

Les conditions d'une science de l'intertextualité: réflexion sur les apories du comparatisme saussurien.

Gildas Salmon

Musée du quai Branly, département de la recherche et de l'enseignement
gildas.salmon@quaibrantly.fr

Les écrits que Saussure a consacrés aux légendes s'organisent autour de deux ensembles de récits : l'épopée des Nibelungen et les aventures de Tristan. Dans le cas des Nibelungen, Saussure interroge le rapport de ces légendes avec l'histoire. Il cherche en particulier à démontrer, contre les thèses admises à l'époque, qu'elles se rattachent à l'histoire burgonde. Avec Tristan, en revanche, la recherche porte sur le rapport des récits médiévaux avec les mythes gréco-romains. Cependant, comme le souligne à juste titre la présentation de Béatrice Turpin, ces deux problématiques sont beaucoup plus proches qu'il n'y paraît : dans les deux cas, c'est le même phénomène d'intertextualité qui intéresse Saussure (Turpin, 2003 : 314). Lorsqu'il cherche à déterminer la base historique de la légende, Saussure ne pose pas la question de la vérité historique – c'est-à-dire de la correspondance de la légende avec les faits –, mais celle de l'identité diachronique du récit : il s'agit d'étudier les transformations qui relient les légendes du XII^e siècle à une première chronique contemporaine des événements, six siècles plus tôt (Saussure, 2003 : 365).

En montrant que la formation des légendes obéit à des opérations complexes de remaniement de textes antérieurs par déplacement de motifs, transfert d'attributs entre personnages ou fusion de sources hétérogènes, Saussure jette les fondements d'une approche novatrice de l'intertextualité. Mais ces manuscrits suscitent le même type d'interrogations que les recherches sur les anagrammes publiées par Jean Starobinski : il faut comprendre les raisons de l'échec de ce projet. Or celui-ci n'a rien d'accidentel : Saussure renonce à publier ses travaux parce qu'il ne parvient pas à apporter de réponse aux problèmes épistémologiques que soulève sa manière de comparer les légendes.

Les obstacles qui l'ont arrêté sont d'autant plus intéressants qu'au moment de la découverte de ses manuscrits, à la fin des années 1950, ils joueront un rôle important dans la réflexion de Lévi-Strauss. Il serait inexact de faire des notes sur les légendes la source de la méthode des transformations : lorsqu'il en prend connaissance à la bibliothèque de Genève, Lévi-Strauss a déjà défini les principes de sa méthode d'analyse structurale des mythes (Lévi-Strauss et Eribon, 1988 : 184). Mais les doutes qui transparissent dans les écrits de Saussure l'ont forcé à s'interroger sur les critères épistémologiques qui peuvent conférer à l'analyse des relations intertextuelles une valeur scientifique.

1. Un nouveau mode de comparaison : l'intertextualité constituante

Compte tenu de la manière dont Saussure aborde la question du rapport entre légende et histoire, on peut tirer du passage suivant des indications précieuses sur la manière dont il pratique la comparaison entre les textes :

1. Pas de motif pour limiter systématiquement l'investigation à la coïncidence des traits *généraux* de la légende avec un épisode historique, ou à dire que si l'ensemble est en désaccord cela suffit.

Car : a) Si la base est historique, aucune raison psychologique ou autre pour que la tradition ne s'attache pas à un *détail*, même absolument insignifiant en soi.

b) On peut dire que précisément la donnée d'ensemble est sujette à se modifier par le simple travail d'où sort la véritable épopée et qui introduit un sens et une unité dans les événements.

c) Deux données générales peuvent bien plus facilement se ressembler par hasard qu'une anecdote ou un – [] (Saussure, 2003 : 391)

L'inversion de la hiérarchie habituellement admise entre le détail du texte et l'organisation globale du récit à laquelle Saussure procède ici prouve que le point de vue qu'il adopte diffère du point de vue poétique au sens que ce terme possède chez Aristote, où il désigne l'agencement des faits en une intrigue. De fait, un élément insignifiant pour le déroulement de l'intrigue peut devenir un indice précieux lorsqu'on interroge non plus la construction interne d'un récit, mais le rapport qu'il entretient avec d'autres textes. Paradoxalement, on peut même affirmer que *plus un élément est inutile du point de vue poétique, plus il est précieux pour l'analyse intertextuelle* : pour Saussure, l'absurdité d'une péripétie est le symptôme de la présence sous le texte de la légende d'un autre texte dans lequel la situation se comprend plus aisément (Saussure, 2003 : 414). En réalité, ce sont donc les développements les moins intéressants et les moins bien intégrés à l'intrigue qui recèlent les traces les mieux préservées des versions antérieures du récit :

A quoi sert pour peindre Tristan et son amour fatal qu'il naisse, qu'il ait une aventure avec des pirates, qu'il [] que son père adoptif passe trois ans à sa recherche, qu'il venge son père sur Morgan. Ce sont là des choses tellement inutiles et peu intéressantes qu'elles portent nécessairement la marque d'être les vraies choses racontées d'abord sur Tristan, parce qu'il faudrait plaindre le poète qui les aurait inventées pour orner ou préparer son récit. Il les avait reçues et n'osait pas les taire. (Saussure, 2003 : 421)

Cette attention au détail place la démarche de Saussure en opposition diamétrale à la méthode qui sera développée par Propp un peu plus tard dans la *Morphologie du conte* : lorsqu'il étudie des épisodes tels qu'une naissance ou un combat, Saussure ne cherche pas à les ramener à l'illustration d'une fonction commune (Saussure, 2003 : 401-402). Conscient que les récits légendaires tendent vers une forme typique, il se concentre sur les éléments qui ne sont pas réductibles à ce cadre général afin de découvrir dans la manière particulière dont la naissance de Tristan, par exemple, est décrite, l'écho de celle de Thésée. On trouve ici une attitude proche de celle qu'adoptera Lévi-Strauss dans « La structure et la forme », où il affirme qu'en réduisant tous les contes à un modèle générique, Propp devient incapable d'expliquer leur diversité. A l'inverse du formalisme, c'est précisément cette diversité que le structuralisme se donnera pour tâche d'éclairer à l'aide du concept de transformation.

En dépit des apparences, l'objet de Saussure n'est pourtant pas de mettre au jour les influences qui relient un texte à ses modèles conscients ou inconscients. A ses yeux, le couple formé par les concepts d' « influence » et de « réminiscence », qui joue un rôle central dans le commentaire littéraire, repose sur une psychologie de la mémoire trop sommaire (Saussure, 2003 : 414). Moyen commode d'expliquer les emprunts les plus manifestes, la théorie de l'influence dispense en même temps de poursuivre la recherche, car elle admet implicitement que seuls les aspects qui attirent immédiatement l'attention du commentateur – c'est-à-dire en particulier les éléments centraux de l'intrigue – ont pu contribuer à la formation du texte qu'il s'agit d'étudier : eux seuls auraient pu s'imprimer dans la mémoire de l'auteur. Dans ce cadre, le fait de mêler des influences très diverses ne soulève pas de difficulté, puisqu'on présuppose que les relations entre les textes s'établissent à partir d'éléments isolés. Mais Saussure veut déceler des relations d'un autre ordre : il ne se propose pas de retrouver derrière les légendes de Tristan l'écho affaibli de tel ou tel motif mythologique, mais d'identifier sous le texte *un texte précis* qui lui sert de patron (Saussure, 2003 : 422). C'est pourquoi un emprunt frappant ne peut plus être pour lui qu'une incitation à mener une étude comparative plus approfondie : si la théorie de l'influence pouvait se satisfaire de correspondances à la fois massives et isolées, le phénomène d'*intertextualité constituante* que Saussure cherche à mettre en évidence requiert quant à lui une série de correspondances systématiques, qui peut s'étendre aux détails en apparence les plus insignifiants.

L'exploration de cette intertextualité constituante possède des conséquences très directes sur la méthode de comparaison des textes. En particulier, il est clair que Saussure accorde la priorité aux considérations morphologiques sur les considérations historiques. Il refuse ainsi d'accepter les limitations qu'une critique historique préalable à la comparaison veut imposer aux rapprochements entre les textes, et n'hésite pas à confronter des textes très éloignés d'un point de vue historique, et même culturel, afin d'établir un bilan complet des coïncidences et des divergences (Saussure, 2003 : 425-427). Si l'histoire n'est pas évacuée, c'est seulement sur la base d'un bilan comparatif qu'il est possible d'avancer des hypothèses concernant la diffusion des légendes. La liste des correspondances que Saussure découvre entre le mythe de Thésée et la légende de Tristan le conduit ainsi à proposer une hypothèse génétique originale : l'histoire de Tristan aurait été composée par un clerc britannique qui aurait cherché à adapter le récit de Thésée sur un modèle national (Saussure, 2003 : 414).

2. Le foisonnement des correspondances

Pour comprendre pourquoi la mise en œuvre de ces principes ne parvient pas à débarrasser Saussure de ses incertitudes, l'analyse comparée des enfances de Tristan et Thésée est un bon point de départ. Saussure commence par regretter qu'en raison de sa banalité, l'enfance de Thésée ne fournisse aucun trait saillant capable d'établir de manière évidente une relation privilégiée entre les deux récits (Saussure, 2003 : 401). Mais des recherches plus approfondies lui permettent de déceler une série de correspondances précises entre le mythe et la légende :

S'il y a naissance, la particularité de cette union est de se passer sous un toit royal, entre amants de rang égal, et alors que le père furtif n'est point simplement prince

royal mais roi en titre, reçu en hôte chez un autre roi. Parmi les histoires banales il sera difficile de retrouver ce type qui est celui de Thésée et de Tristan.

En second lieu, l'enfance du héros n'est pas une enfance abandonnée : il y a ici cette grande particularité, que l'enfant sans père, ou qui ne connaîtra que plus tard toute la noblesse de sa naissance, est néanmoins royalement élevé, et instruit dans un milieu digne de son rang, dès le premier moment. (Saussure, 2003 : 414-415)

La question que Saussure se pose immédiatement est de déterminer si ces « coïncidences » sont suffisantes pour être significatives. Il envisage pour cela un premier moyen de contrôle : confronter l'histoire de Thésée avec d'autres personnages, par exemple Perceval, afin de prouver qu'un tel degré de correspondance ne peut être obtenu avec aucune autre légende que celle de Tristan. Ce procédé ne peut toutefois être intéressant qu'à condition d'être répété un nombre de fois suffisant. Saussure en est conscient : significativement, le nom de Perceval n'est que le premier d'une liste qu'il ne complète pas (Saussure, 2003 : 402). La démonstration n'a-t-elle jamais été menée à bien parce qu'elle aurait été trop longue et trop complexe, ou parce que Saussure la tenait pour évidente ? Ou encore parce que la poursuite de l'enquête révèle précisément des correspondances non moins remarquables avec d'autres mythes ? Il est vrai que celles-ci ne concernent plus l'enfance de Tristan, mais Saussure parvient à retrouver pas moins de trois mythes distincts derrière les différents épisodes de l'histoire de Tristan, comme le montre la liste suivante :

Jusqu'à la mort de Morolt	-	Exclusivement <i>Thésée</i>
Isolt accourant près de Morolt (moins)	-	<i>Procris</i> (Arianisée plus ou moins)
Tantris (blessé)	-	? Céphale déguisé ?
Drachenkampf	-	Thésée (Alcathoüs)
Scène du bain	-	Thésée (Minos)
Retour jusqu'au Minnetrank	-	Thésée
Depuis le retour	-	Oenone – Hippolyte

(Saussure, 2003 : 404)

La multiplication de ces correspondances devient rapidement inquiétante, car elle tend à « diluer » la corrélation privilégiée que Saussure voulait établir entre Tristan et Thésée. Admettre qu'il faut recourir à plusieurs mythes, c'est reconnaître que Thésée ne suffit pas à expliquer Tristan. Au lieu d'une correspondance bi-univoque entre deux textes, on découvre un réseau de correspondances multiples entre les deux ensembles que sont la mythologie antique et les légendes germaniques : d'autres notes identifient en effet certaines coïncidences entre Tristan et Ixion, mais aussi, par ailleurs, entre Thésée et un autre héros des légendes germaniques, Sigfrid (Saussure, 2003 : 417 et 392). Et cette liste ne pourrait-elle pas s'allonger sans fin au fur et à mesure que l'enquête se poursuit ?

Il est vrai que Saussure esquisse dans certains passages un début de solution en distinguant la *trame* théséenne des *broderies* diverses qui s'y sont ajoutées : l'histoire de Thésée serait présente en son entier, même si d'autres péripéties sont venues par la suite s'y greffer (Saussure, 2003 : 399 et 406). Mais cette piste ne semble pas avoir abouti, car il est difficile de cantonner les autres correspondances au rang de broderies : l'intrigue de Tristan évoque autant un patchwork qu'un travail de broderie

sur une trame unique. De plus, le critère de la complétude paraît particulièrement délicat à manier : comme le cycle de Thésée, les légendes de Tristan ne se présentent pas comme une œuvre unique mais comme une compilation de textes de provenances diverses : certaines des correspondances relevées par Saussure ne se trouvent que dans des ballades féroïennes ou danoises (Saussure, 2003 : 407). Ce dernier voit d'ailleurs bien que la multiplicité des variantes tend à affaiblir son argument : il est plus probable de trouver une correspondance accidentelle avec Thésée si l'on s'autorise à recourir non pas seulement à une version précise de la légende de Tristan, mais à l'ensemble des récits groupés autour de ce personnage (Saussure, 2003 : 390).

Dans sa tentative de retrouver des fragments du cycle théséen derrière tous les épisodes de Tristan, Saussure se heurte également au problème des « surjections » – pour reprendre une expression de Lévi-Strauss (Lévi-Strauss, 1972 : 101). Selon les passages, Tristan joue tantôt le rôle de Thésée, tantôt celui d'Hippolyte, le roi Marc assurant alors à son tour le rôle de Thésée (Saussure, 2003 : 419-420). Le risque est grand, dans ce cas, de ne plus comparer une intrigue dans sa totalité à une autre, mais des fragments dont le découpage peut s'avérer arbitraire, et dans lesquels les correspondances sont distribuées de manières différentes.

3. L'insaisissable identité de l'individu légendaire

A ces difficultés déjà considérables s'ajoute un obstacle supplémentaire. De fait, les correspondances que Saussure identifie entre les Nibelungen et l'histoire burgonde ou entre Tristan et Thésée ne sont jamais parfaites : elles sont toujours accompagnées d'altérations qui peuvent être selon les cas plus ou moins importantes. La majeure partie des passages théoriques retrouvés dans les cahiers de Saussure est consacrée à la question suivante : quels sont les critères qui permettent d'affirmer qu'on retrouve *le même* épisode ou *le même* personnage entre les textes qu'on compare ? Sur ce point, Saussure fait preuve d'un profond scepticisme :

Plus on étudiera la chose, plus on verra que la question n'est même pas de savoir où réside plutôt qu'ailleurs l'identité, mais s'il y a un sens quelconque à en parler. (Saussure, 2003 : 427)

Les mécanismes de déformation et de déplacement qu'il est parvenu à mettre au jour semblent ainsi constituer un obstacle insurmontable pour toute tentative d'analyse comparative d'un personnage ou d'un motif légendaire : dans la mesure où tout élément de la légende est susceptible de se transformer, où trouver le minimum d'identité requis pour être sûr qu'on a bien affaire à deux variantes d'un même motif ou d'un même texte, et pas à deux motifs ou deux textes entièrement indépendants ? Pour préciser les difficultés auxquelles le comparatiste se trouve confronté, Saussure met en avant le contraste qui sépare l'« individu sémiologique » de l'« individu organique ». A travers la croissance et le vieillissement, un organisme peut s'altérer jusqu'à devenir méconnaissable, mais les changements qu'il subit restent appuyés sur un fond d'identité. Dans la légende, en revanche, ce fond d'identité fait entièrement défaut, car l'individu sémiologique « repose depuis la base sur une association libre » (Saussure, 2003 : 387)¹. Un personnage n'est rien de plus que la somme des

¹ Sur ce point, cf. MANIGLIER, 2006, 384.

caractéristiques que la légende lui attribue, et chacun de ces traits peut aisément être transposé sur un autre personnage, au point de dissoudre toute possibilité d'identification :

Si la légende prend le casque de Dietrich <Achille> pour le mettre sur la tête de Sigrid, la femme de Sigfrid pour la donner en mariage à Dietrich, le nom de Sigfrid pour le donner à Gunther, il n'y aura plus ni Dietrich, ni Siegfried. [...] si elle le fait, nous sommes dans l'incapacité même pour un casque de dire qu'il "s'agit" de la même personne, mais plus généralement que cette personne est en partie constituée par son casque. (Saussure, 2003 : 389)

L'exemple du casque est destiné à faire ressortir les paradoxes auxquels nous confronte cette quête de l'identité : dans le cas de l'individu organique ou historique, un casque est un mauvais marqueur d'identité, car il est détachable de la personne. Or pour Saussure, dans la légende, tous les marqueurs d'identité doivent être mis sur le même plan que le casque, car tous peuvent être déplacés d'un « individu » à un autre. C'est ce qu'il appelle le « principe de l'équi-indifférence des traits constitutifs d'une figure mythique » (Saussure, 2003 : 388) : alors que l'identité organique autorise un tri entre des caractères intrinsèques, consubstantiels à l'organisme, et des attributs accidentels, la légende neutralise toute possibilité de hiérarchisation, car ses transformations font varier de la même façon l'« essentiel » et l'« accessoire » – faisant ainsi perdre à ces termes toute signification.

Bien entendu, le problème de l'identité n'est pas limité à la légende : il concerne en réalité tout le domaine de la sémiologie, et en particulier la langue. Le signe linguistique ne possède lui non plus aucune caractéristique qui permettrait de le définir positivement (Saussure, 2003 : 367). Cependant, il faut se garder de projeter la conception du signe élaborée dans le *Cours de linguistique générale* sur la définition du symbole légendaire que Saussure propose dans ses manuscrits. La différence est que le signe linguistique « tient » par l'extérieur, du fait des autres signes qui existent autour de lui (Milner, 2002 : 33) : la position qu'il occupe dans le système de la langue lui confère une valeur qui est susceptible d'être définie avec précision. C'est ce qui conduit Saussure à soutenir que le signe pris dans sa totalité est « une chose positive dans son ordre » (Saussure, 1972 (1916) : 166). On ne peut en dire autant, en revanche, du personnage de légende : jamais Saussure n'affirme qu'un personnage est tout ce que les autres personnages ne sont pas. Autrement dit, on ne dispose pas dans le cas de la légende de séries paradigmatiques comparables à celles qui permettent, dans le cas de la langue, de définir la valeur d'un signe en l'absence d'identité substantielle². C'est la raison pour laquelle, dans les notes sur les légendes, l'argumentation de Saussure reste entièrement négative.

Ainsi, il souligne que la conception traditionnelle qui fait de l'individu à la fois un *sujet logique* pour l'attribution de propriétés et un *substrat ontologique* pour une série d'accidents se trouve doublement mise en échec dans le cas du personnage de légende. D'abord, ce dernier n'est rien d'autre qu'une association de caractères –

² Ces remarques font apparaître en creux l'apport de Lévi-Strauss : l'acte fondateur de l'analyse structurale des mythes consiste ainsi à découper le récit pour mettre au jour les séries paradigmatiques qui en définissent l'architecture, et corrélativement, à montrer que le mythe n'est jamais un récit isolé, mais un ensemble de variantes qui permet de définir un système de relations paradigmatiques beaucoup plus riche au niveau du groupe de transformations.

association que Saussure qualifie de « libre » parce qu'elle ne repose sur aucun substrat :

Ainsi, Dietrich pris dans son essence vraie n'est pas un personnage historique ou anhistorique ; il est purement la combinaison de trois ou quatre traits qui peuvent se dissocier à tout moment, entraînant la dissolution de l'unité toute entière. (Saussure, 2003 : 387)

Mais il va plus loin, en affirmant que dans la légende, le nom ne peut même pas servir de sujet d'attribution. Le nom n'est rien de plus qu'un caractère parmi les autres, et il ne garantit en définitive pas mieux que le casque l'identité du personnage : lui aussi peut faire l'objet de transpositions. L'argument ne se limite pas à dire que les êtres de fiction n'ont pas d'existence réelle, comme le montre la comparaison avec Don Quichotte :

Les personnalités créées par le /romancier/ le poète, ne peuvent être comparées pour une double raison ; – au fond deux fois la même. – Elles ne sont pas un objet lancé dans la circulation avec abandon de l'origine : la lecture de Don Quichotte rectifie continuellement ce qui arriverait à Don Quichotte dès qu'on le laisserait courir sans recours à Cervantès. (Saussure, 2003 : 388)

Bien qu'il soit un être fictif, Don Quichotte peut jouer le rôle de sujet d'attribution : ses caractéristiques ont été fixées de manière définitive par le texte de Cervantès. Cependant, parce qu'il a abandonné la recherche d'une version originale qui serait la seule à être authentique pour analyser le jeu des transformations et de l'intertextualité, Saussure se voit privé de tout point de référence comparable dans l'étude des légendes : dans ces récits, il n'y aurait donc rien d'autre que des caractères, sans rien pour les faire tenir ensemble.

4. Oppositions et transpositions : une théorie structurale des transformations

On comprend aisément que Lévi-Strauss ait été fasciné par ces notes qui lui présentaient un modèle d'analyse intertextuelle proche de celui qu'il était en train d'élaborer à travers le concept de transformation. La méthode des transformations consiste en effet à poser qu'un mythe est toujours une traduction d'autres mythes dont l'intrigue se trouve systématiquement déformée par la culture qui les emprunte. Le problème rencontré par Saussure dans son étude comparative de Thésée et de Tristan revêt donc pour lui une importance capitale : quels sont les critères qui permettent d'établir que les rapprochements opérés par le comparatiste ne sont pas illusoire, mais correspondent au processus de production du texte ? Si on sélectionne deux ou trois récits dans le corpus de la mythologie antique, ne peut-on pas, au prix d'un certain nombre de transformations, reconstituer n'importe quelle légende (surtout si celle-ci comporte un nombre important de variantes, qui tendent à allonger la liste des correspondances) ? L'échec de Saussure impose de définir des moyens de contrôle capables de conférer à l'analyse transformationnelle une rigueur suffisante pour qu'elle puisse prétendre à la scientificité.

Pour établir l'existence d'une relation d'intertextualité constituante entre deux mythes, Lévi-Strauss reprend dans certains textes l'argument du détail absurde déjà mobilisé par Saussure : lorsqu'un mythe contient un épisode qui s'intègre mal à l'intrigue, mais que celui-ci s'avère être une inversion ou une transposition d'un

élément d'un mythe voisin, l'existence d'un lien génétique entre les deux récits n'est pas douteuse (Lévi-Strauss, 1964 : 151 et Lévi-Strauss, 1983 : 148). Cependant, ce type d'indice ne saurait suffire, car il n'est présent que dans des cas relativement rares.

A la volonté d'éviter les rapprochements introduits artificiellement par le comparatiste, on peut également rattacher le principe de limitation du champ de l'enquête qui est formulé dès la première page de l'Ouverture du *Cru et le cuit* :

De proche en proche, nous gagnerons des sociétés plus lointaines, mais *toujours à la condition qu'entre les unes et les autres, des liens réels d'ordre historique ou géographique soient avérés ou puissent être raisonnablement postulés.* (Lévi-Strauss, 1964 : 9)

Ce principe, qui explique que les *Mythologiques* s'en tiennent – au moins pour l'essentiel – aux mythes des deux Amériques, représente une rupture par rapport à l'universalisme des *Structures élémentaires de la parenté*. Dans le champ de la parenté, Lévi-Strauss cherchait à s'affranchir des limites historiques et géographiques que le diffusionnisme voulait imposer à l'enquête ethnologique, car à ses yeux, les différentes règles du mariage n'étaient pas des institutions génétiquement reliées les unes aux autres, mais un ensemble de réponses possibles à un même problème : comment faire exister la société en remplaçant les relations biologiques de consanguinité par des relations d'alliance ? En revanche, à partir du moment où le comparatiste veut saisir des opérations de transformation qui correspondent aux processus de formation des mythes, l'existence de relations historiques retrouve une importance capitale. Une précision s'impose toutefois. Comme Saussure, Lévi-Strauss accorde en réalité une priorité très nette à l'analyse morphologique sur l'analyse historique. Ainsi, la thèse de l'unité de la mythologie des deux Amériques – l'une des thèses centrales des *Mythologiques* – n'a rien d'évident du point de vue d'un diffusionnisme qui se cantonnerait aux relations attestées par des documents : c'est la comparaison de mythes parfois séparés par des distances considérables qui conduit Lévi-Strauss à « postuler » des échanges directs ou indirects entre les cultures dont ils sont issus.

Toutefois, l'essentiel du travail épistémologique de Lévi-Strauss consiste à conférer au concept de transformation une valeur proprement structurale. Tant que celui-ci désigne un mécanisme d'altération qui porte sur des éléments isolés et qui peut opérer dans n'importe quel sens, le contrôle des relations d'intertextualité est impossible : à ce compte, n'importe quel texte peut engendrer n'importe quel autre. Mais aux yeux de Lévi-Strauss, l'existence de ressemblances entre deux mythes ne suffit pas. Pour conjurer le risque d'illusion qui avait arrêté Saussure, le principe est de n'admettre une relation d'intertextualité constituante que dans les cas où *les différences entre les deux récits sont elles-mêmes systématiques*. En d'autres termes, la différence ne doit pas être traitée comme un obstacle à la comparaison, mais comme une forme possible de corrélation. Bien entendu, pour que ce principe ait un sens, les différences sur lesquelles le comparatiste prend appui ne doivent pas être quelconques : il faut qu'on puisse les ramener à un petit nombre de relations privilégiées qui pourront, au même titre que la ressemblance, prouver que deux récits sont liés l'un à l'autre.

L'analyse comparative des mythes bororo et gé menée dans *Le Cru et le cuit* illustre bien le fonctionnement de cette méthode :

Qu'y a-t-il de commun entre le mythe de référence (M₁) et le groupe gé sur l'origine du feu (M₇ à M₁₂). A première vue, seulement l'épisode du dénicheur d'oiseaux. Pour le reste, le mythe bororo débute par une histoire d'inceste qui n'apparaît pas explicitement dans les mythes gé. En revanche, ceux-ci sont construits autour de la visite au jaguar maître du feu, censé être à l'origine de la cuisson des aliments ; et on ne trouve rien de tel dans le mythe bororo. *Une analyse hâtive inciterait à conclure que l'épisode du dénicheur d'oiseaux a été emprunté, soit par les Bororo, soit par les Gé, et inséré, par les uns ou par les autres, dans un contexte entièrement différent de son contexte d'origine. Les mythes seraient donc faits de pièces et de morceaux. Nous nous proposons d'établir que, bien au contraire, il s'agit dans tous les cas du même mythe, et que les divergences apparentes entre les versions doivent être traitées comme autant de produits des transformations qui s'opèrent au sein d'un groupe.* (Lévi-Strauss, 1964 : 146, je souligne)

On constate que Lévi-Strauss s'accorde avec Saussure pour rejeter la théorie de l'influence, qui pense les relations entre les textes en termes d'emprunts isolés. Mais, à la différence de Saussure, il pense pouvoir *démontrer* que deux récits en apparence très différents sont deux variantes du même mythe. Pour ce faire, il commence par analyser la « divergence la plus grave », à savoir l'absence du motif de l'origine du feu dans le mythe bororo. Un examen approfondi du récit et le recours aux témoignages d'informateurs bororo lui permettent d'établir une double relation avec le motif de l'origine du feu. D'abord, il apparaît que le mythe de référence (M₁) se rapporte à l'origine du vent et de la pluie, ce qui l'inscrit dans une relation d'opposition aux mythes gé :

Le mythe bororo serait donc bien, lui aussi, un mythe d'origine : non du feu, mais de la pluie et du vent, qui sont – le texte est clair sur ce point – l'opposé du feu puisqu'ils l'éteignent. En quelque sorte, l'anti-feu. (Lévi-Strauss, 1964 : 147)

Mais il existe une seconde relation avec le thème de l'origine du feu. Lévi-Strauss signale ainsi que le mythe de référence reproduit l'épisode de l'origine du feu en mode mineur :

Si la tempête a éteint tous les foyers du village, sauf celui de la hutte où s'était réfugié le héros, celui-ci se retrouve momentanément dans la situation du jaguar : il est maître du feu, et tous les habitants du village doivent s'adresser à lui pour obtenir des tisons, afin de rallumer le feu perdu. En ce sens, le mythe bororo lui aussi se rapporte à l'origine du feu, bien qu'il le fasse par prétériorité. La différence avec les versions gé tiendrait alors à la manière plus faible dont ce motif commun y serait traité. L'événement se situe en effet dans la durée historique de la vie villageoise, au lieu que ce soit aux temps mythiques, et marquant l'introduction des arts de la civilisation. (Lévi-Strauss, 1964 : 147)

Ces deux passages montrent bien les deux types de relations mobilisés par Lévi-Strauss : l'*opposition* et la *transposition métaphorique*. Pour ce qui est de l'opposition, l'idée de la faire fonctionner comme une forme privilégiée de corrélation est directement tirée des *Six leçons sur le son et le sens*. Jakobson y souligne en effet que le propre des opposés est d'être dans une relation interne : haut et bas, grand et petit, blanc et noir s'appellent nécessairement l'un l'autre (Jakobson, 1976 : 85-86). C'est la raison pour laquelle la découverte que le phonème se

décompose en un faisceau d'éléments distinctifs représente une avancée décisive pour la phonologie. Tant qu'on en reste aux *différences*, la mise en œuvre de la thèse saussurienne du caractère relatif du phonème demeure hautement problématique : au lieu de simplifier l'analyse des systèmes phonologiques, elle la complexifie considérablement, car les relations entre les termes sont beaucoup plus nombreuses que les termes eux-mêmes (Jakobson, 1976 : 89). Seule la décomposition du phonème en éléments distinctifs binaires qui forment de véritables *oppositions logiques* permet d'isoler au sein de toutes les relations possibles celles qui constituent intrinsèquement l'identité du phonème.

Or c'est précisément ce principe que Lévi-Strauss applique à l'analyse des mythes. En recherchant dans les mythes de deux cultures des éléments qui *s'opposent* (et pas seulement qui *diffèrent*), il s'agit de distinguer les relations pertinentes qui composent un groupe de transformations des relations extrinsèques qui n'existent que pour le comparatiste. Là où Saussure se trouvait débordé par la possibilité de transformations « non calculables » (Saussure, 2003 : 368), la notion de couple d'oppositions permet à Lévi-Strauss de sélectionner pour chaque motif mythique une liste restreinte de variantes qui s'appellent nécessairement les unes les autres. Ainsi, le mythe bororo peut être considéré comme une transformation des mythes gé d'origine du feu parce qu'il est un mythe d'origine de l' « anti-feu ».

Quant à la relation de transposition métaphorique, elle suppose de définir avec précision la position sémantique que chaque motif occupe dans le récit dont il est tiré. Pour y parvenir, le principe de l'analyse structurale consiste à décomposer chaque « mythème » en éléments distinctifs : bien que les mythes se présentent comme des récits linéaires, Lévi-Strauss affirme qu'ils reposent sur un système de rapports paradigmatiques. « La structure et la forme » illustre cette démarche à l'aide d'un exemple simple :

Dans un conte, un "roi" n'est pas seulement un roi, et une "bergère" une bergère, mais ces mots et les signifiés qu'ils recouvrent deviennent des moyens sensibles pour construire un système intelligible formé des oppositions : *mâle/femelle* (sous le rapport de la *nature*), et *haut/bas* (sous le rapport de la *culture*), et de toutes les permutations possibles entre les six termes. (Lévi-Strauss, 1973 : 170)

Une fois qu'on a déterminé la position sémantique d'un motif, il est possible de montrer que dans un mythe voisin, un motif apparemment sans rapport occupe en réalité une position analogue. Ainsi, dans le mythe du dénicheur d'oiseaux, le héros resté seul en possession du feu occupe sur un plan « quotidien » une position analogue à celle que le jaguar maître du feu occupe à une échelle cosmologique dans le mythe gé. Pour qu'on puisse établir une relation d'intertextualité constituante entre deux textes, il n'y a donc pas besoin que chaque personnage y ait – pour reprendre les exemples de Saussure – le même casque, la même épouse, ou y accomplisse les mêmes actions. En définissant deux types de relations privilégiées – l'opposition et la transposition métaphorique – Lévi-Strauss se donne les moyens de conjurer le risque que le jeu des transformations ruine la possibilité de suivre les liens d'intertextualité³.

³ On a souvent reproché à Lévi-Strauss de privilégier systématiquement la relation d'opposition binaire, et de ne pas faire place à des relations plus riches et plus variées. C'est méconnaître le problème épistémologique de l'identification des relations d'intertextualité : plus on élargit l'éventail des relations pertinentes, moins la réalité des transformations est contrôlable.

5. Le contrôle des positions sémantiques

Toutefois, il faut reconnaître que l'identification de ces relations d'opposition n'est pas immédiate. Comme Dan Sperber l'a très justement remarqué, une réécriture du mythe en termes abstraits est indispensable pour faire apparaître les éléments différentiels qui relient les différentes variantes (haut/bas, continu/discontinu, filiation/alliance, nature/culture, etc.). Dès lors, même si Lévi-Strauss s'efforce de restreindre la variété des relations pertinentes pour fonder l'intertextualité, un risque d'illusion aussi important que celui qui avait arrêté Saussure ne réapparaît-il pas au niveau de la reformulation qui permet d'identifier ces relations?

Le problème méthodologique consiste en ceci : pour mettre en évidence les rapports structuraux entre représentations, l'anthropologue les interprète. C'est entre ces interprétations plutôt qu'entre les données enregistrées ou observées que sont mises en évidence les ressemblances ou différences systématiques. Or, avec un peu d'ingéniosité interprétative, on peut mettre dans un tel rapport structural deux objets complexes quelconques. On pourrait ainsi montrer qu'Hamlet et Le Petit Chaperon rouge sont dans un rapport d'« inversion structurale » :

HAMLET	LE PETIT CHAPERON ROUGE
Un héros masculin en conflit avec sa mère rencontre une créature supra-humaine et terrifiante (le spectre) qui en dépit des apparences lui veut du bien et qui l'incite à se hâter etc.	Un héros féminin obéissant à sa mère rencontre une créature infra-humaine et rassurante (le loup) qui en dépit des apparences lui veut du mal et qui l'incite à prendre son temps etc.

(Sperber, 1996 : 66-67)

Pour répondre à cette objection, il est nécessaire d'examiner avec soin les moyens qui permettent à Lévi-Strauss de mettre à l'épreuve les procédures de réécriture employées pour rendre possible la comparaison.

Tout d'abord, l'analyse sémantique des motifs qui apparaissent dans les mythes peut être directement fondée sur le contexte ethnographique : ainsi, dans *Le Cru et le cuit*, Lévi-Strauss s'appuie sur les pratiques funéraires des Bororo (qui déposent les ossements des morts au fond d'un lac) pour expliquer que dans leurs mythes, l'eau soit associée à la mort (Lévi-Strauss, 1964 : 199-200). Cette dimension contextuelle, qui faisait défaut chez Saussure, touche à la nature même du projet de Lévi-Strauss : à ses yeux, la méthode des transformations ne peut fonctionner que dans le cadre d'une *anthropologie* structurale. C'est la raison pour laquelle il refuse de s'engager dans l'étude de textes dont le contexte manque, comme c'est le cas pour l'Ancien Testament.

Mais des vérifications d'ordre comparatif sont également possibles. L'étude comparative du motif de l'origine du feu dans les mythes bororo et gé nous en donne un bon exemple. Lévi-Strauss lie les deux épisodes au moyen de trois couples d'oppositions : temps mythique/histoire villageoise, humanité entière/communauté

restreinte, feu acquis/perdu⁴. Or la preuve de la pertinence de ce mode de réécriture est que les couples abstraits utilisés pour définir les rapports entre ces deux mythes permettent aussi de décrire leurs relations avec d'autres variantes qui n'avaient pas été envisagées au départ : « la version kraho (M₁₁) offre une formule intermédiaire, puisque l'humanité (entière) s'y voit privée du feu par les héros culturels, qui l'abandonnent et emportent le feu avec eux » (Lévi-Strauss, 1964 : 147). Le tableau suivant (qui, pour des raisons de simplicité, ne fait intervenir que deux couples d'oppositions) donne une idée du fonctionnement de ce contrôle combinatoire :

<i>Oppositions sémantiques dégagées par l'analyse</i>	<i>Humanité entière</i>	<i>Communauté restreinte</i>
<i>Feu acquis</i>	Version gé	
<i>Feu perdu</i>	Version kraho	Version bororo

Cette procédure ne correspond pas à une épreuve de falsification à proprement parler (en raison de la multiplicité des niveaux sémantiques mobilisés par le mythe, on ne peut jamais prédire intégralement le contenu d'une variante), mais elle suffit à écarter le soupçon d'une construction *ad hoc*. La notion de groupe joue ici un rôle déterminant : c'est en introduisant de nouvelles variantes qu'on peut valider l'analyse des mythèmes en éléments différentiels abstraits, et donc confirmer l'analyse des positions sémantiques.

A ces deux premiers moyens de contrôle, on peut ajouter une troisième exigence. Pour Lévi-Strauss l'analyse transformationnelle n'est valide qu'à condition d'être exhaustive (Lévi-Strauss, 1964 : 155). C'est donc l'ensemble du mythe, jusque dans le moindre de ses détails, qui doit pouvoir être rattaché par opposition ou par transposition métaphorique à d'autres variantes. Cette exigence fait apparaître la faiblesse du pastiche proposé par Sperber, qui renonce à comparer l'intégralité des deux récits. Or, si deux séquences découpées arbitrairement peuvent se répondre terme à terme, en va-t-il de même pour l'ensemble de l'intrigue ? Peut-on rendre compte de toute la pièce de Shakespeare à partir du Petit chaperon rouge ? Dans l'exemple que nous venons d'étudier, Lévi-Strauss s'attache bien à établir que le réseau d'inversions et de transpositions qu'il repère ne se limite pas au motif de l'origine du feu, mais s'étend à l'ensemble du récit :

Cette transformation consiste : 1° dans un affaiblissement des oppositions pour ce qui touche à l'origine du feu ; 2° dans une inversion du contenu étiologique explicite, qui est ici l'origine du vent et de la pluie : anti-feu ; 3° dans la permutation du héros, qui se trouve occuper la place dévolue au jaguar par les mythes gé : maître du feu ; 4° dans une inversion corrélatrice des liens de filiation : le jaguar est le père (adoptif) du héros, tandis que le héros bororo, congru au jaguar, est un fils (vrai) d'un père humain ; 5° dans une permutation (équivalant à une inversion) des attitudes familiales : dans le mythe bororo, la mère est "rapprochée" (incestueuse), le père "éloigné" (meurtrier) ; dans les versions gé, au contraire, c'est le père adoptif qui est

⁴ « L'événement se situe en effet dans la durée historique de la vie villageoise, au lieu que ce soit aux temps mythiques, et marquant l'introduction des arts de la civilisation. Dans le premier cas, le feu est perdu par une collectivité restreinte, qui le possédait antérieurement ; dans l'autre cas, il est accordé à l'humanité toute entière, qui l'ignorait » (LÉVI-STRAUSS, 1964 : 147).

"rapproché" : protecteur de l'enfant, *comme* une mère – il le porte, le nettoie, le désaltère, le nourrit – et *contre* la mère – qu'il incite son fils à blesser ou tuer –, tandis que la mère adoptive est "éloignée" puisqu'animée d'intentions meurtrières. (Lévi-Strauss, 1964 : 147-148)

On objectera peut-être que l'ambition d'exhaustivité est illusoire : de nombreux aspects du mythe du dénicheur d'oiseaux n'entrent pas dans ce tableau comparatif. Mais précisément, l'enquête ne se limite pas à ces deux mythes : les *Mythologiques* constituent en un sens une tentative pour épuiser l'ensemble du contenu du mythe du mythe de référence (M₁) en le mettant successivement en relation avec d'autres récits. Même si Lévi-Strauss reconnaît que l'analyse des mythes est interminable, il n'y a aucun détail qui échappe en droit à l'explication transformationnelle.

Toutefois, on retrouve ici l'objection de Saussure : le fait d'augmenter le nombre de variantes n'affaiblit-il pas la thèse de l'intertextualité, dans la mesure où la probabilité de correspondances fortuites s'accroît avec le nombre de récits mobilisés ? Lévi-Strauss parvient à surmonter cette difficulté grâce à la notion de groupe de transformations : il n'est pas question de rechercher dans le corpus de la mythologie amérindienne toutes les correspondances qu'on peut trouver avec le mythe de référence. Une variante ne peut être introduite que dans la mesure où elle entretient des relations d'opposition et de transposition systématiques par rapport aux textes déjà examinés. En élargissant le cercle des variantes, il ne s'agit donc pas de se donner un corpus plus grand pour y piocher des correspondances dispersées, mais de dessiner progressivement un réseau dans lequel chaque maillon est lié aux autres par des relations systématiques.

Stimulé par les doutes de Saussure, Lévi-Strauss met en place dans les *Mythologiques* un arsenal méthodologique destiné à démontrer la réalité des relations de transformation. Or il est intéressant de remarquer que les outils qu'il mobilise à cet effet sont largement issus du *Cours de linguistique générale* : c'est la théorie de la valeur qui, complétée par l'apport des phonologues, permet à la fois de définir la position sémantique de chaque mythème et d'identifier les rapports de corrélation et d'opposition qui unissent les variantes d'un mythe. Face à ce constat, on peut se demander pourquoi Saussure n'a pas su lui-même appliquer aux légendes les outils qu'il avait développés dans son analyse de la langue. La réponse est simple : en raison de l'opposition stricte qu'il trace entre diachronie et synchronie, Saussure ne pouvait envisager que ce qui se donne *en diachronie* comme des versions successives de la légende puisse être traité *en synchronie* comme un groupe de transformations réglées (Lévi-Strauss, 1983 : 210). Il est vrai que le problème se pose à Lévi-Strauss en des termes sensiblement différents. Son travail sur les mythes amérindiens le place face à des récits de tradition orale pour lesquels il dispose de nombreuses variantes issues de cultures voisines, mais dont l'histoire demeure largement inaccessible faute de documents écrits. Cette neutralisation de la profondeur historique l'a probablement aidé à faire aboutir l'approche de l'intertextualité qui avait été initiée par Saussure : si l'on refuse de se contenter de repérer un réseau d'influences, la seule solution est de traiter le corpus de variantes en son entier comme un système, ou plutôt, dans la mesure où chaque mythe dispose de son architecture interne, comme un système de systèmes – c'est-à-dire une structure (Lévi-Strauss, 1973 : 28).

Bibliographie :

JAKOBSON, Roman (1976), *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Editions de Minuit

LEVI-STRAUSS, Claude (1964), *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon

LEVI-STRAUSS, Claude (1972), « Compte-rendu : M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis* », in *L'Homme*, XII, 4

LEVI-STRAUSS, Claude (1973), *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon

LEVI-STRAUSS, Claude (1983), *Le Regard éloigné*, Paris, Plon

LEVI-STRAUSS, Claude et ERIBON, Didier (1988), *De Près et de loin*, Paris, Odile Jacob

MANIGLIER, Patrice (2006), *La Vie énigmatique des signes*, Paris, Editions Leo Scheer

MILNER, Jean-Claude (2002), *Le Périphe structural*, Paris, Editions du Seuil

SAUSSURE, Ferdinand de (1972 (1916)), *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot

SAUSSURE, Ferdinand de (2003), « Légendes et récits d'Europe du Nord : de Sigfrid à Tristan », in BOUQUET, Simon (dir.) (2003), *Ferdinand de Saussure*, Paris, Editions de L'Herne

SPERBER, Dan (1996), *La Contagion des idées*, Paris, Odile Jacob

TURPIN, Béatrice (2003), « Légendes – Mythes – Histoire, la circulation des signes », in BOUQUET Simon (dir.), *Ferdinand de Saussure*, Paris, Editions de L'Herne