

Pierre Judet de La Combe

Sans qu'il se dise historien, Jean-Pierre Vernant a l'histoire comme préoccupation centrale. Il ne la conçoit pas comme l'objet d'une discipline établie, mais, de manière plus ouverte, plus problématisante, comme le phénomène général de l'émergence de la nouveauté au sein des sociétés, comme leur capacité, en tant qu'elle s'accomplit, de se transformer, de redéfinir leurs cadres de pensée et leurs pratiques effectives. L'interprète a alors à s'interroger à la fois sur le contenu, chaque fois particulier, de cette nouveauté en la considérant pour elle-même et, dans une perspective généralisante, sur ses conditions d'émergence dans une situation historique donnée et, plus généralement encore, quant aux dimensions de l'esprit ainsi mobilisées. Vernant s'installe dès lors dans une tension permanente et réfléchie, qui fait qu'il ne se plie à aucun *diktat*. D'où l'impression de fraîcheur et de nouveauté que procure la relecture de ses textes.

Cette tension, qu'il assume, vient de ce que pour chacun des objets particuliers qu'il aborde, l'espace de la cité, la cosmologie, un mythe, une tragédie, une série d'images, ou, plus largement, un ensemble cohérent et historiquement défini de représentations, il choisit de croiser plusieurs points de vue *a priori* antithétiques et de ne pas céder à la tentation, si vive en sciences sociales, de n'en privilégier qu'un. Ce croisement lui semblait requis. L'histoire, en effet, n'est pas un flux continu mais produit sa dynamique en ce qu'elle se concrétise, s'objective dans des « œuvres » particulières, au sens d'Ignace Meyerson, qui reprend en fait le terme à Hegel : une institution, une représentation définie, une œuvre théorique ou poétique, un rite, etc. L'histoire à la fois produit ces œuvres et peut les contester et les dépasser du fait même qu'elle les a produites et qu'elles prennent donc nécessairement la forme d'objets limités. S'il veut tenir compte des deux dimensions de l'œuvre, sa genèse et son devenir dans un temps historique continu, d'une part, et, de l'autre, sa teneur propre, comme « précipité », comme temps d'arrêt qui institue une discontinuité, une

nouveauté provisoire au sein de l'histoire, l'interprète aura à naviguer entre des positions contraires, qui ont eu tendance à se figer en disciplines ou en points de vue unilatéraux au sein des disciplines. C'est ce qu'Aurélien Gros appelle d'un nom connoté positivement depuis Claude Lévi-Strauss, le « bricolage » de Vernant (dans ce volume, pp. 219-238) : il s'agit d'une acceptation argumentée du caractère antinomique de l'interprétation des phénomènes historiques.

Pour un même objet, comme la tragédie athénienne, Vernant adoptera simultanément, en problématisant leur relation, deux points de vue différents, habituellement considérés comme exclusifs l'un de l'autre. Sa pensée est dialectique. Un point de vue verra dans la tragédie un témoin privilégié de la construction mouvementée et progressive d'une représentation du droit et de la volonté en lien avec le changement institutionnel radical qu'est l'instauration de la démocratie à Athènes, dans sa lutte contre une manière aristocratique de représenter et d'exercer une légitimité politique et culturelle. La tragédie sera inscrite dans un *continuum* qui, par définition, la dépasse. Il sera donc possible de noter ce qu'elle n'a pas encore complètement élaboré (d'où le titre de l'article fameux de 1972, « Ébauches de la volonté dans la tragédie grecque »). L'autre point de vue, au contraire, examinera la configuration tout à fait particulière que prend, dans la tragédie, la contradiction entre deux modes de représentation, l'un ancien et aristocratique, l'autre nouveau et démocratique. La tragédie n'est plus seulement un témoin, mais un objet autonome. Le concept opératoire ne sera alors plus la contradiction entre des états successifs du politique, l'un venant « relever » l'autre selon la logique de la négation déterminée, mais l'ambiguïté : la spécificité de la tragédie vient de ce qu'elle interroge le mythe (archaïque) à partir de la cité en train de se faire et la cité à partir du mythe, dans ce que Nicole Loraux (1973) a pu appeler l'« interférence tragique ». Vernant peut alors être en toute rigueur à la fois hégélien-marxiste et structuraliste, parce que son objet, comme « œuvre », comme construction temporelle spécifique, doit être envisagé selon ces deux perspectives. On est loin d'une réduction de l'œuvre à son contexte, ou de l'affirmation du caractère irréductible de l'œuvre, pour mentionner des positions historiennes et philologiques traditionnelles, ou encore d'un fonctionnalisme qui, traitant la tragédie comme une activité rituelle de communication parmi d'autres, efface la dimension historique de ses objets, c'est-à-dire la capacité de rupture qu'ils exercent en tant qu'inventions.

L'article fondateur de Vernant sur le mythe des races d'Hésiode (1960) a été un coup de théâtre libérateur dans les études classiques et au-delà, au moins pour deux raisons. D'une part, il s'inscrivait en faux contre une philologie qui, paresseusement, ne lisait dans ce texte qu'une idée générale (la décadence de l'humanité dans la succession de ses « races » depuis l'âge d'or). Elle butait dès lors sur le fait que

l'une de ces races, celle des héros, la seule qui ne soit pas désignée par un métal, vient contredire ce schéma linéaire, puisqu'elle est dite « plus juste et plus méritante » que la précédente. Les analyses, depuis le xix^e siècle, traitaient cette incohérence comme un accident, dû à l'adaptation requise mais maladroite d'un matériau ancien et non grec à la culture grecque où les héros occupaient une place majeure. Cette race devait être ajoutée à un schéma plus ancien, même au prix d'une incohérence¹. L'approche était génétique. Le texte, tel qu'il se donne, comptait moins que son histoire cachée et supposée. Cet « accident » prend au contraire une fonction centrale dans l'analyse de Vernant. Il lui permet de construire les antithèses qui structurent le mythe avec rigueur, selon deux entrées : l'opposition justice/injustice et la distinction des trois fonctions duméziennes (royauté, guerre, fécondité). Les héros sont une réalisation plus juste de la race guerrière, dont la race de bronze, qui les précède, a donné une version injuste, de même que, en chiasme, la race d'or est une réalisation juste de la fonction royale, dont la race d'argent, qui la suit, est la dégénérescence injuste. Face à une philologie traditionnelle qui restait généralisante ou intéressée avant tout par l'établissement de faits supposés (les strates du texte) et renonçait par là à sa mission initiale qui était de proposer une interprétation argumentée des textes, l'exigence d'interprétation était, du dehors, puisque Vernant ne s'est jamais considéré comme un philologue, fortement réaffirmée. L'hellénisme universitaire était contesté sur son propre terrain, qu'il avait abandonné².

Mais Vernant opérait une autre rupture. Se détournant d'une approche censée être historique (visant à reconstruire les étapes de la déformation d'un mythe originel) pour proposer une analyse « structurale » qui s'oblige à rendre compte de tous les éléments observables du texte considérés dans leur cohérence (ce que ne faisaient pas les professionnels de la lettre), Vernant opère en fait une distorsion, qu'Aurélien Gros a justement soulignée, par rapport aux analyses structurales des mythes. Il traite non pas un mythe considéré dans l'ensemble de ses variantes, de manière à en produire la règle de production et de variation, mais un texte. Il y était contraint, car le mythe des races n'entre pas dans un ensemble de variantes : il est un *unicum*, sans variantes, dans l'ensemble des mythes grecs archaïques. Mais, au-delà de cette contrainte, le choix d'appliquer une méthode structurale à un texte particulier, non pas pour définir seulement la logique interne au texte (ce que l'on faisait déjà en poétique pour les textes modernes), mais de manière à comprendre et à situer l'action particulière, historique, qu'a tenté d'accomplir Hésiode au sein de sa culture, a pu ouvrir sur des questions de fond qui orientent encore la discussion de tels objets. L'analyse rigoureuse et efficace d'Aurélien Gros permet de clarifier l'apport de Vernant et ses effets.

L'approche structurale vise, dans le cas du mythe des races, à

reconstruire la cohérence et la signification d'un projet individuel d'intervention dans la religion. L'auteur (Hésiode), contrairement à l'interdit théorique qui dure encore et que commençait alors à poser une interprétation métaphysique des structures qui en faisait des absous autosuffisants, autotélique³, n'est pas gommé ou déclaré impossible, mais fortement mis en valeur comme acteur historique. En raison même de la rigueur de sa construction mythique, Hésiode apparaît comme un réformateur, comme pouvaient l'être les prophètes de la Bible : l'antithèse prévalante dans le mythe est l'opposition justice/injustice. C'est elle qui réorganise le matériau mythique traditionnel et la présentation des trois fonctions. Comme la justice est l'apanage de la première fonction, celle des rois, que représentent les races d'or et d'argent, on comprend que, selon le texte, seules ces races bénéficient après leur disparition d'un honneur « royal » à l'époque présente, ce qui n'est pas le cas des deux races guerrières (bronze et héros), qui sont mises hors jeu, sans effet sur le présent. Les héros et leur idéologie, si puissante chez Homère, sont ainsi minorés, face à la question de la justice, qui est centrale dans le poème d'Hésiode.

Le débat qui a suivi, particulièrement riche et partant des résultats de Vernant quand il était sérieux, a porté non pas tant sur la pertinence des catégories sous-jacentes à l'analyse, comme la trifonctionnalité dumézilienne (Vernant s'est montré lui-même souple sur ce sujet)⁴, que sur la possibilité d'articuler comme il le fait les deux pôles théoriques de son interprétation : celui, historique, d'une intervention réformatrice d'Hésiode et celui, structural, d'une géométrisation, par antithèses, des contenus traditionnels qu'il reconstruit. Cette géométrisation est essentielle chez Vernant, car elle sert de médiation entre l'individualité d'Hésiode et la religion commune, puisque celle-ci, comme « pensée mythique », est interprétée également en termes structuraux. Le passage du singulier (Hésiode) au général (le mythe comme mode général de représentation) pouvait se faire sans sacrifier la valeur de l'acte individuel.

Les données de la discussion ont changé quand l'idée du langage sous-jacente à l'analyse, idée qui était dominante à l'époque (le langage comme organisation de contrastes sémantiques), a été remplacée par une conception pragmatique du langage comme action. La construction géométrique d'Hésiode, si elle existe, ne pouvait plus être prise comme l'illustration d'une langue commune à une époque, à un mode collectif de pensée, dans l'idée d'une continuité entre volonté individuelle, texte mythique particulier et le mythe tel qu'il est partagé, comme forme collective, par une société. Un tel *medium* commun, qui était à la base de ce que Vernant a parfois appelé l'« homme grec », dans sa spécificité et son étrangeté⁵, est moins susceptible d'exister si les énoncés valent d'abord comme discours en situation, comme actes particuliers et non comme expression d'un

mode de pensée général, tel que « la pensée mythique ».

Ainsi, Pierre Bourdieu, dans l'introduction à son livre *Le Sens pratique* (1980), s'appuie sur une conception sociologique des actes de langage pour voir, dans le travail poétique d'Hésiode, non l'illustration plus ou moins déviant et novatrice d'une mentalité, mais un coup de force et une stratégie, l'affirmation d'un mode spécifique de considérer les dieux, les humains, les héros, une tentative de capter les mots communs au profit du sens que leur assigne sa propre pratique. En se faisant lui-même structuraliste, Hésiode ne parle pas la langue de la tribu, mais tente, face à des praticiens d'autres groupes, d'imposer sa position spécifique d'intellectuel⁶. Ce n'est pas un témoin, un informateur, mais un savant qui théorise et fige la religion dans des oppositions fermées (comme, par exemple, dieux olympiens vs dieux chthoniens), alors que la religion, comme tout univers social, est d'abord affaire de pratiques, d'actions concrètes, de passages, de temporalités différentes, comme Bourdieu le montre pour l'espace symbolique de la maison kabyle, dont il reconstruit le dynamisme. Prendre Hésiode et ses schématisations savantes comme document pour reconstruire l'objet qu'il s'approprie, le mythe et la religion, entre en contradiction avec les modes sur lesquels cet objet était pratiqué en réalité et serait en fait un « philologisme ». Il est vrai que nous attendons encore une sociologie des « Maîtres de vérité » grecs archaïques, pour reprendre l'expression de Marcel Detienne, poètes, sages, philosophes présocratiques, médecins, législateurs. De manière contrastive, elle situerait les unes par rapport aux autres, et par rapport à d'autres utilisations professionnelles du discours, les pratiques langagières de ces auteurs. Une telle sociologie évitera un fonctionnalisme neutralisant et unilatéral si, en accord avec l'orientation profonde du travail de Vernant, elle ne considère pas les tentatives de ces auteurs de dire du vrai et du nouveau comme les effets contraints de la dynamique de la communication sociale, dans une réduction à de simples faits, des prétentions des discours à réaliser des formes distinctives de validité.

Quant à l'idée même d'une « pensée mythique », comme caractéristique générale d'une époque de l'esprit humain, elle s'est trouvée disqualifiée à partir du moment où l'on y repérait la construction artificielle *ex post* d'une modernité en mal de différenciation⁷. Le mythe est introuvable, il n'existe pas en soi, comme forme de discours séparée et identifiable, solidement constituée par ses structures basiques, mais toujours à travers des réalisations particulières mouvantes, dont, parmi beaucoup d'autres, la récitation poétique⁸. Cette insistance sur la singularité de chaque occasion de produire du mythe permet d'éviter des superpositions trop rapides, par exemple quand on assimile les deux « versions » du mythe de Prométhée que donne successivement Hésiode, dans sa *Théogonie* et dans *Les Travaux et les Jours*. À partir de matériaux

traditionnels et sémantiques identiques, Hésiode construit en fait deux mythes, deux textes ayant des finalités différentes.

Mais, par rapport aux analyses de Vernant, on perd sans doute quelque chose si, par défiance contre les grammaires trop générales du sens (les structures sémantiques de base prêtées au mythe comme assurant sa variation en versions différentes et sa transformation en d'autres mythes équivalents), on assimile le mythe, en tant qu'activité discursive, et la performance poétique⁹, comme si construction mythique d'une expérience du sacré et construction poétique d'une forme étaient la même chose. Un texte étonnamment hétérogène et discontinu comme *Les Travaux et les jours*, où l'auteur juxtapose théologie de Zeus, récits mythiques, une fable, conseils moraux et politiques, calendrier des activités agricoles et maritimes, proverbes, autobiographie, montre que le mythe n'est que l'un des modes possibles de dire le réel, qu'il existe comme référence, comme objet tiers, que la poésie utilise ou non¹⁰. Certes, il ne se réalise sous une forme narrative développée que par le récit poétique qui le porte et le construit, mais la poésie, en y recourant, utilise des significations et des noms propres qui lui sont extérieurs, car ils pouvaient être aussi associés à des images, à des objets, ou à des gestes (voir Scheid & Svenbro 2014). Comme l'a rappelé Lambros Couloubaritsis, le mythe, en tant qu'acte religieux, a affaire à du réel, à des réalités différentes de l'homme, dont il suppose l'existence et la puissance. Il montre l'enchevêtrement du visible et de l'invisible (« un invisible qui est précisément peuplé de dieux et de démons »), et porte donc en lui une forme spécifique de vérité référentielle partagée, indépendamment de sa reconstruction poétique particulière (1996 : 483).

La pragmatique gagne à être dédoublée. Elle est opérante à deux niveaux. Il y a, d'un côté, la visée propre, orientée vers le réel (invisible), d'une forme comme le mythe, qui peut informer des matériaux sémantiques différents, linguistiques ou autres, et, de l'autre, celle de la poésie, qui sait juxtaposer des formes différentes, dont le mythe, et manifeste par là une autre visée. L'ancienne distinction opérée par Ernst Cassirer, distinction parfois dénigrée car elle relèverait d'une pensée idéaliste et télologique, entre mythe et langage devient alors utile. La tendance de la forme symbolique « mythe » (entendu au sens de rapport réglé au sacré, celui-ci se constituant par l'activité de sa mise en forme) est de convoquer une présence du divin, tandis que la forme symbolique « langage » tend au contraire vers l'abstraction, l'autonomie du signe et la réflexion distante sur les opérations de symbolisation. Un poème n'est pas « du mythe », mais, quand il est marqué, comme chez Hésiode, Homère et les autres auteurs archaïques, par une problématisation explicite et articulée des possibilités du langage, il est au croisement de ces deux formes symboliques et par là fait « œuvre ». Malgré leur divergence fondamentale d'orientation, il les associe, de manière problématique

et précaire, c'est-à-dire singulière et historique.

Si l'on garde en tête cette distinction, on peut, je crois, clarifier des questions qui ont arrêté les interprètes dans leur lecture du mythe des races. Tous signalent la difficulté qu'il y a à accorder les différentes représentations du présent (celui de la performance, de la situation mauvaise qu'Hésiode dit vouloir changer en admonestant son frère et les rois chargés de régler leur querelle d'héritage) que l'on trouve dans le poème. Selon le mythe des races, l'âge présent, la race de fer, est voué à un avenir inévitable de destruction, tandis que les admonestations et les conseils éthiques et politiques qui suivent immédiatement le récit mythique supposent, au contraire, que le présent soit ouvert sur un avenir meilleur. Hésiode insiste lui-même sur la discontinuité qu'il introduit dans son poème : il annonce le mythe des races, qui vient juste après celui de Prométhée et de Pandore, comme un autre « sommet », une autre « pointe » (*koruphê*), qui est donc à considérer d'abord pour elle-même, à part (v. 106)¹¹. Il n'emploiera pas le même terme pour la suite (les conseils concernant la justice et le travail).

Une lecture pragmatique de ce mythe comme discours, selon l'orientation que Michel Crubellier a été le premier à proposer¹², aide à définir des repères. Cette discontinuité, ou contradiction entre plusieurs modes de poser le présent, vient peut-être de ce que le présent humain n'est pas un objet facile d'élaboration poétique. Contrairement au passé des héros ou des dieux, il ne relève d'aucune forme unitaire de discours dont la cohérence et la vérité seraient assurées par l'omniscience des Muses qui, quand il s'agit du passé, viennent inspirer le poète. Ce présent est, comme le rappelle le tout début du poème, problématique, contradictoire, fluctuant et opaque. Il n'a pas de forme. Aucune Muse n'en a la charge. On néglige trop souvent le fait que *Les Travaux et les jours* ne s'affichent pas comme un poème inspiré, à l'inverse de la *Théogonie*, qui raconte la naissance des dieux (et non des hommes). Hésiode, sans l'aide des Muses, s'y attache à « dire des vérités d'expérience », des *etêtuma* (v. 10), et non des vérités cachées, les *alêthea* que les Muses, à leur guise, peuvent délivrer selon la *Théogonie* (v. 28)¹³. Il parle de sa propre autorité et essaie de construire poétiquement le présent. Pour cela, il utilise diverses formes de symbolisation. Le présent, par définition non représentable directement dans une forme homogène¹⁴, résultera de la tension entre ces formes.

La marque énonciative de la première personne¹⁵ apparaît deux fois dans le mythe, dans son annonce et lors de la présentation de la race présente, celle du fer. Chaque fois, elle introduit un décalage entre l'acte de dire et le contenu narratif. Dans l'ouverture du mythe, elle est injonctive, et demande à Persès d'intérioriser ce qui va être dit. Elle annonce le contenu du récit (*logos*), dans un vers qui a pu paraître

suspect, car il ne correspond pas factuellement à ce qui va être raconté :

« Et si tu le veux, je vais pour toi mener à sa pointe un autre récit,
Correctement et avec science – et toi, introduis-le dans ton esprit –,
Selon lequel dieux et hommes mortels sont de même origine ».
(v. 106 sq.)

Le récit qui suit ne dit rien de cette origine commune¹⁶. Le vers ne résume pas le mythe, mais pose un horizon de sens qui éclaire la différence, visible et expérimentée chaque jour, entre hommes et dieux. Cette différence n'est pas donnée, mais doit se penser, dans sa radicalité, comme différenciation et donc à partir de son contraire, une proximité initiale. La succession des cinq races, jusqu'à l'abandon par les dieux de la dernière, la race de fer, quand elle sera devenue autodestructrice, est ainsi à entendre sur fond d'un autre discours, généalogique¹⁷ et non tenu, qui pose une origine partagée et une séparation. L'auditeur est convié à interpréter ce qu'il va entendre selon cette logique d'une division. Ce qui, chez les hommes, est encore proche des dieux est, d'une part, voué à disparaître, mais, de l'autre, sert de référence pour le présent (ainsi, les démons issus de la race d'or comme auxiliaires de justice) ou pour le temps qui le précède juste (l'âge des héros comme retour décalé, et en fait marginal, à l'âge d'or)¹⁸. Ce que les races concrétisent, ce sont moins des fonctions ou les pôles d'un axe sémantique comme justice/injustice, que des manières, selon les domaines de l'existence, de représenter l'humanité, qui ne peut être pensée que dans sa contradiction, comme prise entre cette proximité initiale avec les dieux et la distance qui s'est instaurée.

Ainsi, le bonheur quasi divin et festif des hommes de l'âge d'or (qui représentent moins la justice royale que l'idéal d'une paix sans litige que tout roi-juge du présent doit prendre comme norme quand il a à régler des litiges), hommes qui ne vieillissent pas, ne changent pas, peut être, à l'inverse, figuré du point de vue d'une humanité séparée et condamnée au changement, à la maturation progressive, comme un infantilisme prolongé qui débouche sur la violence (dans l'âge d'argent). S'en tenir à l'opposition justice/injustice est trop figé et ne rend pas compte de l'opération qui produit les deux termes.

La seconde intervention de la première personne a fait couler beaucoup d'encre. Elle ouvre, de manière atypique, la présentation de la dernière race. Hésiode regrette de lui appartenir :

« Si seulement je n'avais plus, encore, à faire partie des cinquièmes Hommes, et si j'étais mort avant ou si j'étais né ensuite !
Car maintenant, c'est la race de fer... ».
(v. 174 sq.)

Comme la race de fer va finir dans le désastre, l'expression « naître

ensuite », selon Vernant, doit se référer à un temps meilleur qui ne peut, selon la logique du mythe, qu'être ou bien l'âge d'or, qui recommencerait, ou, plus probablement, l'âge des héros. L'histoire humaine repartirait en sens inverse (comme dans le mythe du *Politique* de Platon). L'« ensuite » redevient l'« avant ». Mais l'hypothèse d'un cycle est précaire, car elle ne repose que sur une interprétation de cette phrase¹⁹. Elle n'a, à juste titre, pas convaincu tous les interprètes, qui ont vu soit dans le « avant ou ensuite » une expression polaire traditionnelle pour dire « surtout pas maintenant », soit ont cherché directement dans cet « après » le temps ouvert par les conseils donnés aux rois²⁰, mais cela va contre la logique fermée du mythe, qui, en tant que catalogue, se présente comme une totalité close et indépassable²¹.

L'apparition du « je » a plutôt ici une fonction disruptive. Elle manifeste que, malgré le destin qui attend l'humanité, l'instance qui parle, du fait qu'elle existe et peut, de l'extérieur, raconter le mythe, porte en elle l'indice d'une autre possibilité. Le mythe, qui révèle les tendances profondes de l'histoire humaine, en tant qu'elle se sépare de celle des dieux, est par là désigné comme l'un des modes possibles de penser l'humain, et non le seul. Ce mode suppose une représentation systématique et fermée. Il n'épuise donc pas le réel. On ne vit pas toujours selon le mythe, qui est une forme spécifique. L'enjeu du récit, qui aboutit à une indétermination finale totalement achevée et catastrophique de l'humain, quand les hommes seront des êtres contradictoires, parce qu'ils naîtront « avec des tempes grises » et seront donc à la fois vieux et jeunes (v. 181)²², est de rappeler ce destin, pour permettre une conversion. L'indétermination de l'humanité (face aux dieux, toujours stables) est ainsi présentée comme son essence négative. Elle aura à être reconnue pour être transformée en principe des comportements. Les hommes n'auront pas à se considérer comme des dieux ou des héros²³. Si elle est pensée comme manque constitutif, comme nécessité d'une activité toujours renouvelée dans le travail, de manière à produire une vie que les dieux tiennent cachée (v. 47), elle débouchera sur une conception plus juste de la justice humaine, qui n'aura pas à répartir des biens déjà disponibles, mais des possibilités de production. Pour le dire avec des mots volontairement anachroniques, on passe d'une perspective théorique sur l'humain, dans le mythe, à une perspective pratique. Aucune synthèse ne vient dans le poème réunir les deux. Elles s'éclairent mutuellement, dans leur différence.

L'évolution récente de l'anthropologie, plus attentive aux pratiques, et aussi de la philologie, devenue, quand elle le veut, pragmatique²⁴, permet de maintenir les exigences de Jean-Pierre Vernant, dans un cadre désormais plus ouvert.

Notes

1. C'est encore le point de vue du philologue empiriste britannique qu'était Martin L. West, dans son édition commentée des *Travaux et les jours* (in Hesiod 1978 : 174), qui ignore totalement les articles de Vernant. Il faut citer, comme exception parmi les philologues, l'étude de Ferdinand Bamberger, publiée en 1842, qui introduit un principe de cohérence. Les deux premières races (or et argent) seraient « spéculatives », en ce qu'elles opposent radicalement le bien et le mal, et dessinent ainsi le cadre général du devenir humain. Les autres races seraient « historiques », en ce qu'elles manifestent comment cette antithèse se déploie selon les âges traditionnellement connus de l'humanité (Bamberger 1966). Il reste à écrire l'histoire de cette génération de philologues, intellectuels quarante-huitards qui associaient lecture critique et rationnelle des textes et reconstruction de leurs cadres sémantiques généraux. Jean Rudhardt a repris la distinction, en appelant « mythiques » les deux premières races (1981 : 255-257).

2. Dans une dissidence voisine, mais universitaire, à Lille, Jean Bollack se proposait de son côté de réaffirmer et de renouveler la dimension interprétative de la philologie.

3. Quand la consistance interne d'une « œuvre » historique est devenue le modèle pour penser l'histoire elle-même et a été étendue à l'ensemble d'une époque ou d'une société, l'histoire devient par là essentiellement discontinue, ce qui suppose l'abandon de la dimension dialectique maintenue par Jean-Pierre Vernant.

4. Cf. son texte de 1985, « Méthode structurale et mythe des races », pour la cinquième race, qu'il regrette d'avoir trop vite assimilée à la fonction de production dans son premier texte (in Vernant 2007 : 317 *sq.*).

5. On se souvient des réserves émises quant à l'existence d'une telle entité unifiante par Nicole Loraux (1996).

6. Et, de fait, on peut avoir parfois l'impression que Vernant prête à Hésiode sa propre pratique interprétative : « Quelle qu'ait pu être la visée ou l'intention du poète, il a utilisé, pour faire passer son message, deux types de structures qui devaient être familières à son public : l'opposition *dikè/ hubris*, qui joue tout au long du texte, et l'opposition souveraineté-activité guerrière qui situe l'un par rapport à l'autre le couple des deux premières races et celui des deux suivantes » (2007 : 317).

7. Selon la critique soutenue menée par Marcel Detienne dans *L'Invention de la mythologie* (1981), qui a été une révolution dans l'école de Vernant.

8. « Chaque “mythe” ne peut être lu que dans la version particulière qui le porte à son destinataire, dans les conditions d'énonciation et dans la conjoncture historique et culturelle où elle fait sens, avec la pragmatique affective, esthétique, sémantique et rituelle que lui confère une forme poétique et discursive, à chaque fois singulière »,

Claude Calame (2015 : 76). On ne peut certes assimiler.../... [Suite de la note 8] les positions de Detienne et de Calame. Le mythe comme récit, par rapport à sa dissolution dans un « mythique » diffus qui résulte de la critique portée par Detienne, se trouve ici réhabilité, mais de manière limitée et concrète en ce qu'il devient coextensif à ses réalisations textuelles. En contrepoint de cette limitation, cf. le livre récent de John Scheid & Jesper Svenbro, *La Tortue et la lyre* (2014). L'ouvrage insiste sur la prégnance du mythe dans des noms propres et des objets, et non dans des récits poétiques seulement.

9. Ce faisait déjà Friedrich W. Schelling.

10. Ainsi, les êtres invisibles qui surveillent les actes des mortels et les punissent s'ils sont injustes sont produits deux fois dans le poème, sous des noms différents : comme « démons » issus de la race d'or disparue (v. 124 sq.) et, hors récit mythique, une fois définies la justice et l'injustice et leurs conséquences visibles, comme « immortels » châtiant les sentences tordues (v. 249-255).

11. Il ne dit donc pas, selon l'interprétation habituelle, que ce mythe vient « couronner » l'autre.

12. Cf. « Le mythe comme discours : le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les jours* », (Crubellier 1996). Ce texte développe la réflexion collective menée à Lille pour la préparation du colloque de 1989 sur Hésiode. Lambros Coulouubaritsis a pu reprocher à cette analyse, qu'il appelle « paradigmatic » (les races comme modèles construits à partir d'une réflexion sur le présent), de minimiser le rapport au réel du mythe (in Blaise, Judet de La Combe & Rousseau 1996 : 482). La critique est juste. Cf. aussi les contributions d'Ada Neschke sur le droit et Jean-Claude Carrière sur la signification politique de l'opposition d'Hésiode à Homère (in *Ibid.*).

13. Ce terme a suscité une immense discussion. Il est, en effet, associé paradoxalement aux « mensonges » (*pseudea*) que les Muses peuvent aussi transmettre. Cf. les contributions de Heinz Wismann, Jean Rudhardt, Gregory Nagy, Graziano Arrighetti (in Blaise, Judet de La Combe & Rousseau 1996) et, également, Pietro Pucci (in Hesiodus 2007).

14. Il est frappant que, dans la *Théogonie*, les Muses, qui, devant Zeus, savent chanter le présent, le futur et le passé (dans cet ordre, v. 39), ne demandent pas à Hésiode, qui chantera devant des humains, de chanter le présent. S'y substituent « les dieux qui sont toujours » (v. 33). Le présent, tel que les hommes peuvent l'expérimenter, ne compte pas, face à l'éternel présent des dieux.

15. Que le pronom « je » renvoie à une personne réelle ou n'ait de réalité que formelle et conventionnelle importe peu. Il note, quelle que soit sa référence, une rupture dans le discours, son ancrage dans la situation de performance.

16. Le décalage entre le programme narratif posé par un proème et le contenu du récit qui le suit est un trait commun à l'énonciation épique. On le trouve dans l' *Iliade*, l' *Odyssée* et la *Théogonie*.

17. Comme le posent clairement les mots *homothen gegaasi*, « sont nés

d'une même origine ».

18. Jenny Strauss Clay insiste sur le fait que ce que les dieux fabriquent par essais successifs d'abord inaboutis, c'est l'humanité telle qu'elle existe aujourd'hui, après sa séparation irréversible d'avec les dieux ; c'est donc le présent qui organise la série (2003 : 129 *sqq.*).

19. Ce sont plutôt les philosophes qui ont inventé l'idée de cycle pour maintenir l'idée d'une identité initiale se retrouvant dans le temps, malgré la dispersion propre à l'instauration du réel. Le présent trouvait ainsi sa place dans une continuité.

20. Si l'on reste dans le cadre d'une temporalité définie par le *Mythe*, « ensuite » pourrait, plus probablement, renvoyer à la race que Zeus ne manquera pas de créer après qu'il aura détruit la race de fer (v. 180). Même si le *Mythe* sature progressivement toutes les possibilités de sens qu'il a ouvertes avec la première race, une utopie serait ainsi désignée (hypothèse suggérée par Christophe Pébarthe lors de mon séminaire à l'Ehess, « Les Temps de l'œuvre », en décembre 2015).

21. Traditionnellement, un catalogue associe une structure principale, notée par la numération de ses éléments et les contrastes majeurs qu'elle déploie, et des possibilités multiples de regroupements. C'est un objet intellectuel complexe, comme un mantra. Glenn W. Most (1997) a détaillé ces possibilités.

22. Comme les monstres de la *Théogonie* que sont les Vieilles, « grises de cheveu dès la naissance » (v. 270).

23. Comme le fait le mauvais frère Persès, dont le nom, « le pilleur », rappelle la pratique prédatrice des héros homériques, qui ne travaillent pas, ne produisent pas leur subsistance.

24. Cette option n'est pas partagée par l'ensemble de la profession, qui travaille avec des conceptions différentes du langage. Je renvoie à ma reconstruction des ruptures qui traversent ce champ (Judet de La Combe 2008).

Nos partenaires

Le projet *Savoirs* est soutenu par plusieurs institutions qui lui apportent des financements, des expertises techniques et des compétences professionnelles dans les domaines de l'édition, du développement informatique, de la bibliothéconomie et des sciences de la documentation. Ces partenaires contribuent à la réflexion stratégique sur l'évolution du projet et à sa construction. Merci à eux !



PDN

Pôle Document Numérique
Maison de la Recherche en Sciences Humaines
CNRS - UNIVERSITÉ DE CAEN

métopes

méthodes et outils
pour l'édition structurée

EPFL

bnu
strasbourg

enssib

école nationale supérieure
des sciences de l'information
et des bibliothèques

CAK

Centre Alexandre-Koyré
Histoire des sciences et des techniques
UMR 8560 EHESS-CNRS-MNHN



ANHIMA

