

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	13-14 (1966-1967)
Heft:	3
Artikel:	Le langage et le mythe
Autor:	Girardin, Benoît
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761616

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 20.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

BENOÎT GIRARDIN

Le langage et le mythe

Ces quelques lignes sont nées d'une réflexion sollicitée par la façon, encore relativement fréquente aujourd'hui, d'aborder le mythe dans le Nouveau Testament. Ne s'occuper que des textes dits kérygmatiques ou de ceux mettant en jeu des représentations mythiques courantes est une restriction indue. Et cette restriction vient probablement d'une conception qui pense le langage parlé à partir de la logique. La logique fait office d'analogé premier pour penser l'essence du langage. La conséquence en est une vue très objectivante, très représentative – le langage représente les choses – et parfois même atomiste – le discours, somme de termes – du langage.

Cet abordage du mythe fait bien justice, certes, à ceci que le mythe est un langage. Il est cependant restrictif dans l'exacte mesure où on réduit le langage à une des modalités en donnant à celle-ci une primauté contestable.

Il s'agit donc de s'ouvrir à une vue plus large sur la présence du mythe dans le Kérygme à partir d'une conception plus vaste et mieux équilibrée du langage. Ces quelques lignes n'ont cependant pas du tout la prétention de présenter une pensée systématique et assez complète sur le langage. Ce problème est en effet en pleine ébauche actuellement. Elles aimeraient très modestement aider à ouvrir notre «captum» dans cette étude sur le mythe et le Kérygme, en sorte que notre façon d'aller au texte soit adéquate – sachgemäß disent les Allemands – à la structure du texte comme langage.

I. Le langage et le monde

Lorsqu'on s'efforce de maîtriser une langue étrangère, l'apprentissage de la langue est un apprentissage du monde dans lequel cette langue nous introduit : il s'agit peu à peu de viser le monde comme le visent tous les gens qui parlent cette langue différente de la nôtre. Ce monde s'exprime de façon privilégiée dans l'humour, si bien que comprendre l'humour propre d'un autre, c'est bien souvent avoir assimilé sa langue. Mais ce n'est pas l'unique indice de notre maîtrise. Cet indice est cependant privilégié parce que l'humour se «construit» souvent à partir de ce qui est ressenti assez profondément par un peuple.

Cet exemple montre bien que le langage d'une culture ne peut prétendre à une existence indépendante du monde qui est le sien. Et ce monde est le sien parce que cette culture possède telle langue. De même que le langage devient lui-même en tant que le monde se présente en lui, de même le monde est monde en tant qu'il est donné dans le langage. «Das Dasein der Welt ist sprachlich verfaßt»¹.

Pour tout homme donc, le monde lui est donné dans et à travers le langage de sa culture ; et parce que le langage est toujours au-sujet-du monde, l'homme reste à distance du monde, au contraire des animaux, tout en étant au monde.

Chaque langue est ainsi une perspective prise sur le monde en soi. Dans telle langue, le monde est saisi à partir de telles articulations, à partir de tels noyaux centraux de réalité. Mais ces diverses perspectives, correspondant aux diverses langues concrètes (i. e. dans leur exercice concret, à telle époque) ne sont pas juxtaposables, ni additionnables. Chaque langue est ouverte sur *tout* le monde, elle ambitionne de tout dire. Le passage d'une langue à l'autre se fait par une mystérieuse refonte de *toute* l'attitude humaine ; c'est pourquoi la communication et la traduction fidèles sont extrêmement ardues. Mais l'homme peut s'élever suffisamment de son milieu pour essayer de dire à l'intérieur de son langage ce qu'il a saisi de l'intérieur d'un langage autre que le sien.

Il est donc possible pour nous de pénétrer peu à peu le monde dans lequel l'événement de Jésus a pris son relief. Un monde assez pessimiste, où tous attendaient la fin du monde prochaine et l'avénement d'une ère

¹ H.-G. GADAMER: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1965², 419.

nouvelle. C'était là une certitude de l'époque, une «pièce» du monde d'alors, qui aujourd'hui nous est très étrangère.

Il faut donc, pour comprendre une langue étrangère, aller au-delà de ce qui est dit tous les jours, et s'initier au monde dans lequel vivaient les gens qui parlent ou ont parlé la langue que nous essayons de comprendre. Alors on découvre que même le langage quotidien est révélateur du monde vécu.

On le comprendra mieux si on ajoute que le langage est une totalité.

II. Le langage comme totalité

Le langage n'est pas la sommation d'un nombre très grand de mots, de phrases, comme s'il se trouvait au total, et donc sans consistance propre. Le langage a l'unité même du monde qui se présente en lui. Il est une totalité intense où chaque élément ne se comprend que par rapport au tout. Le linguiste genevois, de Saussure, va même jusqu'à dire qu'un mot n'est que sa différence à l'égard des autres mots, et qu'ainsi les signes linguistiques sont essentiellement diacritiques. Cela revient à pulvériser tout noyau significatif propre à chaque mot, et on peut refuser cet excès. Il n'en reste pas moins que par une telle affirmation, c'est l'unité du langage qui est fortement reconnue. Le langage est avant les mots qui le composent, il est une totalité à partir de laquelle seulement les unités significatives se comprennent.

Cette totalité n'est cependant pas un ensemble fermé, clos, hermétique à tout ce qui vient du dehors. C'est une totalité ouverte – ce qui explique que les langues puissent évoluer – qui est capable d'assimiler de nouveaux éléments. Cette assimilation est une véritable incorporation, en sorte qu'une langue constitue un tout qui se déforme de façon hasardeuse *et* cohérente. Le hasard est toujours repris à l'intérieur d'une certaine logique, une logique incarnée².

Dès lors, chaque phrase, chaque affirmation engage avec elle la totalité à laquelle elle est par essence référée. Dans chaque élément de la langue parlée concrètement il y a la présence cachée du tout, du monde qui en elle se présente. Et la connaissance de ce monde est indispensable au déchiffrement de l'élément. La structure du mot est donc une réelle

² M. MERLEAU-PONTY: Sur la phénoménologie du langage, dans: Problèmes actuels de la phénoménologie. Paris 1952, 91.

dialectique de l'un et du multiple, car l'unité du mot se pose toujours à l'intérieur d'un langage articulé en totalité. Tout mot possède ainsi en lui la référence au tout de la langue, et donc à la «vue du monde», ou au monde qui se donne dans ce langage.

De même, un mot dit implique toujours un «*non-dit*»; l'homme qui parle reste fort modeste dans l'emploi de son langage et en parlant, il tait encore beaucoup plus qu'il ne dit.

Le langage ne se restreint donc en aucun cas à être la copie d'un étant, la représentation d'une chose; il ordonne toujours un sens à une totalité qui n'est pas dite, mais n'en affirme pas moins sa présence. Cet élément de «*non-dit*» s'origine dans le lieu où la phrase se forme, et qui n'est pas la pensée claire et distincte. En effet, mes paroles me surprennent moi-même et m'enseignent ma pensée. C'est donc que le langage ne s'élabore pas à partir d'une pensée préalable. La pensée ne dispose pas d'instruments séparés d'elle, mais elle se trouve *dans* le langage lui-même. Elle ne se représente pas thématiquement les objets qu'elle va saisir. Et donc, bien que nous ayons le sens que notre langue exprime totalement, parfaitement, tout signifiant est dépassé par le signifié qu'il rend possible. Si exprimer c'est prendre conscience, la prise de conscience, comme l'expression, s'opère *au sein* d'une langue, et ne peut conséquemment s'absoudre du monde qui s'y présente. Dès lors, l'homme qui parle n'a pas prise, n'a aucune indépendance par rapport au monde qui lui est donné dans le langage de sa culture. Il est certes libre, il peut penser librement, mais toujours en référence à l'horizon du monde qui est le sien. Un Occidental, par exemple, ne peut se dérober à la pensée grecque, et s'il s'en libère c'est parce qu'il s'est coulé dans une autre pensée. Ainsi Lawrence d'Arabie, le jour où il devint Arabe pleinement, n'était plus anglais. L'Anglais était devenu un étranger pour lui.

Il faudrait dès lors, lorsqu'on se met en quête de comprendre un texte, s'introduire dans le monde qui est donné avec son langage, et qui est le plus souvent présupposé, impliqué, mais jamais explicité. S'introduire dans ce monde, sans quitter le nôtre bien sûr, puisqu'il s'agit de faire œuvre de traducteur. Mais on ne peut s'ouvrir à ce monde qu'à travers les textes et les restes «intelligibles» que le temps nous a conservés. C'est ainsi qu'on se trouve au rouet: c'est le fameux cercle herméneutique dont parle Heidegger: on ne rejoint ce qui est visé qu'à travers ce qui est dit, et il faudrait justement mesurer ce qui est dit à ce qui est visé. En effet, le texte se noue et s'unifie, et donc devient intelligible, dans ce qui est visé.

Et puisqu'il s'agit d'un texte ancien, d'une culture qui nous est étrangère: celle des milieux du NT, la difficulté dont parle Heidegger, et qui vaut pour toute compréhension d'un texte ou d'un discours, se double d'une seconde difficulté: mesurer le langage du texte au monde qui se donne à travers la totalité du langage auquel l'écrivain est lié indissolublement. Il ne faut donc pas simplement éclairer un texte par l'autre, travailler à la lumière des résultats enregistrés dans les dictionnaires, concordances etc., mais il faut en plus parvenir à discerner la réalité dans laquelle vivaient ces gens, et dont les textes ne parlent pas thématiquement parce que ces gens n'en avaient pas une conscience réflexive, thématique.

Pour ce qui nous concerne, il serait en particulier fort intéressant de «cataloguer» le genre de réalités qui étaient alors possibles. Car il y a un certain nombre de réalités qui pour eux étaient possibles, voire extrêmement présentes, et qui ne le sont plus du tout aujourd'hui, en matière religieuse tout particulièrement. C'est ce que Ricœur semble vouloir signifier lorsqu'il use du concept de «croyable disponible»³. De quoi pouvaient disposer ces gens pour faire saisir à leurs lecteurs une réalité religieuse de la foi, donc transcendante, sans pour autant encourir le reproche d'un symbolisme outrancier, irréaliste? Et cela, ils l'ont fait spontanément, sans conscience claire. Ils ont utilisé les possibilités qui alors étaient très réelles, certaines même imminentes, pour exprimer l'objet de leur foi. Mais il reste clair qu'ils ont procédé également de façon différente, parfois en étant très proches de la réalité historique, nous la présentant presque immédiatement, d'autres fois en se référant à leur expérience d'homme: ce en quoi ils peuvent atteindre une grande universalité, etc... Leurs manières d'écrire sont riches et variées. Car le langage a plusieurs fonctions, il n'est pas un canon univoque; et ainsi il a plusieurs façons de présenter la vérité, et plusieurs niveaux de vérité.

Il faut donc considérer maintenant ces diverses prétentions du langage humain, les diverses manières qu'il a de se situer par rapport à la vérité. On veut toujours dire quelque chose de vrai (et le mensonge ne se comprend qu'à partir de la prétention générale à la vérité), mais on le fait selon des *modalités* fort diverses.

³ P. RICŒUR: Le langage de la foi. Cahiers du Centre protestant d'études, 16 (1964) N° 4-5, 5-31.

III. Le langage et ses divers niveaux d'affirmations

Il n'est que de constater les multiples fonctions du langage de notre époque pour soupçonner quelque peu la richesse et la souplesse du langage humain. En passant de l'indicatif à l'impératif, par le conditionnel, le subjonctif, l'optatif et le participe, en considérant les mathématiques, la poésie, l'affirmation scientifique, le langage quotidien, l'humour etc., on peut se faire une petite idée de ce que l'on entend par l'analogie du discours vrai. Car vérité il y a dans chacun de ces exercices du langage.

La vérité se prend, c'est l'enseignement d'Aristote, par rapport au jugement, donc par rapport à l'affirmation. Or s'il y a vérité dans toute expression, c'est parce que la forme affirmative est fondamentale dans tout dire humain. Dès lors l'effort principal que comporte toute lecture ou audition ne portera pas sur la discrépance entre textes consciemment affirmatifs: déclarations en bonne et due forme où l'objet annoncé est objet thématique pour la conscience du héault, et textes non déclaratifs, mais cet effort se concentrera sur la mise en lumière de ce qui est affirmé dans ces *deux* genres de textes. La tâche est ardue, et dans les deux cas; quoique diversement. Car l'objet affirmé consciemment, posé *devant* la conscience, reste toujours lié à des affirmations «diffuses», à un fond de données acquises, mais non déclarées; tout jugement, même le plus clair, presuppose toujours, implique des positions, des confessions voilées. La difficulté propre aux affirmations non positionnelles (selon la terminologie de Sartre qui parle de conscience non positionnelle) se trouve donc présente dans les deux types, car l'homme dit toujours *plus* qu'il ne dit. La mise en lumière consiste alors à remonter aux présupposés: Pourquoi telle phrase est-elle présente, quelles sont les affirmations qui la soutiennent?

On ne peut donc jamais se contenter de mettre à nu le contenu thématisé d'une affirmation positionnelle, il faut toujours en plus remonter à l'affirmation secrète, sous-jacente, ou à l'événement originaire.

En ce qui concerne maintenant le NT, on peut dire avec Schlier⁴ qu'on n'y décèle pas de mythes affirmés thématiquement. On y trouve des éléments de mythes anciens qui sont *repris* et mis au service de l'expression surtout dans les textes élaborés (Paul, Jean, Heb.). Mais il

⁴ H. SCHLIER: Das Neue Testament und der Mythus, in: Besinnung auf das Neue Testament. Freiburg Br. 1964, 83–96.

ne fait pas de doute que le *mythe diffus* est présent: mythes sous-jacents à nombre d'affirmations, de questions, d'exclamations... et qui jamais ne sont posés *devant* la conscience. Ces mythes de la fin prochaine du monde, de la transformation de tout en un monde autre, meilleur... imprégnaien la pensée quotidienne comme le font aujourd'hui pour nous les mythes du salut par la sexualité, du progrès continu, de l'avenir meilleur.

Et tout spécialement pour le texte du NT, il faudrait dégager tout l'arrière-fond de mythes religieux, permettant une expression de la situation religieuse de l'homme, de la transcendance...

Si donc le mythe sédimenté est démythologisé dans le Nouveau Testament lui-même, il n'en va pas de même et il ne peut en aller de même pour le mythe diffus.

D'autre part, toujours en ce qui concerne cette analyse des niveaux d'affirmations, il faudrait rendre tout son rôle et son importance à l'affirmation symbolique. Le symbole qui est affirmé ne l'est jamais comme terme de la visée noétique, en lequel celle-ci se nouerait; le symbole est inaliénablement un sens de sens, les mots symboliques ont, selon l'expression de Paul Ricoeur, une charge sémantique qui est à proprement parler inépuisable: «dans le langage symbolique, je me trouve en face de significations multivoques où un sens renvoie à un autre sens»⁵. Le symbole est donc nécessaire au langage religieux.

Toutes ces considérations s'articulent sur le caractère de la structure noétique du langage, sur le type de visée intentionnelle qui s'actualise en lui. Mais il ne faut pas oublier le plus important: le langage est essentiellement communication, parole adressée à quelqu'un. C'est dans la communication que le langage se forme, au sens fort.

IV. Le langage est essentiellement Parole

Si le langage n'est pas uniquement un moyen de communication, comme le prétend Brice Parain⁶, qui argue à partir de l'absence d'un lien direct entre être et être dit, il est certainement en son essence communication, parole, et cela avant d'être discours au sujet de. Le langage se trouve et s'accomplit dans la communication.

⁵ P. RICŒUR: op. cit. 27.

⁶ B. PARAIN: Le langage et l'immanence. Bulletin de la Société française de philosophie, 59 (1965) 2-28.

N'y a-t-il pas là une contradiction flagrante? Nous disions plus haut que le langage est en sa forme fondamentale affirmation, jugement. Or, le jugement, – la vérité, – n'est-il pas d'abord affaire de cohérence intrinsèque, et non de communication? Cependant, si l'homme était originai-rement pensée universelle, raison, pourquoi ne se contenterait-il pas de «penser», sans communiquer, puisque cet acte implique la reconnaissance de deux individualités: les deux interlocuteurs, qui ne se fondent pas dans l'universalité? D'autre part, même en admettant un certain bienfait du langage, qui viendrait donc couronner la pensée, et en ce sens serait postérieur, comment encore reconnaître sa place primordiale à la fonction révélatrice du langage? Exprimer, c'est penser. Et exprimer est un acte essentiellement dialogique. Même la pensée intérieure, qui du reste est bien postérieure à toute communication, est encore un dialogue avec soi-même et duquel autrui n'est jamais complètement absent.

Alors que l'ontologie grecque pense le langage à partir de la déclaration, il faut penser l'essence du langage à partir de la conversation, du dialogue: «die Sprache hat ihr eigentliches Sein erst im Gespräch, also in der Ausübung der *Verständigung*»⁷. Et cette conversation est une vie, non une œuvre, une vie dans laquelle une communion se réalise.

Ainsi, si le langage en son essence est communication, dialogue, parole, il constitue sa réalité propre dans l'accomplissement du dialogue. Toutes les formes du langage sont issues de la communication, telles des «dérivations». Mais l'exercice propre du dialogue permet au langage de retrouver toute sa réalité. C'est en m'adressant à quelqu'un que je parle au sens plénier.

D'autre part, comme l'a justement remarqué Brice Parain, il faut accepter, pour que sa parole ne soit pas un simulacre, de donner toute son existence. «Les paroles n'ont de sens que si elles engagent toute l'existence»⁸.

Dès lors, on ne peut s'empêcher de penser au Kérygme néotesta-mentaire et à l'importance croissante qu'on lui reconnaît. C'est que le kérygme est un discours des plus directs, une annonce pressante, presque une injonction faite à l'interlocuteur d'accepter le message. D'autre part, le salut que les apôtres annoncent est le centre de toute leur vie. Ce salut a transformé leur existence toute entière, et c'est au service de la diffu-sion de cet évangile qu'ils ont mis leurs forces, leurs années, tout leur

⁷ H.-G. GADAMER: op. cit. 422.

⁸ B. PARAIN: op. cit. 10.

être. Donc, lorsque les apôtres annoncent le kérygme chrétien, ils engagent toute leur existence, car cette annonce est leur existence même.

Mais de même que toutes les formes du langage dérivent de la parole parlante et en gardent la marque, de même le kérygme néotestamentaire informe *toutes* les affirmations apostoliques. Il se donne à nous certes dans les discours centraux «kérygmatiques», mais aussi, quoique d'une autre façon, dans tout le reste des écrits du NT. Ainsi, c'est la résurrection du Christ qui guide et informe les prédications de Pierre rapportées dans les Actes et les discours de Paul, mais c'est elle encore qui est à l'origine et à la base de tout le développement déjà fort théologique, – au sens d'une science, – de l'épître aux Colossiens.

De même donc que le langage comme parole déborde l'usage de la parole parlante au sens strict, de même le kérygme est à scruter également dans les textes non strictement kérygmatiques, i. e. dans le NT tout entier. La foi chrétienne en son noyau perce à travers toutes les phrases du NT, et cette foi chrétienne n'est autre que la réponse donnée au kérygme.

V. Langage, Mythe, Interprétation. Conclusion

Il reste maintenant à tirer les conclusions de ces modestes réflexions, et de les utiliser aux fins de l'adoption d'une attitude correcte devant le problème de l'interprétation du mythe présent dans le kérygme néotestamentaire, et conséquemment d'une herméneutique heureuse restauratrice du sens.

a) Le mythe, nous l'avons vu, se constitue en deux genres assez différents: le mythe objectivé et le mythe diffus.

Repérer le premier est chose relativement aisée, puisque ce mythe a cristallisé autour de lui toute une terminologie stable, et parfois fortement sédimentée: schèmes, images... bien déterminés. La tâche de l'interprète est alors, après avoir mis en lumière le contenu de ce mythe, son sens, la réalité en lui visée, d'estimer la foi que lui portait celui qui en use. Croit-il à ce mythe, le considère-t-il comme acquis, le vit-il de l'intérieur, ou se contente-t-il de l'utiliser, de le mettre au service de la réalité (tout *autre*) qu'il veut exprimer, et donc ainsi de le démythiser. Paul croit-il à l'homme originaire lorsqu'il nous parle d'Adam? Comment situer le salut par la croix et la mort à l'égard du mythe bien connu d'un dieu qui meurt et revit, et auquel on s'unit alors dans le culte en une participation mystérieuse?

Mais il y a encore le mythe diffus ; et là, la tâche de l'herméneute est autrement complexe. Il faut d'abord parvenir à dépister les mythes de ce type, en lisant à travers les lignes du texte canonique et des textes issus des mêmes milieux. Dans les matières religieuses, si importantes en ce temps-là, les mythes diffus constituent l'arrière-fond qui rend possibles les spéculations religieuses secondaires en leur ouvrant l'espace dans lequel elles se déployeront.

b) Or, comme il est de l'essence de ces mythes diffus de ne pas être thématiqués, c'est dans ce qui n'est pas dit et dans ce qui est sous-jacent à ce qui est dit qu'il faudra porter son attention pour parvenir à les inventorier.

Il faudra ensuite les estimer, essayer de toiser leur puissance affective, ainsi que leur référence à l'éternel humain, i. e. ce qui en eux est manifestation de l'homme. La première analyse devrait permettre de juger l'étendue de la présence du contenu de ce mythe : imprégnait-il toute la vie, ou surtout telle attitude ? La seconde analyse donnerait alors quelques éclaircissements nécessaires à la transposition de ce qui est visé dans une culture qui ne vit plus ce mythe ; elle rendrait donc possible une interprétation restauratrice du sens.

Par exemple : Le NT présuppose une apocalypse imminente. Comment interpréter tous les éléments religieux qui dépendent de cette persuasion pour nous qui ne vivons aucunement dans une semblable «atmosphère». Nous ne pouvons tout simplement rejeter tous ces éléments, et les déclarer irrelevants pour notre foi. Car il est impossible que cette croyance se réduise à elle-même ; elle doit dire quelque chose de l'homme, et surtout, elle a permis l'expression d'un élément important de la foi chrétienne, qui s'est «servi» d'elle. Mais qu'a-t-elle dit ? C'est ce qu'une herméneutique véritable devrait parvenir à déterminer.

Il s'agit donc de faire l'inventaire du croyable disponible, et d'interpréter tout ce qui est dit sous la lumière de ce croyable disponible. L'homme d'alors a utilisé – mais non comme on use d'un outil séparé de soi, posé devant soi – un certain nombre de structures de la pensée religieuse de son temps, afin d'exprimer une réalité *qui transcende* ces structures mêmes.

Une seconde étape de ce travail sera de parvenir à distinguer les symboles religieux des expressions dérivées des mythes diffus. Le symbole est en effet un type de visée tout à fait adapté à la connaissance religieuse, et qui est différent des mythes objectivés aussi bien que des mythes diffus. En effet, le symbole n'implique pas la position du contenu

lui-même, mais il suggère la présence du contenu dans le terme ultime de telle manière qu'il se refuse de déterminer le mode de présence de ce contenu dans le terme. Le symbole ne fait pas fond sur une position objective, mais sur une force de suggestion. Il est sens de sens⁹, et donc le terme ultime n'est jamais possédé, disponible.

c) Le privilège de vérité, reconnu au discours direct dans lequel le narrateur s'engage pleinement, permet de comprendre la place de choix reconnue au noyau kérygmatique dans la transmission de la foi au travers de cultures fort différentes. Le kérygme est ce que chaque croyant qui vit de sa foi se sent obligé d'annoncer à l'autre comme ce qui est absolument vital à cet autre.

Mais il ne faut pas croire que les énoncés kérygmatiques sont tout à fait purs de conceptualisations mythiques. Si le mythe, et particulièrement le mythe diffus, est une réalité du monde qui se présente dans le langage, tout énoncé en est fatalement «coloré». A des degrés divers qu'il convient de mesurer, certes. Mais, on doit dire que le langage vivant, adressé dans un discours pressant, est un antidote puissant contre la contamination des mythes diffus. Le langage *direct* se nourrit en effet de réalités simples, non objectivées, très proches de la vie quotidienne et des préoccupations qui en jaillissent. Même dans le domaine religieux, le discours direct ne peut tabler que sur un certain nombre d'évidences, de données simples mais bien enracinées dans les sentiments réels et profonds (et donc fournissant un terrain maigre à l'entretien d'un climat mythique) : la souffrance, le mal, le péché, l'amour salutaire... toutes réalités dont l'*expression théorique* puise aux figures mythiques mais dont l'*expression directe*, concrète dans l'adresse à un autre, est autrement plus dépouillée, sobre.

Le discours kérygmatique, en tant que parole adressée à un interlocuteur concret, est donc peu porté à laisser le mythe se développer en son sein. Certes, en tant que fonction d'un langage dont le monde est pour une part unifié par le mythe ou en tout cas fortement coloré par lui, le kérygme ne peut être totalement préservé de toute influence mythique ; mais le mythe affirmera sa présence à la façon d'une coloration bien claire, bien diluée.

⁹ P. RICŒUR: *De l'interprétation*. Paris 1965, 25 : «Il y a symbole lorsque le langage produit des signes de degré composé où le sens, non content de désigner quelque chose, désigne un autre sens qui ne saurait être atteint que dans et par sa visée.»

d) Pour unifier toutes ces notes un peu éparses, il faut réaffirmer ici que le mythe, pris maintenant en son sens le plus général, est structuré comme un langage.

De même qu'un langage est polyvalent, comprenant en un moment de l'histoire des fonctions aussi diverses que l'affirmation scientifique objectivante, que la poésie et son symbolisme, que le langage factuel, que le dialogue sur des réalités profondes et assez vite cernées... de même le langage mythique comprendra à un moment de l'histoire ses mythes objectivés (la pensée scientifique du primitif, selon l'expression de Bultmann), ses mythes diffus, son symbolisme, ses dialogues non contaminés par le mythe... Il n'est que de penser à notre langage actuel qui, à côté du vocabulaire objectif, référé au seul mesurable, des sciences naturelles, nous sert encore des grands mythes dans les journaux à sensation, et reste imprégné de mythes diffus. Curieuses rencontres, incompréhensibles pour l'esprit mesurant tout au canon de l'univoque. Le mythe peut s'emparer du langage, ou de certains domaines du langage, – car il reste toujours au moins le langage factuel qui n'est pas sous son emprise. Il peut aussi être chassé de certains domaines. Mais il subsiste, il s'adapte et accompagne l'homme en se glissant dans le monde dans lequel celui-ci existe.

Que le mythe soit structuré comme un langage, cela veut aussi dire qu'il faut appliquer à l'affirmation mythique le même type de critères qu'à l'affirmation qui court dans les diverses fonctions du langage. L'affirmation mythique est aussi extensible et diverse que l'affirmation dans notre langage contemporain. A chaque fois, il faut donc se préoccuper du mode du critère à utiliser devant telle phrase, pour ce qui est de sa vérité, de la teneur et du type de son affirmation. Je ne juge pas de la même manière l'affirmation d'un philosophe et celle d'une maraîchère vantant ses produits, ou celle d'un journal à sensation.

Si le mythe s'est adapté aux types de visées qu'il habitait, il est nécessaire de le juger selon la qualité de l'affirmation *et* selon la *structure noétique* de cette affirmation. Je pourrai alors lui attribuer telle vérité et telle structure de vérité. Je pourrai alors l'interpréter. Surtout si je suis assez sensible au langage suggestif, à la poésie, aux symboles, car la pensée claire n'a pas tant besoin de traduction.