits mentaux sociaux, tels les récits mythiques, dans la mémoire et les représentations du passé d'un groupe national ne peut que focaliser son regard au niveau de leurs transformation, transmission et ancrage dans le discours et les pratiques qui les mettent en scène. Nous considérons le mythe comme une production mentale sociale qui a son historicité, sa fonctionnalité et son symbolisme. Elle véhicule jusqu'à nos jours, un mode de pensée, un héritage culturel vaste, une "archive" historique, un bagage lexical et une phraséologie (aussi bien dans la littérature que dans le langage au quotidien, le sens commun). Le mythe nous intéresse du point de vue de la psychologie sociale comme forme symbolique du savoir culturel faisant partie de nos représentations et soutenant des pratiques communes. Son lieu d'ancrage et de prédilection quant à sa recherche se retrouve dans notre cas précis dans le champ mnémonique identitaire, la mémoire culturelle, là où l'historique, l'identitaire et le culturel se croisent et s'entremêlent, là où la menace extérieure est sentie et vécue comme un *ultimatum* à l'être même.

2.2 Représentations sociales et mythes

Dans le domaine de la psychologie sociale le renouveau de la discipline que Moscovici a tenté en renouant avec la notion de représentation collective a ouvert depuis maintenant quarante ans un véritable champ disciplinaire. Dans son étude sur la réhabilitation de la science par le sens commun (1961), la représentation a changé de vocable mais aussi d'essence. Le passage du collectif au social n'était pas le résultat d'un simple renouvellement de vocabulaire mais une différentiation d'essence. La représentation est collective car elle est en genèse continue au sein d'une communauté ; elle devient sociale par son partage, sa

négociation et par la dynamique de l'interaction et de l'influence mutuelle de ses vecteurs, sans que ces processus empêchent un quelconque équilibre, selon les conditions de sa production sociale. Un équilibre qui garantit à son tour le destin de sa continuité à travers le langage, la communication et les formes symboliques et institutionnelles de son expression. Les formations symboliques de la pensée sociale (croyances, idéologies, mythes) font partie intégrante de notre réalité et soutiennent continuellement les pratiques communes, en constituant de cette manière sa partie dynamique.

Les représentations sociales mettent en œuvre une diversité, une "guerre" des significations qui libère l'individu de sa position monolithique au sein d'un seul groupe ou d'une seule version d'une même représentation. Le jeu multiple des appartenances sociales est un enjeu essentiel, condition de la propagation de telles ou telles représentations. Il n'y a plus de grandes catégories homogènes, mais une implication mutuelle, une complémentarité, une réciprocité des perspectives, une polarisation et surtout du conflit dans la négociation de telle ou telle version de la réalité sociale. Ce qui dissocie ces deux genres de représentation (collective *versus* sociale) est l'hétérogénéité de cette dernière, sa diversité et sa multiplicité dans le champ du social médiatisé par tout un système de communication ayant comme vecteur principal une forme élémentaire du savoir, la pensée quotidienne ; le sens commun.

La production de la connaissance ordinaire dans la vie de tous les jours, matière première par excellence des représentations sociales, n'obéit pas toujours à des règles précises de rationalité ou de falsification ; elle a sa propre logique naturelle (Rouquette, 1973) mise en œuvre au quotidien et soutenu par le lien social et sa nature historique et collective. L'usage commun des mots d'une langue naturelle constitue la théorie de cette pratique quotidienne, "théorie invisible et consensuelle pour les pratiquants de la langue de tous les jours" (Passeron 1995, p. 26). Basées sur le sens commun, le médium qui organise nos expériences quotidiennes, les représentations héritent de certaines formes archaïques et symboliques qui ont servi à sa constitution (Jodelet, 1989a ; Flick, 1998). Comme Jodelet le souligne "les particularités que présente

la représentation comme modalité de connaissance tiennent à ce que sa genèse et son fonctionnement sont tributaires des processus affectant l'organisation et la communication sociales des mécanismes concourant à la définition identitaire des groupes et des rapports sociaux" (1988, p. 398). C'est justement cet aspect créateur de la vie sociale qui donne naissance à des représentations symboliques sous lesquelles se retrouvent des croyances et des idéaux collectifs. Les symboles, les valeurs et les idéaux qui sont à la fois les résultats et les points d'attraction de ce processus social créateur, sont, en même temps que les produits, les producteurs de la réalité sociale dans lesquels l'ordre et le changement ne peuvent pas être séparés. Les représentations sociales remplacent dans la modernité les mythes, les légendes, les formes mentales courantes des sociétés traditionnelles, en héritant "à la fois certains traits et certains pouvoirs" (Moscovici 1989, p. 83). L'exemple des mythes dans les sociétés archaïques a souvent servi à l'auteur de *La Psychanalyse* d'exemple d'illustration et d'approfondissement du rôle des représentations sociales dans les sociétés modernes : "L'exemple des mythes peut nous aider à éclaircir quelques points particuliers. Le mythe constitue pour l'homme "primitif" une vision globale, une philosophie où se réfléchit sa perception de la nature, des relations sociales, ou de relations de parenté. Les mêmes thèmes mythiques peuvent changer de forme en se diffusant, et l'on se trouve devant un mythe transformé quand leur structure a été profondément modifiée. La fonction du mythe est de fournir à l'homme une possibilité de s'orienter dans le réel et de le maîtriser. Malgré l'originalité culturelle, on observe que dans notre société des représentations ayant de multiples attributs voisins se transmettent d'une collectivité à l'autre jusqu'à ce que leur texture soit à la fois bouleversée et stabilisée. Dans la mesure où une telle représentation contribue à rendre compréhensible l'environnement social et culturel de l'homme, à l'insérer dans un groupe ou un champ d'activité, son rôle reste proche à celui du mythe.…Les déplacements survenus à l'intérieur d'une représentation sociale actuelle, sa genèse et ses liens avec d'autres représentations trouvent, dans l'étude des mythes, un programme heuristique, une approche comparative" (Moscovici 1961, p. 11).

Restons un instant sur la dernière phrase de ce long extrait, afin d'éviter un éventuel amalgame entre ces deux formes de pensée qui appartiennent à des sociétés de nature hétérogène et des cadres mentaux fondamentalement différents. Représentations et mythes correspondent à des programmes de vérité proportionnellement analogues aux sociétés qui leur donnent naissance. Le mythe, une science "exacte" en Grèce antique, devait son exactitude à un modèle de société bien particulier et une appréhension du monde différente de la nôtre. Il s'inscrivait, comme pour les sociétés dites primitives, dans une philosophie de nature cosmogonique, une manière de percevoir et d'appréhender l'homme, la nature et le divin, non pas en les objectivant, comme le fait la science, mais, au contraire, en les chargeant de valeurs subjectives et symboliques (Lévy-Bruhl, 1935 ; Cazeneuve, 1961). Cette manière de penser le passé collectif et le monde produisait une connaissance de nature différente. Comme le faisait remarquer Meyerhoff à propos des mythes, "les générations antérieures *savaient* beaucoup moins que nous sur le passé, mais peut-être *sentaient*-elles beaucoup plus vivement que nous la continuité avec ce passé dans lequel elles se reconnaissaient" (1955, p. 40 – ital. dans l'orig.).

Cela peut paraître paradoxal comme postulat, mais les représentations comme forme de savoir social ou paradigmes de croyances (Jodelet, 1989a), théories du sens commun ou encore réseaux de significations (Moscovici, 1998) sont en phase avec nos sociétés actuelles où l'exactitude de la science positive tient lieu de vérité exhaustive. Elles le sont, car précisément elles servent justement à éclairer la face cachée d'une autre vérité, celle des sociétés pensantes, dans un double mouvement de connaissance et de maîtrise de soi et des autres, de l'espace matériel et symbolique, conditionné et alimenté par les conditions sociales de sa genèse. Le phénomène de la représentation sociale, "(…) a un caractère moderne pour autant que, dans notre société, il remplace les mythes, les légendes, les formes mentales courantes dans les sociétés contemporaines" (Moscovici 1989, p. 83).

Les représentations ont une histoire, mais également l'histoire nourrit, alimente, fait partie, appartient à plusieurs représentations. Néanmoins, ces dernières ont besoin d'un qualificatif essentiel pour trouver pleinement leur véritable sens dans ce contexte, celui de

sociales, devenu, notamment après les travaux de Moscovici (1961) et de Jodelet (1989a, b), une notion clé en sciences sociales et une théorie incontournable en psychologie sociale. Dans la tradition des études consacrées à ce domaine, la représentation sociale apparaît sous une multitude de formes et de fonctions. De manière générale nous pouvons la rencontrer en tant que *forme de connaissance sociale, construction opératoire du réel, expression culturelle, reflet d'une réalité*, mais aussi comme *déjà-là pensé et vécu individuel ou collectif*, *mémoire de ou dans le(s) groupe(s)* (Jodelet, 1989b, 2001), marquée par sa trajectoire dans le temps, la nostalgie de son existence collective.

Si nous revenons à notre première proposition concernant la double relation que la représentation entretient avec l'histoire, produit et processus, deux conséquences en résultent. La première concerne la nature représentationnelle, profondément marquée par l'historicité, le groupe en tant que sujet-objet de son histoire. La deuxième est en rapport avec sa fonction, en tant que vecteur du passé collectif. Un passé qui véhicule non seulement des faits, mais surtout des manières "*d'être et de penser*" (Bloch, 1925). L'étude des représentations sociales sous cet angle ne peut que nous ramener là où le groupe garde ses souvenirs, à la mémoire sociale. Dans cet effort, la mémoire sociale va jouer un rôle important, car c'est là où le groupe va chercher, choisir et sélectionner les "preuves" qui vont démontrer sa cohérence et sa différenciation face aux autres. Notre conception et élaboration du mythe contemporain comme faisant partie du corps mnémonique des représentations sociales s'inscrit dans une vision de la psychologie sociale comme science anthropologique et historique (Moscovici, 1984 ; Jodelet, 1988, 1989a). Dans l'effort de démontrer au sein du domaine d'étude des représentations sociales, l'interrelation entre culture et cognition, il est totalement légitime, d'après Farr (1993), de porter son intérêt sur des représentations collectives, tels les mythes ou les religions. L'étude du mythe, qui pourtant fait partie intégrante des représentations collectives, figure rarement dans le champ des représentations sociales. Farr (1998) souligne cet aspect en suggérant d'intégrer les idées que Barthes avait développé sur la mythologie contemporaine dans l'étude des représentations sociales. Dans cette même perspective, l'étude des représentations

sociales peut mettre en lumière plusieurs aspects de la mémoire. Comme Wundt l'a très justement remarqué, "*le familier et le mémorable sont extrêmement liés*" (1897/1969, p. 245) et à cet égard le processus d'ancrage et la familiarisation avec la nouveauté et l'étrange, mérite notre attention (Kalampalikis & Haas, 2008).

Le travail sur la pensée mythique dans le champ des représentations sociales a été inauguré par M.J. Chombart de Lauwe (1971) qui a mis l'accent sur les représentations et les mythes autour de l'enfance. Mythifier l'enfant consiste, selon elle, en sa "symbolisation déréalisée, essentialisée et insérée dans un système de valeurs dont il forme le centre" (ibid., p. 14). Dans sa vaste étude elle a porté un regard comparatif, synchronique et diachronique, entre les mythes de l'enfant dans les sociétés archaïques et le mythe de l'enfant dans la société française.

Jodelet (1989a), dans son étude exemplaire sur la maladie mentale évoque l'existence de croyances archaïques en concordance avec des théories locales face à la contagion de la folie par les liquides du corps. L'établissement par la population d'une défense contre la menace de la contamination de la folie par les liquides corporels établit un ordre qu'elle maintient par des moyens symboliques. Cet ordre, cette symbolique, traversent le temps et se réactivent dans la mémoire collective au fur et à mesure que les conditions sociales le leur permettent. La menace identitaire vue et sentie comme contamination symbolique par l'intégration d'éléments étrangers incite ainsi une stratégie de défense, de protection et de valorisation de l'identité et de l'appartenance.

Des contributions récentes (Haas & Jodelet, 2007 ; Jovchelovitch, 2007 ;), ont souligné le besoin de porter un regard historique sur les significations implicites qui sont manifestes et élaborées dans la pensée et la mémoire des groupes sociaux. De notre côté (Kalampalikis, 2001, 2007), nous sommes tenté de dire qu'une certaine "anatomie" de la mémoire collective contribuera à une compréhension plus synthétique de l'idéation collective. Dans cette optique, la rationalité et la cognition sociale semblent ne pas suivre le même chemin. Les sujets, utilisant une logique subjective légitimée et provoquée par l'esprit du groupe, perçoivent la réalité

et façonnent leur action de cette manière, puisqu'à leurs yeux cette logique reflète une vérité propre. Le statut de la vérité véhiculée par les mythes étant incertain, le rapport entre vérité mythique, vérité historique et vérité du passé du groupe est de nature analogique (Godelier, 1971), basé sur la représentation où cette croyance est incluse. Ce n'est pas son contenu qui est en question, mais plutôt l'usage idéologique de sa forme symbolique. Maurice Halbwachs suggérait de détourner "…notre attention de l'origine ou du sens profond des mythes. Prenons les pour ce qu'ils sont aux yeux de leurs fidèles. Sous des traits humains, animaux ou autrement, l'imagination leur prête en tout cas une forme d'existence sensible : ils existent ou ils sont apparus en certains lieux, à certaines époques" (1950, p. 187).

Effectivement, une explication rationaliste de type "biais motivationnel" n'est pas suffisante (Kruglanski & Azjen, 1995), pour décrire "pourquoi" la volonté d'un groupe social de réaffirmer son lien doit passer par son passé historico-mythique. Le sens commun exprime et réaffirme la vérité de cette cohérence dans la vie de tous les jours, alors que la rationalité du raisonnement peut se référer plutôt à un certain programme de vérités considérées comme telles par des critères de justification, de prévision des actions et des réactions, de rendement, d'utilité matérielle, de calcul, de jugement raisonnable. Selon Moscovici, il faudrait prendre en considération "la polyphasie cognitive, la diversité des formes de langage et de pensée qui nous permettent de vivre et de communiquer en société. La psychologie sociale en tant que science de la culture doit pouvoir contribuer à la critique d'un certain nombre de difficultés "idéologiques", dont les conséquences politiques et humaines sont énormes" (1987a, p. 528).

Penser les mythes dans les sociétés modernes, façonnées par le savoir scientifique, l'empirie et la vérification, serait vain, sinon chimérique. En même temps, suivre à la lettre la critique positiviste qui veut réduire le mythe à un genre littéraire ou une fabulation archaïque serait lui refuser toute ouverture à un rapport avec le vécu social, culturel et imaginaire. Au contraire, mettre en lumière les formes symboliques du savoir que les représentations véhiculent en elles sous forme d'imaginaire collectif, hérité,

exprimé, médiatisé, partagé et surtout vécu en société serait plus approprié, sinon nécessaire, de nos jours. Capter ces dimensions qui se dévoilent par le biais du sens commun sous forme de savoir ou souvenir identitaire c'est quelque part, historiciser l'idée de leur vérité. C'est cette conception des mythes, héritage culturel et métaphore d'existence collective d'autrefois, que nous avons essayé d'étudier à travers leur actualisation dans le sens commun, l'identité et la mémoire sociale et historique par le biais de l'affaire macédonienne (Kalampalikis, 2001, 2002, 2007). Leur efficacité symbolique dans le cadre précis de cette étude nous a incité à essayer de capter leurs activation et expression dans la réalité sociale de leurs vecteurs. L'affaire macédonienne et la problématique psychosociale qu'elle nous a posée, nous ont donné l'occasion d'étudier, par le biais de la communication sociale, le fond représentationnel et mnémonique qu'elle met en lumière dans le cadre d'une situation conflictuelle qui était "en activité" tout au long de notre effort de capter sa dynamique aussi fidèlement que possible. Sous cet angle, nous nous sommes intéressés à une vue du mythe comme véhicule d'un imaginaire collectif, culturel et historique, support de la construction et de l'expression d'une identité nationale.

C'est là peut-être, qu'un passage théorique pourrait trouver sa réalisation : identifier les traces du mythe dans le sens commun, dans la mémoire culturelle, et essayer de dégager leur caractère sociocognitif et leur efficacité symbolique dans la gestion du quotidien et dans l'organisation du savoir qui donne substance aux représentations sociales.