



**HAL**  
open science

# L'être entre les mondes. Les notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts de modalisation, de modalités et de modes d'existence

Santiago Guillen

► **To cite this version:**

Santiago Guillen. L'être entre les mondes. Les notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts de modalisation, de modalités et de modes d'existence. Signata - Annales des sémiotiques, 2022, Modes, modalités et modalisations, 13, pp.en ligne. 10.4000/signata.3613 . halshs-03568963

**HAL Id: halshs-03568963**

**<https://shs.hal.science/halshs-03568963>**

Submitted on 12 Apr 2024

**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.



**Signata**

Annales des sémiotiques / Annals of Semiotics

13 | 2022

Modes, modalités et modalisations

---

## L'être entre les mondes

Les notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts de modalisation, de modalités et de modes d'existence

Santiago Guillén

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/signata/3613>

DOI : 10.4000/signata.3613

ISSN : 2565-7097

### Éditeur

Presses universitaires de Liège (PULg)

Ce document vous est offert par Bibliothèque Diderot de Lyon - ENS



### Référence électronique

Santiago Guillén, « L'être entre les mondes », *Signata* [En ligne], 13 | 2022, mis en ligne le 01 juin 2022, consulté le 30 octobre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/signata/3613> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/signata.3613>

---

Ce document a été généré automatiquement le 8 juin 2022.



Creative Commons - Attribution 4.0 International - CC BY 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

---

# L'être entre les mondes

Les notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts de modalisation, de modalités et de modes d'existence

Santiago Guillén

---

« Au début le verbe donna l'origine au père »

Texte religieux des indigènes Uitoto,

tiré de (Preuß 1921, p. 659)

*Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux.*

Genèse (1,3)

## Introduction

- 1 Cet article propose une reconceptualisation des notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts linguistico-sémiotiques de modalisation et de modes d'existence. Nous appréhendons les relations complexes entre « constructivisme », c'est-à-dire la possibilité de produire des mondes possibles par la parole, et « structuralisme traditionnel », c'est-à-dire les modalisations langagières inhérentes à toute mise en discours du monde à travers la médiation d'un système de signification conventionnel. D'un côté, les récits mythiques soutiennent que le monde tout entier est une production discursive, d'un autre côté, les systèmes mythologiques ont été conçus avant tout comme des « idéologies », c'est-à-dire comme des systèmes de valeurs et de croyances. Ici, la mythologie agit comme une organisation structurale de la signification et donc d'une exploitation des formes modales conventionnelles et propres à chaque système culturel ; là, au contraire, la parole mythique s'offre comme une possibilité d'exploration et de création d'un sens non institutionnel, donc de nouvelles possibilités de modalisations locales et inouïes. Aussi, tout récit mythique élabore-t-il le monde possible d'un récit ou d'une pratique rituelle dans lequel se projeter et penser, en retour, le monde dans lequel nous sommes plongés en tant que lecteurs ou en tant que participants. Finalement, notre étude est guidée par la question suivante : en quoi l'étude des discours mythiques nous permet-elle d'appréhender,

selon une perspective écologique du sens, la gestion des relations modales et modalisantes entre les divers mondes que nous habitons<sup>1</sup> ?

- 2 La notion de modalité a été étudiée en linguistique pour essayer de rendre compte du fait que les langues naturelles ont toujours des moyens conventionnels pour modifier un prédicat avec un autre prédicat, notamment pour modifier une scène verbale. Ainsi, on a distingué des verbes dits modaux qui modifient d'autres verbes<sup>2</sup>. Traditionnellement, on définit la modalité comme « ce qui modifie le prédicat » et Greimas et Courtés (1986, p. 230) définissent « la modalisation », « comme la production d'un énoncé dit modal, surdéterminant un énoncé descriptif ». Voilà pourquoi ils considèrent qu'il y a, dans tout « énoncé modal », deux « situations syntaxiques » : (i) des « énoncés descriptifs » ou (ii) des « énoncés modaux de type hypertaxique ». Pour Greimas et Courtés, les « énoncés de faire » et les « énoncés d'état » peuvent se trouver dans ces deux positions de manière indistincte ce qui donne quatre possibilités d'agencement : (i) le *faire* modalisant *l'être* (la performance, l'acte), (ii) *l'être* modalisant le *faire* (la compétence), (iii) *l'être* modalisant *l'être* (les modalités véridictives) et (iv) le *faire* modalisant le *faire* (les modalités factitives). Les résultats de telles approches de la modalité sont alors une mise en évidence des possibilités modales à l'intérieur de chaque langue naturelle (par exemple des verbes modaux, des adverbes, etc.) et, avec l'élargissement sémiotico-narratif proposé par Greimas, d'autres systèmes de signification de la culture, au moins en théorie. Nous reviendrons en détail sur cette approche qui offre l'avantage de rendre compte des capacités structurales de modalisation inhérentes à chaque langage culturel, mais nous voudrions déjà mettre en évidence les limites qui, selon nous, se dégagent de cette perspective traditionnelle.
- 3 Si la modalité est traditionnellement définie comme le regard de second ordre sur un énoncé premier dit « descriptif » ou « constatif », on peut toutefois remarquer que cette définition n'est pas sans poser maints problèmes. D'abord, on constate que la modalisation est potentiellement infinie dans la mesure où tout énoncé, « modalisé » ou « modalisant » peut-être modalisé à son tour. Ensuite, il est problématique de définir un énoncé comme un énoncé « premier » : le caractère « constatif » et « descriptif » peut être remis en question dans la mesure où toute description d'un énoncé est déjà une énonciation et donc tout énoncé aurait déjà une forme de modalisation inhérente. Si Ferdinand de Saussure définit la valeur comme la relation entre un sujet et un objet (Saussure 2002)<sup>3</sup>, c'est pour pointer du doigt que le sens ne peut nullement être unilatéral et direct mais que notre interprétation des objets est toujours médiée par leurs significations culturelles, c'est-à-dire par les énoncés conventionnels que tiennent sur eux les institutions et qui sont cristallisés dans le système de significations qu'est toute langue naturelle. En conséquence, selon nous, tout acte de parole est la rencontre entre une énonciation individuelle locale et une énonciation culturelle conventionnelle. Autrement dit, il ne semble pas y avoir de limites à la modalisation ni en aval (modaliser un énoncé déjà modalisé) ni en amont (tout énoncé est déjà le fruit d'une modalisation). Un énoncé purement « constatif » ou simplement « descriptif » n'est qu'un pur mythe ; et, d'ailleurs, bien des genèses mythogoniques s'ouvrent ainsi, par la création du monde à travers un énoncé premier dont le verbe « être » possède une valeur absolue. Typiquement : « Dieu dit : que la lumière soit et la lumière fut » mais même dans cet exemple pris d'une traduction en langue française de l'Ancien Testament, le verbe n'est pas conjugué au mode indicatif et indique donc déjà une modalisation déontique (*devoir-être, pouvoir-être*). Le véritable énoncé descriptif est

forcément mythique, car transcendantal, c'est le « Je suis » de Jésus dans le Nouveau Testament et d'autres figures religieuses. Car, même le *cogito ergo sum* de Descartes introduit déjà un être modalisé par une précondition d'existence, l'adverbe *ergo* (« donc ») fonctionnant ici en quelque sorte comme une « valence logique », nous y reviendrons<sup>4</sup>. Selon la vision traditionnelle, un énoncé « constatif » ou « descriptif », c'est-à-dire « non modalisé » (un *dictum* selon la typologie de Bally), serait typiquement un prédicat verbal avec une utilisation du verbe « être » selon sa forme attributive : par exemple une phrase simple du type « Jean est grand ». Or, en pratique, il n'existe pas d'énoncés sans contexte — en dehors d'un usage mythico-religieux —, et la phrase « Jean est grand » pourrait déjà être une phrase modalisée par son contexte énonciatif, par exemple par son ton (ironique) où par sa relation avec son co-texte, à la fois intertextuel et intratextuel. D'ailleurs, il est impossible d'indiquer que le verbe « être » à l'indicatif est capable de produire un énoncé non modalisé, dans la mesure où dans d'autres langues proches, comme l'espagnol, le verbe « être » possède deux formes distinctes marquant la consistance ou l'inconsistance de l'être (*ser vs estar*) et que, donc, toute « description » de l'être en espagnol relève déjà d'une modalisation (propriétés ontologiques vs apparences contingentes)<sup>5</sup>.

- 4 Bref, le problème que nous rencontrons avec les modalités est qu'une description purement intralinguistique est forcément, déjà, largement insuffisante : tout catalogue des « parties du discours » modalisantes se révèle incapable de rendre compte de l'infinité de manières de modaliser des énoncés par la parole : tant la prosodie ou les gestes sur le plan interactionnel que les jeux syntaxiques, mais aussi la ponctuation, la forme des caractères ou les émoticônes peuvent fonctionner comme autant d'« énoncés modaux ». Les comparaisons interlinguistiques sont également problématiques, dans la mesure où, même à l'intérieur de langues issues d'une même famille linguistique, les distinctions des formes modales peuvent être étonnantes.
- 5 La difficulté majeure, lorsqu'on étudie les modalités, c'est de se heurter aux questions posées par la philosophie du langage et non encore résolues de manière définitive — et c'est pourquoi la linguistique a essayé d'entamer l'étude des modalités par une vision syntaxique plutôt que sémantique. Aussi, l'étude des modalités doit-elle agencer une méthodologie linguistique forcément restrictive face à une complexité polysémiotique difficilement gérable et des questions philosophiques insolubles. Telle est justement notre position dans ce travail où nous nous intéressons à la notion de modalité à la fois pour sa dimension culturelle (institutions et dimension conventionnelle des langues naturelles) et pour sa dimension innovatrice grâce à une parole polysémiotique, sans oublier un fond de réflexion philosophique qui questionne notre expérience du monde à travers la médiation du langage. Selon nous, le mythe permet de rendre compte du caractère institutionnel des modalités, mais aussi du caractère novateur et négociateur des modalisations et s'inscrit sur le fond d'une réflexion philosophique et sémiotique générale sur la médiation des langages culturels.
- 6 Le tableau suivant résume nos remarques antérieures en opposant le point de vue de la théorie constructiviste à celui du structuralisme traditionnel :

Figure 1

	Constructivisme	Structuralisme
Parole vs langage	L'Être n'existe que comme l'expression d'une parole (« <i>Do</i> »)	Le Langage réduit les possibilités d'(expressions) de l'Être
Forme symbolique du mythe	Mythe comme parole	Mythologie comme système idéologique
Modalités	<i>Pouvoir-être</i>	<i>Devoir-être</i>
Modalités actantielles	<i>Faire-être</i>	<i>Être pour faire</i>

Polarités modales

- 7 Nous proposons par la suite d'analyser les tensions entre les phénomènes de modulation par l'acte de parole mythique et de modalisation par les systèmes mythologiques institutionnalisés pour ensuite nous pencher sur l'étude de cas de la "notion" magico-religieuse de *mana* chez les peuples Canaques pour enfin conduire des analyses d'ordre générale sur la parole mythique et les rituels magiques sous le prisme des notions de modalité, modalisation et modes d'existence.

## 1. Constructivisme modalisant vs structuralisme modal : le mythe entre création du monde par la parole et systématisation de l'être par la mythologie

### 1.1. Constructivisme et mondes possibles : « *No kamo* » ou la modalisation de l'être par la parole mythique

- 8 « Au début le verbe donna l'origine au père » est-il écrit dans un texte religieux des Uitoto, communauté indigène du sud-est de la Colombie et du nord du Pérou (Preuß 1921, p. 659). Cette sentence n'est pas sans rappeler les premières lignes de l'Ancien Testament ; on lit au premier livre de la Genèse (I,3) : « Dieu dit : "Que la lumière soit !" et la lumière fut », (*Dixitque Deus : Fiat lux. Et facta est lux*). Ce *topos* mythico-religieux renvoie aux possibilités de la création du monde à travers la parole. L'être ne peut exister que comme une production discursive, ou mieux, il ne nous est concevable que si nous le considérons ainsi, et cela, comme en résonance, rappelle la célèbre maxime cartésienne *cogito ergo sum*, dans la mesure où toute pensée est déjà une parole interne. Que la parole rende possible la création des mondes et de l'être indique que tout monde est un monde-énoncé et que tout être est un être-énoncé. Il en va ainsi pour nombre de peuples autochtones, dont les peuples Canaques étudiés attentivement par Maurice Leenhardt et qui en 1947 remarque comment :

ces deux termes *ewekë* et *no* appartenant à deux langues, en deux îles différentes, ont un sens complémentaire l'un de l'autre, et, dans le fond, une signification commune : ils traduisent l'un et l'autre, de façon claire, ce que le Mélanésien entend par parole : elle est la manifestation de l'être, ou de l'existant, si le mot « être » paraît trop précis, la manifestation de l'humain, en tous ses aspects, de la vie psychique jusqu'à l'œuvre des mains et à l'expression de la pensée. Indication décisive du peu de différenciation établie entre l'être et la chose. Mais la chose peut être substance ou objet, elle peut n'être qu'une partie détachée, mais essentielle, de celui à qui elle fait ressortir. La parole, à ce titre, est un objet. Celui-ci possède de

l'homme, et l'homme s'appuie sur lui. Et sans cet objet, l'homme s'égare et le groupe se disloque.

(Leenhardt 1947, p. 221)

- 9 Le mot indiquant la parole, « *no* », montre bien que, chez les peuples canaques, c'est la parole qui rend possible la vie, qui la modalise, c'est-à-dire que la parole est ce qui *fait-être*. Cette perspective a au moins deux conséquences majeures pour notre enquête. D'une part, elle pose le problème de la modalisation de l'être-énoncé : quelles sont les configurations énonciatives qui rendent possible l'être ? Pouvons-nous espérer les connaître ? Ou bien notre expérience de l'être comme du monde est-elle déjà une construction discursive<sup>6</sup> ? D'autre part, tout énoncé se référant à l'être comme au monde serait déjà une modalisation, dans la mesure où il s'agirait forcément d'un « énoncé modifiant un autre énoncé », avec, pour conséquence, que tout discours, même un discours de type « constatif », aurait déjà une dimension modale. Dès lors, tout usage du verbe « être » sous sa forme attributive suppose déjà une modalisation en amont ; lorsque Galileo Galilei prône : « la terre est ronde », cet énoncé est déjà un discours-énoncé modalisé.
- 10 Le « constructivisme », et en particulier le « constructionnisme », est un courant philosophique de pensée qui peut être parfaitement illustré par les travaux de Nelson Goodman et exposé de manière systématique dans *Ways of Worldmaking* (Goodman 1978). Pour traduire ses thèses déjà radicales dans une formulation sémiotique, nous pouvons en quelques mots synthétiser le constructionnisme avec l'idée que toute perception du monde est déjà une énonciation de celui-ci. C'est-à-dire que toute observation est en fait une élaboration discursive : nous n'observerions pas le monde, mais nous le construirions. De ce fait, toute objectivité parfaite s'efface au détriment d'une subjectivité inhérente aux limites des possibilités discursives et, donc, à notre capacité à habiter « les mondes » que nous construisons. Goodman met l'accent sur les conséquences épistémiques d'un tel phénomène en soulignant qu'autant l'art que la science sont des discours incapables de rendre compte de la « vérité » mais qu'au mieux, le discours scientifique permet de construire le vraisemblable à travers un raisonnement de type hypothétique. Marie-Noëlle Doutreix décrit ainsi l'apport de la philosophie de Goodman dans son article de 2014 :
- Nelson Goodman interroge la multiplicité des mondes au regard de la multiplicité des vérités. Néanmoins, la distinction entre le vrai et le faux ne correspond pas à celle entre les versions du monde correctes et incorrectes. Les sciences et les arts participent au même titre à la création de mondes et utilisent des procédés communs. Ainsi, le scientifique ajuste la vérité à sa mesure. Il décrète en découvrant, dessine en discernant. De plus, la vérité ne constitue pas une notion satisfaisante pour évaluer les mondes, car ceux-ci ne consistent pas uniquement en propositions verbales. Goodman analyse les fonctions référentielles sans les hiérarchiser. Montrer et exemplifier peuvent être aussi importants que dénoter verbalement. De même, la vérité métaphorique acquiert sa valeur propre, indépendamment de la vérité littérale.
- (Doutreix 2014, § 11)
- 11 Il en ressort chez Goodman une complexification de la détermination épistémique à travers les discours culturels. Tant les *logoï*, c'est-à-dire les discours scientifiques, que les *muthoi*, c'est-à-dire les discours mythiques, participent à la création de la « vérité culturelle » et jouent un rôle dans notre expérience de vie sémiotique au sein des divers mondes que nous habitons et (re)créons sans cesse.

- 12 La thématique développée par Nelson Goodman a déjà été traitée par d'autres auteurs et Paolo Fabbri souligne déjà en 1992 qu'« on ne réfère pas le monde, on le profère »<sup>7</sup>. Umberto Eco, réfléchissant aux discours fantastiques, indique en 1979 que tout « monde possible » définit les règles de sa valorisation épistémique particulière et que, dans cette mesure, il ouvre vers des problématisations modales complexes, notamment en ce qui concerne la « logique modale » :

La théorie des mondes possibles fut élaborée à l'origine en philosophie du langage pour démontrer les propriétés formelles des systèmes de *logique modale*, qui analysent les relations logiques entre énoncés formés avec des opérateurs tels que « Il est nécessaire que », « Il est possible que ». Dans une sémantique des mondes possibles telle qu'exprimée par Saül Kripke, une expression linguistique est interprétée en relation à un monde possible ; par exemple, on ne dira pas que (dans une certaine interprétation) un énoncé du langage est simplement vrai ou faux, mais qu'il est vrai ou faux par rapport à ou dans un monde possible. Par exemple : « le chat est vert » sera vrai ou faux par rapport à un monde possible, par exemple celui du conte fantastique ou du roman réaliste.  
(Eco 1979, p. 226, nous soulignons)

- 13 Encore une fois, la modalité est définie ici comme ce qui détermine le *faire* et l'*être* des différents acteurs d'une scène énonciative, et le mode comme ce qui commande les conditions d'assertabilité, c'est-à-dire qu'il configure, voire préfigure, les valeurs et les valences épistémiques.
- 14 À tout prendre, on peut soutenir que le fonctionnement constructiviste du mythe réside dans sa capacité à (re)créer le monde à travers la parole. Nonobstant, si, aux yeux de Goodman, le discours offre la possibilité de créer de nouveaux mondes, nous pensons toutefois qu'il faudrait quand même insister sur le fait que ces possibilités de création sont restreintes par les contraintes du monde phénoménal : une ontologie négative, une résistance de l'être est à notre avis fondamentale pour ne pas tomber dans le relativisme absolu. C'est-à-dire que, selon nous, le monde énoncé doit forcément garder toujours un lien avec le monde depuis lequel il est énoncé. L'analyse des mythes permet alors de mettre en évidence une double tension entre des possibilités d'existence modulées par le discours (*faire-être*) et des contraintes modales inhérentes à l'énonciation de tout « monde possible » (*pouvoir-être*). Aussi, le discours mythique (*muthos*) élabore-t-il un monde possible qui est forcément en relation avec d'autres mondes possibles constitués par le reste des discours culturels (par exemple les discours scientifiques et « logiques » (*logoi*)).
- 15 La « vérité scientifique » trouve sa pertinence épistémique au sein d'une stricte méthodologie de recherche propre à chaque discipline scientifique. La méthodologie disciplinaire permet de modaliser les observations sur le plan épistémique en rendant possible l'assertion d'une vérité dans les limites déterminées par son cadre méthodologique. Toute induction, par exemple, n'est jamais la détermination de la vérité absolue, mais simplement une généralisation conditionnée par la stabilité provisoire d'un ensemble de lois susceptibles de reformulations et de corrections dans la stabilité d'un ensemble systémique de lois (par exemple physiques). Aussi, les travaux de Heisenberg en thermodynamique permettent, dès 1927, de mettre en évidence l'impossibilité d'observer les phénomènes de manière infiniment précise et le fait que toute observation relève d'un choix de focalisation, c'est-à-dire d'une énonciation, et qu'elle induit donc un degré de subjectivité, un « principe



d'indétermination », de non-correspondance avec la réalité objective, impossible à atteindre même en science.

- 16 En définitive, plutôt que de tomber dans un constructivisme radical et, donc, de soutenir que les possibilités de création des mondes sont indépendantes du reste des mondes et notamment de leurs conditions d'énonciation, il faudrait plutôt analyser notre gestion des interrelations entre la totalité des mondes que nous habitons, selon une perspective écologique des langages culturels (Basso Fossali 2017). Les institutions sociales<sup>8</sup> ne sont ni la simple copie de la « réalité » empirique ni une construction discursive indépendante de l'expérience phénoménale mais elles participent plutôt à l'appréhension d'une réalité complexe, comme nous le verrons plus tard, à travers l'analyse du concept religieux de *Mana* dans les cultures Canaques.

## 1.2. Structuralisme traditionnel : la mythologie comme système modal

- 17 Toute mythologie ne serait, selon la conception traditionnelle, qu'une idéologie. Dans ses travaux sur la mythologie de sa Lituanie natale, Algirdas Julien Greimas n'hésite pas à soutenir que :

la religion d'un peuple n'est autre que l'idéologie grâce à laquelle la communauté se pense elle-même et réfléchit ses relations entre les hommes et leurs contradictions, tout cet ensemble étant sublimé sur le plan divin.

(Greimas 1979, p. 11)

- 18 En fait, Algirdas Julien Greimas reprend à Georges Dumézil cette définition qui caractérise toute mythologie comme une idéologie. Ce dernier voit dans le mythe, avant tout, une stratégie discursive pour fonder des institutions sociales (Dumézil 1968 ; 1971 ; 1973). Dumézil, on le sait, est fortement inspiré par l'« école de sociologie française » : il fréquente Marcel Mauss à partir de 1938 et s'inspire fortement de la vision holistique de l'œuvre d'Émile Durkheim. De là, Dumézil conçoit une idéologie comme un « fait social total », c'est-à-dire comme une mégastucture orientant et déterminant les significations des institutions d'une société<sup>9</sup>. Selon nos recherches, on peut penser que c'est à Dumézil que Greimas emprunte la notion d' « idéologie » qui deviendra par la suite l'une des clefs de voûte de son modèle théorique. D'ailleurs, il est fort probable aussi que ce soit à travers les travaux mythologiques de Georges Dumézil que Greimas s'intéresse aux études mythologiques d'abord, à la sémiotique ensuite. Greimas lui-même en convient : « c'est par la mythologie qu'[il a] commencé [s]es "études sémiotiques" et non pas l'inverse » (Greimas 1985, p. 31). Quoi qu'il en soit, les travaux mythologiques de Greimas comme de Dumézil mettent en évidence une même idée, à savoir que toute mythologie est un système de valeurs conventionnel et particulier à un groupe social. Si bien que Greimas prône :

Il faut prendre un mythe, que ça soit un mythe ancien ou un conte populaire, ou bien un poème littéraire, et dire ce qu'il signifie. Et cette énonciation de sa signification sera justement la traduction de chaque mythologie en idéologie, ou ce que l'on appelle la démythification [...].

(Greimas 1966, p. 127)

- 19 Il en ressort une caractérisation de la mythologie comme un ensemble organisé de croyances et de valeurs. Cette définition structuraliste est celle qui connaît la plus grande popularité et caractérise la mythologie comme étant, avant tout, une systématisation modale, une identification systémique des possibilités de

détermination du faire et de l'être des différents acteurs d'une scène énonciative au sein d'une culture. Or, cette conception structurale de la mythologie n'est pas sans poser des problématiques modales majeures à la notion de mythe en sciences du langage et en sémiotique.

- 20 Tout d'abord la définition des mythes comme des idéologies selon la perspective greimassienne suppose que le système de valeurs « sous-jacent » modalise la formation des discours-énoncés de surface. En effet, on le sait, selon le modèle de la « syntaxe générative » de Greimas, le discours n'est que la manifestation de surface d'une « structure profonde ». Voilà pourquoi Greimas soutient que :

les récits (que ce soit les mythes, les contes populaires ou les œuvres littéraires) sont des formes d'expression de surface qui dissimulent un sens plus profond à chaque fois, et non seulement ce sens reste le plus souvent incompréhensible au lecteur, mais l'écrivain ou le narrateur ne comprend pas non plus que les mythes ou les formes littéraires, c'est justement ce qui nous domine, nous dépasse et nous gouverne. Il s'agit là de la culture au sein de la société, dans laquelle l'homme est « inscrit ». C'est le déchiffrement de ces récits (des œuvres littéraires de création individuelle ou collective, du folklore) qui nous permet de découvrir les systèmes de valeurs qui y sont dissimulés et les résumés du comportement selon ces systèmes de valeurs, les idéologies.

(Greimas 1971, p. 43)

- 21 Selon la perspective greimassienne, les idéologies « profondes » à la base des récits mythiques expliqueraient pourquoi ces récits « nous dominent », « nous dépassent » et « nous gouvernent », c'est-à-dire modalisent nos interprétations du monde et donc nos propres élaborations discursives. Il en ressort d'ailleurs la vision d'une force modale institutionnelle hétéronome qui inhibe le sujet sur le plan conatif selon une agentivité unilatérale. En un mot, notre potentialité d'élaboration de mondes possibles est fortement modalisée par les structures idéologiques « profondes » de nos cultures. Cette vision, qui représente la perspective du structuralisme traditionnel, est fortement déterministe, dans la mesure où elle réduit le sens à un simple « déchiffrement », selon le mot utilisé par Greimas lui-même. Toute élaboration discursive ne serait, *in fine*, qu'une manifestation de « surface » d'une organisation structurale « profonde ». C'est bien la thèse au cœur de l'œuvre comparatiste de Georges Dumézil développée autour de l'hypothèse de la tripartition sociale des peuples indo-européens (Dumézil 1968 ; 1971 ; 1973), nous y reviendrons. Or, selon nous, restreindre la totalité des discours mythiques d'une société à de simples manifestations locales de structures profondes est une analyse fortement réductrice. On peut toutefois maintenir, avec Greimas, qu'il existe sans doute un principe régulateur, une force modale, exercée par les structures axiologiques sociales qui conditionne, et donc par définition qui modalise les possibilités d'élaboration discursives au sein d'une culture donnée. En d'autres mots, on peut remarquer que, selon la vision structuraliste, l'axiologie mythologique d'une société modalise les modes d'existence de ses récits mythiques effectifs : la structure axiologique définit le *devoir-être* des constructions paradigmatiques virtuelles et conditionne donc leur réalisation effective sur le plan syntagmatique à travers les discours. La structure axiologique profonde déterminerait en amont les possibilités actantielles au sein d'une scène sociale déjà structurée.

- 22 La vision systémique et idéologique de la mythologie finit donc par définir des formalités modales propres à chaque ensemble culturel. Nous avons évoqué les trois fonctions sociales hiérarchisées identifiées par Georges Dumézil dans l'idéologie indo-européenne : « le sacré (puissance magico- et juridico- religieuse ; sagesse), la force

(principalement guerrière), la fécondité (abondance, richesse, alimentation, paix, volupté, etc.) » (Dumézil 1973, p. 338). Or, évidemment, ces fonctions relèvent déjà du résultat de certaines modalités systémiques, à savoir la répartition des modalités déontiques : (i) *pouvoir-faire* magique, *pouvoir-déterminer* la justice et *pouvoir-savoir* (ii) *pouvoir-utiliser* les armes et (iii) *pouvoir-permettre* la subsistance<sup>10</sup>. À cette répartition modale correspond une détermination des rôles actantiels qui sont déjà, en quelque sorte, prédéfinis par la configuration modale propre à la structure culturelle : (i) le prêtre/roi, (ii) le guerrier et (iii) le paysan. Les modalités structurales fonctionnent donc selon un « être pour faire », mis en évidence par Greimas et pour qui le système culturel définit l'identité par l'action<sup>11</sup>.

- 23 On remarque que cette première distribution modale structurale peut induire des formes de « rétromodalités » interactantielles spécifiques, nous voulons dire des liens de réciprocité entre actants d'une même scène. À titre d'exemple, on peut supposer, pour les actants issus de la tripartition idéologique indo-européenne exposée par Georges Dumézil, des modalités « de second ordre » de type « déontologiques », par exemple : (i) *pouvoir-déterminer* le droit mais *devoir-être* juste ; (ii) *pouvoir-tout-savoir* mais *devoir* utiliser cette connaissance de manière bienveillante envers le peuple ; (iii) *pouvoir-utiliser* les armes mais *devoir le faire* pour protéger son roi et sa nation.
- 24 À tout prendre, les modalités sont toujours des « modalités structurales », dans la mesure où elles sont des formes culturelles déjà bien définies dans la culture et qui se caractérisent par leur conventionalité ; aussi, elles permettent de caractériser l'agir et l'identité de l'être à la fois sur le plan actoriel et actantiel. On pourrait d'ailleurs ajouter que ces forces modales institutionnelles se caractérisent typiquement par leur extériorité et leur capacité à stabiliser la signification et la valeur au sein d'une configuration systémique (*i.e.* elles rendent possible l'assertion de la certitude).

### 1.3. Vers une gestion des relations réciproques entre les mondes à travers le mythe : entre création de l'être par la parole et systématisation structurale de l'identité

- 25 Ce que l'étude du mythe indique, c'est que les notions de « modalité », de « modalisation » et de « mode » permettent de rendre compte de la double tension de l'élaboration du sens dans les cultures. D'un côté, on trouve une gestion selon les formes modales structurales et conventionnelles propres à chaque société, de l'autre, il existe toujours la possibilité de « créer le monde et l'être » à travers la parole mythique et ses modalisations uniques. L'élaboration du sens trouverait son « jeu » dans la gestion des relations entre les mondes que nous habitons. L'identité de l'être se configure entre les modalités propres aux systèmes mythologiques qui déterminent la signification et les modalisations locales qui réélaborent le sens, c'est-à-dire entre les modalisations subjectives endotaxiques propres à toute énonciation et les modalités sociales exotaxiques inhérentes à tout énoncé.
- 26 Cette double tension entre modalités systémiques (mythologie) et modalisations par l'énonciation (parole mythique) engendre des conséquences sur les modes d'énonciation, c'est-à-dire sur les conditions d'assertabilité, ce qui ne peut qu'ouvrir la question des possibilités épistémiques du mythe : si le mythe est un monde possible « fantastique » qui influence toutefois le monde « réel », comment alors négocier ce va-

et-vient discursif entre les valeurs de vérité (être et paraître), de mensonge (paraître et non-être), de réalité ou de fiction ?

## 2. *Mana, mana* : à propos des modalisations de l'être chez les peuples Canaques

- 27 *Mana* propose une vision alternative des « êtres » comme forces<sup>12</sup>. Si les cultures monothéistes se fondent sur la répartition hiérarchique d'une force modale unique (organisation verticale), la *mana* offre une tout autre organisation (horizontale) qui met des puissances modales diverses en compétition. Se dégage alors un modèle alternatif d'organisation modale dans les cultures polythéistes, caractérisé, notamment, par un déploiement méréologique (entre la topicalisation d'une divinité absolue et des manifestations éparses mais qui relèvent de la même émanation) et un déploiement actantiel complexe<sup>13</sup>.
- 28 La modalité, on l'a vu, a été considérée en sciences du langage comme l'observation de deuxième ordre sur une action (ou un état). Si, pour Algirdas Julien Greimas (Greimas et Courtés 1986), le sens au sein du processus de narrativité est essentiellement une transformation orientée des valeurs, pour Pierluigi Basso Fossali (2019), la modalité est la forme d'implication de l'actant dans une scène transformative. Cette implication est manifestée, en langue française, par les verbes modaux, selon la vision linguistique traditionnelle. Or, il a été remarqué que toute modalité résulte d'une polémologie modale (Fontanille et Zilberberg 1998 ; Zilberberg 1981) et que toute énonciation constitue une co-énonciation (Benveniste 1970). On propose d'étendre la problématique modale aux énoncés « constatifs » du verbe *être* qui a été traditionnellement placé à l'abri de toute modalisation. Or, comme le suggère Basso Fossali (2019), le verbe *être* peut aussi avoir un usage modal<sup>14</sup>. Si même le verbe *être* n'est pas un point d'arrêt, comment devrions-nous entamer la recherche sur les modalités ? Comment saisir et étudier la formation du regard modal alors que tout énoncé est déjà modalisé ?
- 29 Les études mythologiques nous offrent une perspective unique pour explorer ces problématiques. Dans le cadre de sa réflexion sur le mythe comme « forme symbolique » Ernst Cassirer soutient :
- un regard jeté sur le développement et la signification étymologique fondamentale de la copule dans la plupart des langues montre comment la pensée linguistique ne parvient que très progressivement à séparer l'expression de l'« être » pur de celle de l'« être ainsi » [...] lorsque le langage parvient à libérer l'idée et l'expression de l'« être » de ce lien à une forme d'existence particulière, alors un nouveau véhicule, un nouvel outil est créé pour la pensée mythique et religieuse.  
(Cassirer 1925b, p. 94).
- 30 De manière plus particulière, les études sur le mythe nous livrent donc, en ce sens, la perspective unique du concept de *Mana*. Difficilement traduisible, il s'agit en quelque sorte de l'« être divin », à la fois (i) en tant qu'énergie absolue, neutre et immuable et (ii) en tant que divinité manifestée<sup>15</sup>. Cassirer voit, dans ce concept de *Mana*, le noyau de toute catégorisation à la fois religieuse et linguistique. Le *Mana*, concept peut-être universel<sup>16</sup>, nous permet ainsi d'explorer les modalités *in statu nascendi* tant sur le champ religieux que sur le champ linguistique : *Mana* comme « être » pur (*ne-pas-pouvoir-ne-pas-être*) versus *mana* manifestée ou « être ainsi » (*pouvoir-ne-pas-être*). De

plus, sur le plan des manifestations, le *mana* oppose des manifestations sacrées (*devoir-être* honorées) à des manifestations « taboues » (*devoir-ne-pas-être* honorées)<sup>17</sup>.

## 2.1. À la recherche de l'origine des catégories

- 31 Nous aimerions à présent entamer l'analyse d'une réflexion faite par Ernst Cassirer sur l'origine commune du mythe et du langage et qui, à notre sens, est un apport majeur non seulement pour les études sur les mythes, toute discipline confondue, mais pour la linguistique et la sémiotique générales. Cassirer soutient que l'origine du langage verbal comme système de signification coïncide avec l'origine du mythe ; et inversement, les limites du langage verbal se confondent avec les récits mythiques. Par cette double remarque, Cassirer tente de cartographier les limites du périmètre d'action des formes symboliques et de suivre les transformations qui les mènent d'une frontière à l'autre : « la forme symbolique » de Cassirer est une médiation qui se meut entre l'intensité ponctuelle d'un signe et l'extensité d'un système grammatical (Cassirer 1923, 1925a, 1929). Ce travail est, à notre avis, fondamental pour mettre en lumière la double tension modale du mythe entre la ponctualité intensive de la modalisation propre à l'énonciation de l'être à travers la parole mythique et l'extensité du système modal qui se dégage de toute mythologie.
- 32 Le langage verbal comme origine du monde, nous l'avons vu plus haut, est une figure isotopique dans les cosmogonies des cultures du monde. Mais comment devons-nous comprendre cette intuition religieuse universelle qui place la parole comme origine du monde ? En quoi est-ce révélateur du fonctionnement sémiotique des concepts de modalisation, de modalité et de mode d'existence ?
- 33 Si le mythe est, avec le langage, l'origine de la culture, alors il doit, en tant que forme symbolique, précéder et concourir à la création des catégorisations et des formes modales qui participent à l'appréhension d'une réalité complexe<sup>18</sup>. Voilà pourquoi Cassirer s'intéresse autant à la figure mythique de la *Mana*<sup>19</sup>. La mythologie malaisienne développe le concept religieux de *mana*, qui n'est pas sans poser des problèmes de traduction dans nos cultures occidentales contemporaines. *Mana* est, donc, pour essayer de donner une première définition, l'énergie immuable, infinie et éternelle qui englobe la totalité de ce qui existe et qui, en même temps, peut se caractériser momentanément dans tel ou tel être<sup>20</sup>. *Mana* est alors une entité religieuse fort complexe qui peut à la fois vêtir des caractérisations individuelles et se perdre dans la généralisation ultime d'une énergie sacrée universelle. Il est particulièrement difficile pour nous de comprendre le « concept » de *Mana* car il échappe à nos catégorisations occidentales : nous l'appelons « concept » faute d'autre mot plus adéquat.
- 34 Sur le plan de l'aspectualité, la détermination du concept de *Mana* est problématique : la *Mana* a tantôt une intensité figurative forte, tantôt une extension maximale qui rend impossible toute caractérisation figurative<sup>21</sup>. D'ailleurs, cette complexité intellectuelle et religieuse du « concept » de *Mana* est également une complexité sur le plan linguistique.
- 35 Sur le plan lexical, le signe linguistique *mana* issu de la langue naturelle malaisienne défie la grammaire universelle chomskyenne car aucune catégorisation syntaxique ne semble lui correspondre complètement. Le lexème *mana* joue les rôles tantôt de substantif, tantôt de prédicat et ses caractéristiques sémantiques et syntaxiques ne permettent pas de le définir clairement comme nom ou comme verbe, comme adjectif

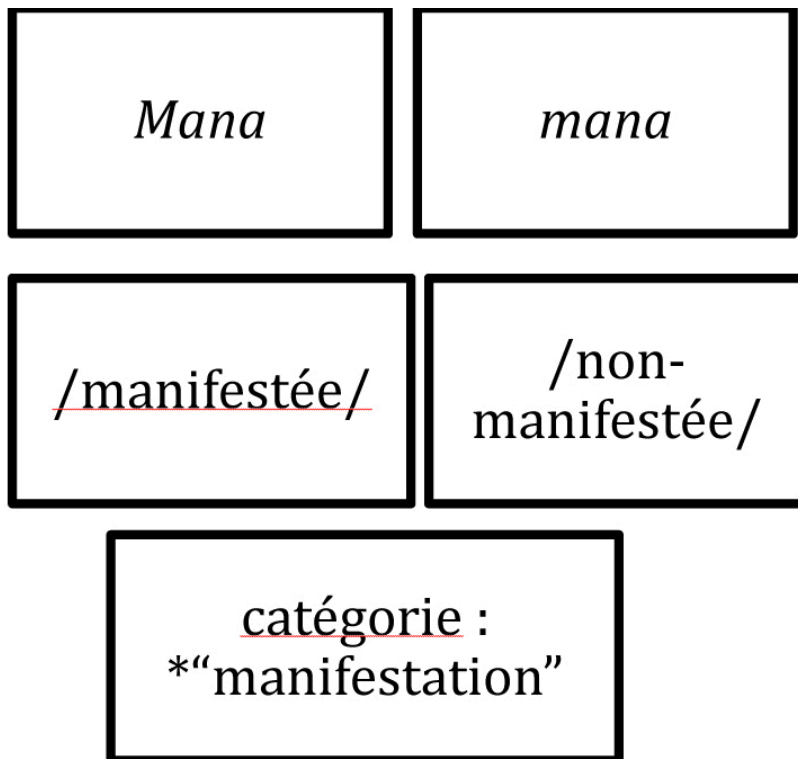
ou comme adverbe<sup>22</sup>. Dans son étude sur la magie publiée en 1902, Marcel Mauss énonce l'idée suivante :

Le mot de *mana* est commun à toutes les langues mélanésiennes proprement dites et même à la plupart des langues polynésiennes. Le *mana* n'est pas simplement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état. En d'autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe. On dit d'un objet qu'il est *mana*, pour dire qu'il a cette qualité ; et dans ce cas, le mot est une sorte d'adjectif (on ne peut pas le dire d'un homme). On dit d'un être, esprit, homme, pierre ou rite, qu'il a du *mana*, le « *mana* de faire ceci ou cela ». On emploie le mot *mana* aux diverses formes des diverses conjugaisons, il signifie alors avoir du *mana*, donner du *mana*, etc. En somme, ce mot subsume une foule d'idées que nous désignerions par les mots de : pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, avoir du pouvoir magique, être incanté, agir magiquement ; il nous présente, réunies sous un vocable unique, une série de notions dont nous avons entrevu la parenté, mais qui nous étaient, ailleurs, données à part. Il réalise cette confusion de l'agent, du rite et des choses qui nous a paru être fondamentale en magie.

(Mauss 1902, p. 68)

- 36 Que ça soit sur le plan linguistique ou mythique, nous sommes avec le *mana* devant un signe linguistique particulièrement polysémique. En fait, il semble probable que ces termes désignant la divinité indéterminée soient, avant tout des interjections ayant subi des phénomènes de grammaticalisation dans tel ou tel contexte syntaxique (Brinton 1897, p. 60)<sup>23</sup>.
- 37 Sur le plan des valeurs, on peut remarquer que, en tant que signe linguistique, *mana* possède une valeur différentielle au sein de son système de signification : *Mana* (être pur) s'oppose à *mana* (être manifesté). À travers une observation « occidentale » qui est nécessairement abusive<sup>24</sup>, on peut toutefois mettre en évidence cette deuxième étape de la construction des structures de la pensée religieuse malaisienne et qui consiste donc à opposer le *Mana* comme énergie sacrée et universelle aux manifestations ponctuelles du *mana* dans tel ou tel être ou dans tel ou tel objet<sup>25</sup>. Ainsi, une caractérisation des oppositions distinctives selon le modèle hjelmslévien des « catégories privatives » se présenterait ainsi :

Figure 2



*Mana vs mana*

- 38 Dans l'opposition *Mana vs mana*, les deux termes ne semblent se distinguer entre eux, sur le plan sémantique, que par le trait de la /manifestation/ (non manifesté vs manifesté). Ici, évidemment, le « manifesté » relève du mode d'existence de la réalisation et celui du « non-manifesté » de la virtualité. Mais cette détermination quelque peu abusive n'est pas sans poser des problèmes. Comment devrions-nous appeler cette catégorie ? Catégorie de la « manifestation » ? Or, il nous est dit que le *Mana* est antérieur à toute catégorie : ni les « catégories participatives » ni les oppositions des contraires semblent lui correspondre complètement. Cette problématique catégorielle du *mana* n'est pas sans rappeler le phénomène sémiotique que Plotin, philosophe néoplatonicien du III<sup>e</sup> siècle, au sein de ses réflexions philosophico-religieuses développées dans ses *Ennéades* (205-270 apr.J.-C), nomme « procession », *próodos* (πρόοδος), ou encore « émanation ». L'émanation est le processus par lequel les êtres et les objets dérivent de Dieu compris comme principe total, indivisible et originel de l'univers<sup>26</sup>. Nous pouvons ici tirer déjà une première conclusion : le modal n'est pas manifesté mais émané, ce qui veut dire qu'il se tient à la réalisation, il procède comme déclinaison sans passer par les modes d'existence habituels.
- 39 Ernst Cassirer (Cassirer 1923, 1925a, 1929) s'intéresse au concept de *mana* en raison de son caractère pré-catégoriel. Il l'étudie au sein de sa réflexion sur la formation et la transformation du mythe entendu comme « forme symbolique » c'est-à-dire comme un « organe » parmi d'autres — dont le langage verbal —, permettant l'appréhension de la réalité. Dans ce but, Cassirer (1925b) reprend la réflexion inaugurée par Hermann Usener (1896) et qui consiste à s'interroger sur la création et la transformation des structures de la pensée religieuse. Si l'on suit Usener, il existe un processus discursif de

*figurativisation*<sup>27</sup> des divinités qui va des « dieux de l'instant » (énergie modale virtuelle), puis des « dieux de l'action » (circonscription d'une configuration modale ponctuelle à un actant spécifique) aux « dieux personnels » (complexité modale incarnée par un acteur)<sup>28</sup>.

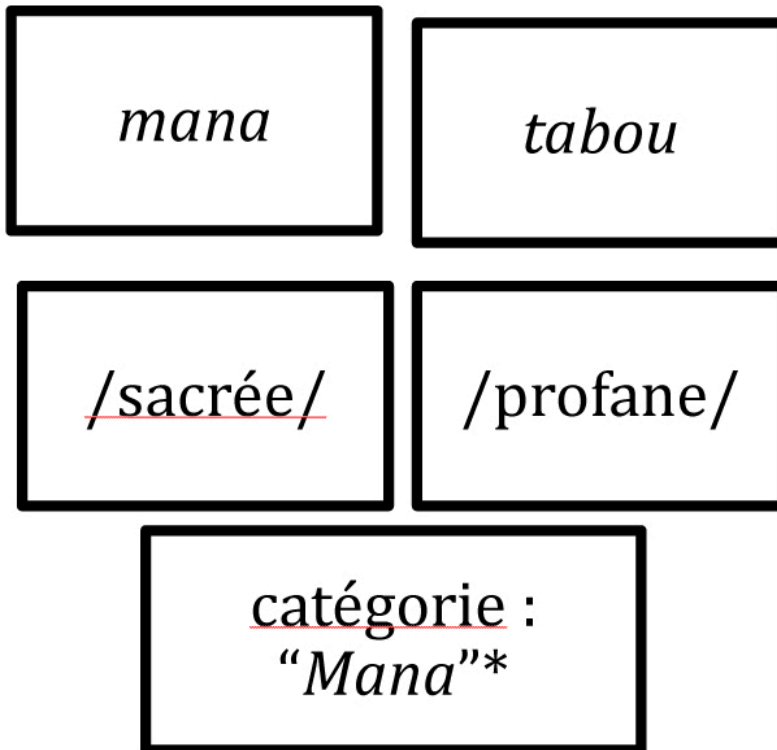
- 40 On pourrait toutefois continuer à caractériser cette opposition minimale entre *Mana* et *mana*, par exemple, sur le plan de l'aspectualité : /extensivité/ vs /intensivité/ ou des modes d'existence : /potentialité/ vs /réalisation/. On retrouve ainsi :

	<i>Mana</i>	<i>mana</i>
Sémantisme	Divinité non manifestée	Divinité manifestée
Aspectualité	Extensive	Intensive
Mode d'existence	Potentielle	Réalisé
Catégorie	Terme non marqué	Terme marqué

- 41 À ce premier « pli » du concept du *Mana*, s'ensuit une deuxième distinction qui, elle, semble s'accorder avec notre logique occidentale. C'est que, sur le plan de la manifestation, s'opposent deux formes du *Mana* : une vision euphorique honorée par des rites divers et une autre vision dysphorique crainte et évitée. Les chercheurs ont qualifié, par le terme de « tabou », cette deuxième vision négative de la *Mana* manifestée. Plusieurs auteurs ont qualifié d'universelle cette opposition *mana vs tabou* et ont vu dans cette paire minimale le noyau de toute religion<sup>29</sup>. Peut-être convient-il de motiver le rapprochement que nous faisons ici entre l'opposition *mana vs tabou* et le fonctionnement des paires minimales en linguistique. En phonétique, on le sait bien, les paires minimales correspondent à une opposition restrictive de deux phonèmes qui ne se distinguent entre eux que par un trait distinctif, par exemple entre les occlusives bilabiales {p} et {b} qui ne se distinguent entre elles que par le trait du voisement (non voisé pour {p} et voisé pour {b}). Ainsi, *mana vs tabou*, tous deux se référant à la divinité manifestée, ne semblent se distinguer entre eux, sur le plan sémantique que par le trait sémique de la /sacralité/ : /sacré/ vs /profane/. Bien évidemment, les caractérisations de sacralité relèvent déjà de configurations modales en amont, à savoir, respectivement : pouvoir et devoir-être-honoré vs ne-pas-pouvoir et devoir-ne-pas-être-honoré.



Figure 3



*mana vs tabou*

- 42 On pourrait continuer à caractériser cette opposition minimale, par exemple en distinguant les modalités endotaxiques ou modalités exotaxiques. Ainsi on a :

	<i>mana</i>	<i>tabou</i>
Valorisation	Euphorique	Dysphorique
Modalité autonome	<i>Pouvoir être</i> transcendant	<i>Ne pas pouvoir être</i> transcendant
Modalité hétéronome	<i>Devoir être</i> honoré	<i>Ne pas devoir être</i> honoré
Passion	Honorée	Crainte
Mode d'existence	Potentiel	Réalisé

- 43 À tout prendre, l'exemple du *Mana* nous permet d'appréhender le processus de formation des catégories et semble indiquer la possibilité de lier les origines linguistiques et mythiques des catégories culturelles. Aussi cet exemple n'est-il pas sans problématiser notre recherche. Est-ce que le mode d'agir du *Mana* peut être élevé comme un phénomène universel ? Pour Hjelmslev, on le sait, la substance est la manifestation de la forme dans la matière (Hjelmslev 1943). Or, affirmait-il, cette matière est toujours neutre. Cependant, *le Mana*, qui devrait être une substance, est également neutre... la substance neutre peut-elle vraiment exister ? Et, surtout, si oui, cette substance linguistique peut-elle ne pas être mythique ? Pour qu'une substance soit neutre, étant donné que les formes sont nécessairement conventionnelles et donc subjectives, il faudrait que la substance soit antérieure à l'apparition des formes. Mais alors, comment une substance peut-elle émerger en amont des formes ? Peut-il y avoir une substance auto-conçue ? Sur le plan des modalités, cela relève du problème que pose la considération d'un énoncé neutre, libre de toute modalité : est-il vraiment possible de produire un énoncé « constatif », c'est-à-dire neutre, libre de toute

modalisation ? Bien que, selon nous, la détermination de l'origine des substances par rapport aux formes ne soit pas intéressante en elle-même et pour elle-même, on retrouve une double tension, dans les réalisations culturelles, entre une modalité systémique et une modalisation par la parole. À tout prendre, on peut signaler qu'il semble que, lorsqu'un énoncé se rapproche de la neutralité, il devient de plus en plus mythique.

- 44 En définitive, nous pouvons dégager quelques conclusions sur l'aspect modal des mythes. Comme nous l'avons signalé plus haut, pour exister, l'être doit être énoncé, tout énoncé étant déjà le résultat d'une modalisation. Si les discours religieux et mythiques (*muthoi*) peuvent asserter l'être, les discours logiques (*logoi*), dont le discours philosophique, n'assertent l'être que comme le résultat nécessaire d'une opération logique (ne-pas-pouvoir-ne-pas-être). La « constatation » ontologique de l'être ne peut trouver sa valeur que selon une médiation *distale* ; dans le reste des cas, toute description de l'être est déjà une énonciation modale ou modalisée d'une identité ou d'un état<sup>30</sup>.

## 2.2. Le mana : des interrelations entre modalisations, modalités et modes d'existence dans la culture canaque

- 45 Marcel Mauss définit le mana comme une force, mais aussi comme un objet ou un être et comme une action. Le concept de mana permet de mettre en lumière les différentes déclinaisons des concepts de modalité (comme force), de modalisation (comme processus d'émanation) et de mode d'existence (objet ou être réalisé ou potentialisé).
- 46 Dans son étude sur la magie, Marcel Mauss (1902) indique que les actes magiques doivent être interprétés au sein d'une scène qui possède déjà une grammaire spécifique, c'est-à-dire au sein d'un jeu de langage dont la particularité principale est celle d'un encadrement modal bien défini : la détermination d'un arrangement des modalités épistémiques construites autour du « croire ». Le *croire* fonctionne alors comme une *configuration énonciative* à portée modale qui permet d'assurer une certitude dans la détermination de la signification des actes magiques au sein d'un « énoncé modalisé », à savoir le rite magique en lui-même. Le croire fonctionne donc comme une disposition mentale éventuellement signifiée et potentialisée par des discours préalables (institutions sociales, traditions culturelles, etc.).
- 47 Mais, surtout, cette configuration modale initiale induit une conception selon laquelle toute action magique nécessite une modalité antérieure qui la rende possible, une « force magique » ou une « potentialité magique » selon les termes de Mauss, une force modale capable de fonder un paradigme existentiel selon les déclinaisons des modes d'existence (virtualité, actualité, réalisation). Ainsi le sociologue français propose l'analyse suivante :

Complexe [la croyance aux actes magiques] comprend l'idée de *pouvoir* ou encore mieux, comme on l'a appelée, de « *potentialité magique* ». C'est l'idée d'une force dont la *force du magicien*, la *force du rite* la *force de l'esprit* ne sont que les expressions différentes, suivant les éléments de la magie. Car aucun de ces éléments n'agit en tant que tel, mais précisément en tant qu'il est doué, soit par *convention* soit par des *rites spéciaux*, de ce caractère même d'être une *force*, et une force non mécanique, mais magique. La notion de *force magique* est d'ailleurs, de ce point de vue, tout à fait comparable à notre notion de force mécanique. De même que nous nommons

force la cause des effets magiques : maladies, bonheur et santé, etc.  
(Mauss 1902, p. 67, nous soulignons)

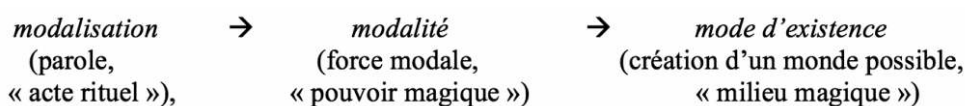
- 48 Mauss indique que le *mana* comme modalité, c'est-à-dire comme « force magique », détermine les rôles actantiels au sein d'une scène énonciative, à savoir l'acte rituel magique en question. En effet, le *mana* est « la force du magicien », le *pouvoir-faire* du rôle actantiel du magicien, mais aussi la « force du rite », le *pouvoir-faire* qui détermine la signification des actions rituelles.
- 49 Aussi, et ceci nous semble particulièrement intéressant, Marcel Mauss indique-t-il que l'attribution des modalités peut être systémique, c'est-à-dire « conventionnelle », ou bien issue d'un acte performatif, c'est-à-dire d'un « rite spécial ». Ceci suggère que la modalisation d'un énoncé peut se faire aussi selon un acte statutaire.
- 50 En outre, l'étude des pratiques magiques chez les peuples canaques faite par Marcel Mauss semble indiquer une continuité entre l'acte performatif qui rend possible le pouvoir-faire magique et l'instauration d'un « milieu magique » capable de conditionner les conditions d'assertabilité des valeurs épistémiques.

Cette notion [le *mana*] comprend, en outre, l'idée d'un milieu où s'exercent les pouvoirs en question. Dans ce milieu mystérieux, les choses ne se passent pas comme dans le monde des sens. La distance n'y empêche pas le contact. Les figures et les souhaits y sont immédiatement réalisés. C'est le monde du spirituel et aussi celui des esprits parce que, tout y étant spirituel, tout y peut devenir esprit. Si illimité que soit ce pouvoir, et si transcendant que soit ce monde, les choses s'y passent cependant suivant des lois, relations nécessaires posées entre les choses, relations de mots et de signes à objets représentés, lois de sympathie en général, lois de propriétés susceptibles d'être codifiées par des classifications semblables à celles qui ont été étudiées dans *l'Année Sociologique*. Cette notion de force et cette notion de milieu sont inséparables ; elles coïncident absolument et sont exprimées en même temps par les mêmes moyens. En effet, les formes rituelles, c'est-à-dire les dispositions qui ont pour objet de créer la force magique, sont aussi celles qui créent le milieu et le circonscrivent, avant, pendant et après la cérémonie.

(Mauss 1902, p. 67)

- 51 En dernière analyse, l'étude du *mana* faite par Marcel Mauss permet de mettre en évidence que, dans l'exemple des rituels magiques du peuple canaque, la modalisation est une parole, un acte rituel localisé qui négocie l'agir et l'être et qui fonde les configurations modales, les « pouvoirs magiques » qui, à leur tour, permettent de déterminer le *faire* et l'*être* des différents acteurs d'une scène énonciative particulière<sup>31</sup> ; et cette scène énonciative particulière, qui constitue un monde possible et que Mauss appelle « milieu magique », se développe autour d'un mode d'existence particulier qui conditionne les conditions d'assertabilité en rendant possible ce qui serait impossible dans un autre environnement sémiotique.
- 52 Le schéma suivant tente de rendre compte des relations de continuité entre « modalisation », « modalité » et « mode d'existence » dans les actes magiques des sociétés canaques :

Figure 4



Le modal comme processus d'émanation

- 53 Il faudrait toutefois signaler que ces relations ne sont ni semelfactives, ni ponctuelles, ni définitives, mais qu'elles sont à comprendre plutôt comme un processus toujours renouvelé d'interactions réciproques entre les paroles modalisantes, les syntaxes modales et les modes d'existence des mondes possibles énoncés. On pourrait aussi supposer une étape antérieure à la modalisation : la *modulation*.
- 54 Mais, si les paroles modalisantes et les syntaxes modales configurent les modes d'existence des mondes possibles énoncés, alors la question qui se dégage concerne la nature des relations réciproques entre le monde possible énoncé et sa situation d'énonciation.

### 3. Le « milieu magique » comme monde possible : de la gestion des relations entre les mondes

- 55 Les actes rituels de magie élaborent un monde possible dans lequel se projeter et penser, en retour, le monde dans lequel on est plongé en tant que spectateur ou participant du rituel magique. Mais alors, selon une perspective modale, comment gérer les valeurs entre ces deux mondes et notamment les valeurs épistémiques ?
- 56 Algirdas Julien Greimas et Per Aage Brandt définissent la notion de « monde possible » par opposition à la notion greimacienne de « monde naturel » (Greimas et Courtés 1986, pp.144-145). Toutefois, en raison du caractère fortement déterministe d'une « sémiotique naturelle », nous préférons l'opposition, plus neutre selon nous, entre « monde énoncé » et « monde de l'énonciation »<sup>32</sup>. Quoiqu'il en soit, le concept de « monde possible », est directement lié aux problématiques modales, comme ne manquent pas de le rappeler les auteurs :

L'intérêt sémiotique de ce concept de monde possible surgit, le terme l'indique, en fonction du développement de l'analyse des modalités. En effet, l'énoncé modalisé représente un événement E devenant pensable en tant que *possible* par rapport à un monde M soutenu par une fiction ; à l'énoncé en question correspond donc toujours un « contexte » situationnel explicite ou implicite qui tient grâce à la fiction qui le fonde. C'est à partir de cette interdépendance E-M que s'ouvre tout le jeu des valeurs modales assignables à E selon ses trajets variables sur M.  
(Greimas et Courtés 1986, p. 144)

- 57 Dans le cas qui nous intéresse, nous voyons bien que le monde possible créé par le rituel magique relève d'une fiction, c'est-à-dire d'un *muthos* au sens platonicien du terme (Vernant 1974). La question alors est la suivante : en quoi les valorisations épistémiques propres au monde possible du mythe permettent-elles de modaliser, c'est-à-dire de déterminer le *faire* et l'*être* des acteurs de la société ? La réponse que nous fournit l'exemple de la culture canaque est particulièrement claire sur ce point : les configurations modales mythiques déterminent les valorisations des acteurs sociaux. En effet, Marcel Mauss ne manque pas de signaler que :

Le mana est proprement ce qui fait la valeur des choses et des gens, valeur magique, valeur religieuse et valeur sociale. La position sociale des individus est en raison directe de l'importance de leur *mana*, tout particulièrement la position dans la société secrète ; l'importance et l'inviolabilité des tabous de propriété dépend du *mana* de l'individu qui les impose. La richesse est censée être l'effet du *mana* ; dans certaines îles, le mot de *mana* désigne même l'argent.  
(Mauss 1902, p. 68)

- 58 Il en ressort que, dans la culture mélanésienne, les configurations modales mythiques déterminent les valorisations des acteurs sociaux selon une médiation « distale »<sup>33</sup>. La société canaque détermine donc la signification selon une médiation transcendantale, celle de la configuration modale des récits et des actes mythiques.

## 4. Le modal comme processus d'émanation : éléments de conclusion

- 59 En conclusion, nous pouvons dire que l'étude du mythe permet de rendre compte des relations entre les notions linguistico-sémiotiques de « modalité », de « modalisation » et de « modes d'existence ». D'abord, on peut dégager une double tension entre des modalisations issues de la parole mythique (« do » dans les cultures mélanésiennes) qui négocient l'agir et l'être, et des configurations modales systémiques propres à toute mythologie qui tentent de déterminer (l'identité de) l'être des différents acteurs d'une scène énonciative. Ensuite, l'étude des pratiques magiques des peuples canaques et du concept de *mana* met en évidence la relation étroite entre modalisations issues d'un acte performatif, configurations modales propres à la syntaxe du jeu de langage que sont les rituels magiques et élaboration d'un monde possible, d'un « milieu magique », c'est-à-dire d'un mode d'existence qui commande les conditions d'assertabilité, notamment des valeurs épistémiques. L'étude du mythe chez les peuples canaques permet de comprendre comment le monde possible qu'est le mythe influence la détermination du sens social selon une médiation distale<sup>34</sup>. L'analyse des formes symboliques de la pensée religieuse et mythique met en évidence la caractère processuel du *modal* (*modulation, modalités, modalisations*). Le modal n'est pas manifesté mais émané, c'est-à-dire qu'il se tient à la réalisation, il procède comme déclinaison sans passer par les modes d'existence habituels.
- 60 Si ce travail propose une caractérisation des structures religieuses sous l'angle de la notion de modalité et à travers l'exemple des cultures canaques, on pourrait éventuellement élargir cette réflexion en se demandant en quoi les phénomènes modaux participent aux processus culturels de « contagion » et d'« imitation » propres aux actes magico-religieux étudiés par l'ethnographie et appréhendés comme des phénomènes morphologiques par les sciences du langage et la sémiotique actuelles (Rastier 2020, p. 159)<sup>35</sup>.

---

## BIBLIOGRAPHIE

BALLY, Charles (1942), « Syntaxe de la modalité explicite », *Cahiers Ferdinand de Saussure*, 2, pp. 3-13.

BALLY, Charles (1944), *Linguistique générale et linguistique française*, Seconde édition entièrement refondue, Berne, A Francke SA.

- BASSO FOSSALI, Pierluigi (2017), *Vers une écologie sémiotique de la culture. Perception, gestion et réappropriation du sens*, Limoges, Lambert-Lucas.
- BENVENISTE, Emile (1970), « L'appareil formel de l'énonciation », *Langages* (17), pp. 12-18.
- BOUTAUD, Jean-Jacques et LARDELLIER, Pascal (2001) « Pour une sémio-anthropologie des manières de table », *MEI « Médiation et Information »* (15), pp. 25-38.
- CALAME, Claude (2020) « La question de l'identité : pour une sémiotique éco-anthropologique », *Actes Sémiotiques*, 123.
- CASSIRER, Ernst (1923), *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 1. *Die Sprache*, Berlin, B. Cassirer ; tr. fr. Lacoste, Jean, *La Philosophie des formes symboliques, 1. Le langage*. Paris, Éditions de Minuit, 1972.
- CASSIRER, Ernst (1925a), *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 2. *Das mythische Denken*, Berlin, B. Cassirer ; tr. fr. J. Lacoste, *La Philosophie des formes symboliques, 2. La pensée mythique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1972.
- CASSIRER, Ernst (1925b), *Sprache und Mythos : ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig/Berlin, Teubner ; tr. fr. *Langage et mythe. À propos des noms de dieux*, Paris, Les Éditions de Minuit, nouv. éd. 2002.
- CASSIRER, Ernst (1929), *Philosophie der symbolischen Formen*. vol. 3. *Phänomenologie der Erkenntnis* (1972) Fronty, Claude (tr.), *La Philosophie des formes symboliques, 3. La phénoménologie de la connaissance*, Paris, Les Éditions de Minuit. Berlin : B. Cassirer.
- CODRINGTON, Robert Henry (1891), *The Melanesians: studies in their anthropology and folk-lore*, vol. 9, Oxford, Clarendon Press.
- COUÉGNAS, Nicolas et FAMY, Aurore (2017) « La part sémiotique de l'anthropologie des modernes », *Semiotica*, 219, pp. 435-454.
- DESCARTES, René (1641), *Meditationes de Prima philosophia*, Rotterdam, Reinier Leers ; tr. fr., *Les Méditations métaphysiques*, Flammarion, Paris, 2009.
- DOUTREIX, Marie-Noëlle (2014), « La référence philosophique aux mondes, une mise en scène de la vérité », *TRANS-*, Revue de littérature générale et comparée (18). DOI : <https://doi.org/10.4000/trans.1052>.
- DUMÉZIL, Georges (1968), *Mythe et épopée, l'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, vol. 1, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges (1971), *Mythe et épopée. Un héros, un sorcier, un roi*, vol. 2, Paris, Gallimard.
- DUMÉZIL, Georges (1973), *Mythe et épopée. Histoires romaines*, vol. 3, Paris, Gallimard.
- ECO, Umberto (1979), *Lector in fabula : la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Milano, Bompiani ; tr. fr. M. Bouzaher, *Lector in fabula le rôle du lecteur ou la coopération interprétative dans les textes narratifs*, Paris, Le Livre de poche, 1985.
- EVERETT, Daniel L. (2009), « Pirahã Culture and Grammar: A Response to Some Criticisms », *Language*, 85 (2), pp. 405-442. DOI : <https://doi.org/10.1353/lan.0.0104>.
- FONTANILLE, Jacques (2015) « La sémiotique face aux grands défis sociétaux du XXI<sup>e</sup> siècle », *Actes sémiotiques*, 118.
- GÉLY, Véronique (2006), *L'Invention d'un mythe, Psyché : allégorie et fiction, du siècle de Platon au temps de La Fontaine*, Paris, Champion.

- GOODMAN, Nelson (1978), *Ways of Worldmaking*, Indianapolis, Hackett ; tr. fr. Popelard Marie-Dominique, *Manières de faire des mondes*, Paris, Folio Essais, 2006.
- GOSELIN, Laurent (2010), *Les Modalités en français : la validation des représentations*, Leyde, BRILL.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1966), « Mitai ir ideologijos [Mythes et idéologies] », *Metmenys*, 12, pp. 9-27.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1968), « Conditions d'une sémiotique du monde naturel », *Langages*, vol. 10, pp. 3-35. DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.1968.2546>.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1971), « Les problèmes généraux de la sémiotique », in *Du sens en exil. Chroniques lithuaniennes*, Limoges, Lambert-Lucas, pp. 37-58, 2017.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1979), *Apie dievus ir žmones : lietuvių mitologijos studijos*, Chicago, AM & M ; tr. fr. *Des dieux et des hommes : études de mythologie lituanienne*, Paris, PUF, 1985.
- GREIMAS, Algirdas Julien (1985), « Intelektualinės autobiografijos bandymas [Essai d'autobiographie intellectuelle] », *Metmenys*, (50), pp. 10-20.
- GREIMAS, Algirdas Julien et COURTÈS, Joseph (1986), *Sémiotique : dictionnaire raisonné de la théorie du langage. 2. Compléments, débats, propositions*, Paris, Classiques Hachette.
- GUILLÉN, Santiago (en cours) *Le Mythe, aujourd'hui. Entre théories et pratiques linguistiques : réactivation d'un concept, actualité d'une forme discursive*, thèse de doctorat sous la direction de Pierluigi Basso Fossali, Université Lumière Lyon 2.
- LEENHARDT, Maurice (1985), *Do kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1950), « L'œuvre de Marcel Mauss », *Cahiers internationaux de sociologie*, 8, pp. 72-112.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- MARETT, Robert R. (1909) « The tabu-mana Formula as a Minimum Definition of Religion », *Archiv für Religionswissenschaft*, 12, pp. 186-94.
- MAUSS, Marcel (2002) [1902], *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Chicoutimi, J.-M. Tremblay.
- MCGEE, William John (1893), « The Siouan Indians », *Bureau of American Ethnology Annual Report*, 15.
- PETITOT, Jean (2004), *Morphologie et esthétique : la forme et le sens chez Goethe, Lessing, Lévi-Strauss, Kant, Valéry, Husserl, Eco, Proust, Stendhal*, Paris, Maisonneuve & Larose.
- PLOTIN, (205-270 apr. J.-C.) *Ennéades*, I ; Émile Bréhier, et Maurice Croiset (tr.), Paris, Les Belles Lettres, 1924.
- PREUSS, Konrad Theodor (1921), « Religion und Mythologie der Uitoto. 2 Bde », Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht
- RASTIER, François (2001), « L'action et le sens : Pour une sémiotique des cultures », *Journal des anthropologues* (85-86), pp. 183-219. DOI : <https://doi.org/10.4000/jda.2941>.
- RASTIER, François (2007), « Communication, interprétation, transmission », *Semen. Revue de sémiolinguistique des textes et discours* (23). DOI : <https://doi.org/10.4000/semen.5341>.
- RASTIER, François (2016), *De l'essence double du langage et le renouveau du saussurisme*, Limoges, Lambert-Lucas.

- RASTIER, François (2020), « Sémiosis et Metamorphoses », *Semiotica*, vol. 234, pp. 145-162. DOI : <https://doi.org/10.1515/sem-2018-0129>.
- RASTIER, François (2021), « Le post-féminisme et le retour du mythe archaïque de la Grande Déesse », *Cités*, 88 (4), pp. 171-187.
- SAUSSURE, Ferdinand de (1916), *Cours de linguistique générale*, Lausanne & Paris, Payot & Cie.
- SAUSSURE, Ferdinand de (2002), *Écrits de linguistique générale*, Paris, Gallimard.
- SIMONDON, Gilbert (1964), *L'Individu et sa genèse physico-biologique : l'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Presses universitaires de France.
- TESTENOIRE, Pierre-Yves (2017), « "Le langage est une institution SANS ANALOGUE (Si l'on y joint l'écriture)" : L'écriture comme Problèmes dans la réflexion théorique de Saussure », *Semiotica*, vol. 217, pp. 117-133. DOI : <https://doi.org/10.1515/sem-2016-0061>.
- USENER, Hermann (1896), *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, F. Cohen.
- VERNANT, Jean-Pierre (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.
- VION, Robert (2004), « Modalités, modalisations et discours représentés », *Langages*, 156 (4), pp. 96-110. DOI : <https://doi.org/10.3406/lgge.2004.966>.
- ZILBERBERG, Claude (1981), *Essai sur les modalités tensives*, Amsterdam, John Benjamins Publishing.

## NOTES

1. Nous suivons la piste de recherche proposée par Ernst Cassirer qui déjà en 1925 et récusant tout « réalisme naïf » – dont les thèses mythologies que Max Müller – considère le mythe comme une « forme symbolique », c'est-à-dire comme un « organe » contribuant à l'appréhension de la réalité (Cassirer 1925, p. 17).
2. Charles Bally distingue l'objectivité du *dictum* à la subjectivité du *modus* (1942, 1944). Robert Vion (2004) puis Laurent Gosselin (2010) prolongent les thèses de Bally, mais dans une perspective sémantico-pragmatique et en remettant en question la possibilité d'attribuer un caractère exclusivement subjectif ou objectif à un énoncé. Aussi, Gosselin (2010, p. 22) distingue la modalité de la « modalisation » qu'il définit comme le processus pragmatique d'énonciation donnant vie à une modalité sur le plan de l'énoncé et entraînant, au sein des interactions verbales, des effets illocutoires et perlocutoires.
3. Voir aussi (Rastier 2016).
4. Chez Descartes l'assertion ontologique, de l'*ego* et de Dieu, n'est aucunement un simple constat mais le résultat d'une réflexion sur les conditions de possibilités de l'assertion de l'être, c'est-à-dire le *pouvoir-être* certain de l'existence être et le *ne-pas-pouvoir-ne-pas-être* de la divinité : « Il faut nécessairement conclure que Dieu existe ; car je n'aurais pas l'idée d'une substance infinie, moi qui suis un être fini, si elle n'avait été mise en moi par quelque substance qui fût véritablement infinie » (Descartes 1641, p. 128, nous soulignons). L'énoncé « *ego cogito ergo sum* » apparaît d'abord en 1637 dans le *Discours de la méthode* (IV), puis en 1641 dans les *Méditations Métaphysiques* (II) avec une légère variation : « *ego sum, ego existo* » et enfin en 1644 dans *Principes de philosophie* (I) : « *ego cogito, ergo sum* ».
5. Nous empruntons cet exemple à Pierluigi Basso Fossali, lors d'une communication orale tenue le 15 février 2019 au séminaire « Modalité/modalisation » de l'équipe LanDES du laboratoire ICAR (UMR 5191).



6. « La vie est rêve » soutient Calderón de la Barca.
7. Fabbri, Paolo, Introduction à l'édition italienne de *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, trad. fr., Nouveaux Actes Sémiotiques, Limoges, PULIM, 1992.
8. Nous reprenons le terme d'« institution sociale » utilisé par Ferdinand de Saussure dans ses manuscrits. Voir, par exemple, (Rastier 2016) ou (Testenoire 2017).
9. En sémiotique, on le sait, on préfère le terme d'« axiologie ». Non seulement pour le fait d'être un terme plus « neutre », qui ne porte pas la connotation de « politique », mais parce qu'on circonscrit l'idéologie au texte alors qu'on étend l'axiologie au niveau méta-textuel.
10. Nous étudions ailleurs les travaux et la méthodologie de la « Nouvelle mythologie comparée » de Georges Dumézil (Guillén, en cours).
11. C'est l'idée du roman depuis Boccace qui tente de définir l'« identité de l'être » à travers l'action mais tout autre est la stratégie du « roman psychologique » qui cherche à définir l'identité de l'être à travers la mémoire, chez Marcel Proust, ou à travers l'infinité des pensées quotidiennes, chez James Joyce ; ou encore à travers la négation de toute possibilité de définir une identité subjectale dans *Le Procès* de Franz Kafka : celle de K. qui n'a même pas de prénom, écrasée, ou mieux dit, sans importance face aux modalités sociales hétéronomes qui effacent toute identification : de K. nous ignorons son aspect physique et ses pensées intérieures (voir Kundera, *L'Art du roman*, 1986).
12. « Nous pouvons même élargir encore le sens de ce mot, et dire que le *mana* est la force par excellence » (Mauss 1902, p. 70).
13. En sanskrit, *Bráhma*n, au neutre, veut dire prière, formule, charme, rite, pouvoir magique ou religieux du rite, alors que *brahmán*, au masculin, renvoie au magicien. Voilà pourquoi Mauss considérait qu'il « n'y a entre les deux mots qu'une différence certes suffisante pour marquer une diversité de fonctions, mais insuffisante pour marquer une opposition de notions » (Mauss 1902, p. 73).
14. La langue espagnole distingue deux formes du verbe « être » : (i) l'être ontologique (*ser*) et (ii) l'être transitoire (*estar*). *Ser*, c'est ce qui *ne peut pas ne pas être* (propriété ontologique) ; *estar* renvoie à ce qui *peut ne pas être* (propriété transitoire).
15. « L'idée de Mana se compose d'une série d'idées instables qui se confondent les unes dans les autres. Il est tout à tout et à la fois qualité, substance et activité » (Mauss 2002, p. 69).
16. On donne des exemples en Afrique comme aux Amériques : le *manitou* des Algonquins, le *wakanda* des Sioux, l'*orenda* des Iroquois. Un fonctionnement semblable a été remarqué en Inde, mais aussi dans les cultures latines où les notions de chance ou de quintessence seraient des restes d'un substrat religieux polythéiste.
17. Cette opposition (modale) entre *mana*, d'une part, et tabou, d'autre part, a d'ailleurs été considérée par de nombreux chercheurs comme le socle universel du sentiment religieux. Pour l'ethnologue britannique Robert Marett, particulièrement, la « formule tabou-mana » est la « définition minimale de la religion », c'est-à-dire que cette opposition serait une condition *sine qua non* pour le développement de toute pratique religieuse (Robert Marett 1909, p. 99, nous traduisons).
18. On pourrait toutefois soutenir qu'il y a des catégorisations perceptives pré-linguistiques tout comme des modalisations. Nous voulons ici simplement nous interroger sur la création et la transformation de structures de la pensée religieuse.
19. Nous prenons la liberté d'attribuer le genre masculin à ce mot emprunté au malaisien qui, dans son système, n'est pas de genre attribué, ni, comme nous le verrons par la suite, de nature sémantique à proprement parler.
20. *Mana* est « une force surnaturelle qui pénètre l'être entier et tous les cours d'événements, présente et agissante tantôt dans les simples choses tantôt dans des personnes ou dans des esprits, mais qui n'est jamais exclusivement liée à un seul objet déterminé ou à un sujet singulier qui en serait le porteur, et qui peut au contraire être transférée de lieu en lieu, de chose en chose,

d'une personne à une autre » (Cassirer 1925b : 81). Pour plus d'informations sur le *Mana*, voir par exemple (Codrington 1891).

21. Eckhart soutenait que Dieu est le « fondement simple, l'être silencieux, le silence simple » car « sa nature est d'être sans nature » (Eckhart 1857, p. 160). Ainsi, la *Mana*, comme l'énergie divine infinie, échappe à toute caractérisation figurative.

22. Les descriptions de la langue amazonienne pirahã remettent déjà en question la portée universelle des catégories de nom et de verbe (Everett 2009).

23. Comme on l'a vu en amont, la polysémie du concept de *mana* n'est pas originelle des malaisiens. Ainsi William John McGee, par exemple, fait des remarques analogues pour le *wakanda* des Sioux (indigènes du centre et du sud-est de l'Amérique du Nord :

« La création du monde et sa domination sont attribuées au *wakanda* dans les tribus, et les Algonquins disposent à cette fin du mot *manitou* : mais ce *wakanda* prend diverses formes, et il est plutôt une propriété qu'une entité déterminée. Ainsi, pour beaucoup de ces tribus le soleil est *wakanda* — non pas *le wakanda* ou *un wakanda*, mais *wakanda*, simplement ; et la même désignation dans les mêmes tribus, est appliquée à la lune, au tonnerre, à l'éclair, aux vents, voire à des hommes en particulier, en particuliers aux chamanes. De la même façon on appela *wakanda* beaucoup de choses et d'endroits caractérisés par quelque chose de remarquable. C'est pourquoi le terme fut appliqué à des entités et des représentations de genres très divers et fut utilisé (avec ou sans modifications flexionnelles) indistinctement comme substantif ou comme adjectif et, avec de légères modifications, aussi comme verbe ou comme adverbe. Une expression aussi polymorphe ne se laisse manifestement pas traduire dans nos langues plus différenciées. De toute évidence la représentation qui y est exprimée est indéterminée et n'est pas correctement rendue par le mot « esprit » (*spirit*), encore moins par « grand esprit » (*Great Spirit*), quoique l'on comprenne bien qu'un observateur superficiel, conditionné par un concept déterminé de la réalité spirituelle et embarrassé par un manque de familiarité avec la langue indigène, trompé peut-être aussi par des indigènes malicieux et des interprètes malveillants, tombe dans cette interprétation fautive. Ce terme se laisse peut-être mieux traduire par « mystère » que par aucune autre expression anglaise, bien que cette définition soit d'un côté étroit, de l'autre beaucoup trop déterminée. De fait, aucune phrase anglaise de longueur moyenne ne peut rendre compte de la représentation que l'indigène associe à ce terme de *wakanda* » (McGee 1893, p. 182). Encore un exemple de l'origine commune du mythe et du langage, en amont des catégories de la culture.

24. Il est impossible de saisir le concept de *Mana* dans son intégralité en raison de la distance entre nos sémiotiques occidentales et celles des cultures malésiennes. Marcel Mauss remarque en 1902 : « Si notre analyse est exacte, nous retrouvons à la base de la magie une représentation singulièrement confuse et tout à fait étrangère à nos entendements d'adultes européens » (Mauss 1902, p. 67).

25. Pour mieux saisir le contraste des termes, nous prenons la liberté d'écrire le premier avec une majuscule et le second tout en minuscules.

26. Pour la réception du concept d'émanation voir par exemple le travail de 2011 de José Costa : « L'émanation est le processus par lequel l'hypostase est issue de Dieu. Elle suppose un rapport de continuité entre Dieu et ce qui provient de lui, alors que la création implique au contraire la discontinuité » (Costa 2011, p. 303).

27. Nous proposons le terme de *figurativisaion* pour parler de la formation des figures discursives, on pourrait rapprocher ce terme du processus d'« individuation » proposé par Simondon (1964).

28. Nous étudions ailleurs les propositions d'Usener. (Guillén, *en cours*).

29. On donne des exemples en Afrique comme aux Amériques : le *manitou* des Algonquins, le *wakanda* des Sioux, l'*orenda* des Iroquois. Pour Marett, particulièrement, la « formule *tabou-mana* » est la « définition minimale de la religion », c'est-à-dire que cette opposition serait une condition *sine qua non* pour le développement de toute religion (Marett 1909).

30. Ou mieux : une description *modulatrice* ou *modulée* dans la mesure ou la *modulation* permet l'émergence des modalités tout comme les valence le font pour les valeurs.
31. Le *mana*, comme modalité systémique, c'est-à-dire comme forme conventionnelle, joue un rôle dans la détermination de la valeur des objets et des êtres dans une scène énonciative : « Le *mana* est proprement ce qui fait la valeur des choses » (Mauss 1902, p. 68).
32. La notion de « monde naturel » et le projet greimassien d'une « sémiotique du monde naturelle » (Greimas 1968), se fondent, en dernier lieu sur une conception du sens, selon nous déterministe et inspirée de la notion de « code » ; le sens serait réduit alors à un codage et décodage de l'information, vision inspirée autant du positivisme logique, que de la théorie behaviouriste et le modèle computationnel de l'information. Voir notamment (Rastier 2007).
33. La « distalité » est une des trois « zones anthropiques » définies par François Rastier (2001).
34. Bien évidemment, on peut aussi étudier les modalités mythiques sur le plan strictement discursif, par exemple en dégagant des configurations modales isotopiques. Ainsi, il est possible de définir un sous-genre de récits mythiques caractérisées par la contrainte modale de deux amants voulant-s'aimer me ne pouvant pas s'aimer. Cette isotopie modale intertextuelle, va du récit d'Eros et Psyché dans la Grèce ancienne, jusqu'à *La Chartreuse de Parme* de Stendhal publiée en 1839, en passant par les « récits mélusiens » du Moyen-Âge. Pour approfondir ce point, voir notamment notre travail de 2015 (Guillén 2015) ainsi que ceux de Jean Petitot (Petitot 2004) et de Véronique Gély (Gély 2006).
35. Ce travail tente également de contribuer aux recherches actuelles en sémiotique qui s'intéressent de nouveau, et fortement, aux phénomènes anthropologiques. On peut penser notamment à la « sémio-anthropologie » (Boutad et Lardellier 2001), à « l'anthropo-sémiotique » (Fontanille, 2015; Couégnas et Famy, 2017) ou encore à la « sémiotique éco-anthropologique » (Calame, 2020).
- 

## RÉSUMÉS

Cet article propose une reconceptualisation des notions de mythe et d'acte rituel sous le prisme des concepts linguistico-sémiotiques de modalisation et de modes d'existence. Nous appréhendons les relations complexes entre « constructivisme », c'est-à-dire la possibilité de produire des mondes possibles par la parole, et « structuralisme traditionnel », c'est-à-dire les modalisations langagières inhérentes à toute mise en discours du monde à travers la médiation d'un système de signification conventionnel. D'une part les récits mythiques soutiennent que le monde tout entier est une production discursive, de l'autre les systèmes mythologiques ont été conçus avant tout comme des « idéologies », c'est-à-dire comme des systèmes de valeurs et de croyances. Ici la mythologie agit comme une organisation structurale de la signification et donc d'une exploitation des formes modales conventionnelles et propres à chaque système culturel, là, au contraire, la parole mythique s'offre comme une possibilité d'exploration et de création d'un sens non institutionnel, c'est-à-dire de nouvelles possibilités de modalisations locales et inouïes. Aussi, tout récit mythique élabore le monde possible d'un récit ou d'une pratique rituelle dans lequel se projeter et penser, en retour, le monde dans lequel on est plongé en tant que lecteur ou en tant que participant. Au fond, notre étude est guidée par la question suivante : en quoi l'étude des discours mythiques nous permet-elle d'appréhender, selon une perspective écologique du

sens, la gestion des relations modales et modalisantes entre les divers mondes que nous habitons ?

This article proposes a reconceptualization of the notions of myth and ritual act through the lens of the linguistic-semiotic concepts of modalization and modes of existence. We apprehend the complex relations between “constructivism”, i.e. the possibility of producing possible worlds through speech, and “traditional structuralism”, i.e. the linguistic modalizations inherent in any discourse of the world through the mediation of a conventional system of signification. On the one hand, mythic narratives hold that the whole world is a discursive production; on the other hand, mythological systems have been conceived primarily as “ideologies”, i.e. as systems of values and beliefs. Here, mythology acts as a structural organisation of meaning and thus as an exploitation of the conventional modal forms specific to each cultural system; as per the former, on the contrary, the mythical word offers itself as a possibility of exploration and creation of non-institutional meaning, that is to say, of new possibilities of local and unheard-of modalizations. Thus, every mythic narrative elaborates the possible world of a narrative or ritual practice into which to project oneself and to think, in turn, the world in which one is immersed as a reader or as a participant. Basically, our study is guided by the following question: how does the study of mythic discourse allow us to understand, from an ecological perspective of meaning, the management of modal and modalizing relations between the various worlds we inhabit?

## INDEX

**Mots-clés** : mythe, rituel, monde possible, valeurs épistémiques, modes d'existence, modalité

**Keywords** : myth, ritual, possible world, epistemic values, mode of existence, modality

## AUTEUR

### SANTIAGO GUILLÉN

A.T.E.R. à temps plein à l'Université Lumière Lyon 2 en Sciences du langage et Sémiotique au département LESLA (Lettres, Linguistique et Arts) depuis septembre 2021. Enseignant à temps partiel à l'Université Lumière Lyon 2 en Sciences du langage et Sémiotique au département LESLA (Lettres, Linguistique et Arts) à temps partiel depuis 2015. Doctorant en sciences du Langage et Sémiotique à l'Université Lumière Lyon 2 depuis 2015. Membre du laboratoire de recherche ICAR UMR 5191 (CNRS, ENS de Lyon, Lyon 2). Il prépare une thèse intitulée : « Le mythe, aujourd'hui. Entre théories et pratiques linguistiques : réactivation d'un concept, actualité d'une forme discursive », sous la direction de Pierluigi Basso Fossali. Il est le président des « Têtes chercheuses », association des doctorants et jeunes docteurs de l'école doctorale 3LA (Lettres, Langues, Linguistiques et Arts) ([teteschercheuses.hypotheses.org/](http://teteschercheuses.hypotheses.org/)). Il fait partie du comité d'édition de *Missiles* – revue académique des « Têtes chercheuses ». Il est l'auteur de plusieurs publications et communications dans des congrès internationaux (en français, anglais et espagnol) : <http://www.icar.cnrs.fr/membre/sguillen/publications/>.  
Page web professionnelle : <http://www.icar.cnrs.fr/membre/sguillen/>  
Courriel : [santiago.guillen\[at\]univ-lyon2.fr](mailto:santiago.guillen[at]univ-lyon2.fr)