

Christophe PÉBARTHE\*

JEAN-PIERRE VERNANT ET LE MYTHE HÉSIDIQUE DES RACES  
ESSAI D'ANALYSE SOCIOLOGIQUE\*\*

*Dans sa dernière livraison (n°218, 2016), la revue L'Homme consacre notamment deux articles aux analyses fameuses que Jean-Pierre Vernant a naguère consacrées au mythe hésiodique des races. Le premier, « Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale. Le mythe hésiodique des races », rédigé par Aurélien Gros, qui a récemment soutenu une thèse le 7 mars 2015 sous la direction de François Hartog et intitulée L'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant. Enquête épistémologique, tente d'expliquer comment l'helléniste articulait de manière originale la psychologie historique d'Ignace Meyerson et l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss. Cette articulation serait à l'origine de l'anthropologie historique. Le second, « Le mythe hésiodique des races, œuvre de langage. Jean-Pierre Vernant et après », écrit par Pierre Judet de La Combe, souligne l'intérêt qu'il y a à intégrer une dimension pragmatique à cette analyse structurale du mythe, c'est-à-dire à considérer l'intervention singulière d'Hésiode sur le matériau mythique.*

*Or, lorsque sont rappelés le contexte intellectuel et académique des années 1950 et 1960 et les principes de l'analyse structurale lévi-straussienne des mythes, le rapport de Jean-Pierre Vernant au structuralisme apparaît comme critique. Derrière son « Essai d'analyse structurale », l'helléniste proposait en réalité une démarche différente de celle de Claude Lévi-Strauss. À l'aune de ce qui apparaît surtout comme une analyse sociologique, le mythe des races, tout autant rapporté que composé par Hésiode, témoigne d'un temps présent conçu comme indéterminé duquel le poète tente de faire surgir un ordre, celui de la justice (dikê), dans un récit mythique rendant compte de la genèse et de la structure de son monde social.*

*Mots-clés.* – . Jean-Pierre Vernant, Claude Lévi-Strauss, structuralisme, mythe, Hésiode.

---

\* Université Bordeaux Montaigne, Institut Ausonius ; christophe.pebarthe@u-bordeaux-montaigne.fr

\*\* Cet article doit beaucoup à la générosité intellectuelle de Pierre Judet de La Combe qui a accueilli l'auteur de ces lignes dans son séminaire tenu à l'E.H.E.S.S. en 2015-2016. Les positions exprimées ici n'engagent bien entendu que nous.

Dans un article récent, Aurélien Gros revient sur l'analyse du mythe hésiodique des races (*Les travaux et les jours*, v. 106-201) que Jean-Pierre Vernant développa dans trois articles<sup>1</sup>. Deux perspectives structurent sa lecture. La première relève de l'historiographie et vise à rendre compte de la « rencontre entre la psychologie historique et l'anthropologie structurale dans la trajectoire intellectuelle de l'helléniste », donc à « comprendre la relation qu'élabore Jean-Pierre Vernant avec l'analyse structurale, et plus largement avec l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss »<sup>2</sup>. Les visées de l'article sont toutefois plus hautes. En interrogeant la place du premier article de Jean-Pierre Vernant consacré au mythe hésiodique des races dans l'œuvre de ce dernier, Aurélien Gros dessine une seconde perspective. L'articulation entre la psychologie historique et l'anthropologie structurale serait à l'origine de l'anthropologie historique, bannière sous laquelle Jean-Pierre Vernant inscrirait bientôt sa démarche. De ce point de vue, cette publication trouve toute sa place dans la livraison 2016 de *L'Homme* – revue fondée en 1961 notamment par Claude Lévi-Strauss – qui s'ouvre par un éditorial, rédigée par les deux nouvelles rédactrices en chef, Cléo Carastro et Caterina Guenzi<sup>3</sup>. Celles-ci y précisent leur projet éditorial. Elles mettent en avant la nécessaire réflexivité à appliquer sur les démarches adoptées en anthropologie et annoncent qu'elles entendent favoriser l'interdisciplinarité dont les contours demeurent *in fine* imprécis. Par son titre en effet, « Anthropologie et sciences sociales », l'éditorial ne semble pas véritablement trancher entre une anthropologie *avec* les sciences sociales et une anthropologie conçue comme une science sociale proprement dite<sup>4</sup>. De ce fait, si l'article d'Aurélien Gros et celui de Pierre Judet de La Combe qui lui répond doivent permettre d'interroger « les conditions de possibilité d'une *anthropologie des sociétés anciennes en prise avec la critique textuelle* »<sup>5</sup>, il s'agira aussi ici d'envisager la place, souvent

---

1. A. GROS, « Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale. Le mythe hésiodique des races », *L'Homme* 218, 2016, p. 219-238 au sujet de J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale » [1960], « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point » [1966] et « Méthode structurale et mythe des races » [1985] réédités dans J.-P. VERNANT et P. VIDAL-NAQUET, *La Grèce ancienne. I. Du mythe à la raison*, Paris 1990 respectivement p. 13-43, 44-84 et 85-110. Ces trois articles figurent également dans J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris 1996, p. 19-106 et dans *Id.*, *Œuvres. Religions. Rationalités. Politique I*, Paris 2007, p. 255-334.

2. A. GROS, *art. cit.*, p. 219 et 220. Aurélien Gros est l'auteur d'une thèse sous la direction de François Hartog, soutenue le 7 mars 2015, intitulée *L'anthropologie historique de Jean-Pierre Vernant. Enquête épistémologique* accessible sur <https://halshs.archives-ouvertes.fr/tel-01198457/document> (consulté le 2 novembre 2016).

3. CL. CARASTRO et C. GUENZI, « Éditorial. Anthropologie et sciences sociales », *L'Homme* 218, 2016, p. 7-10.

4. Nous reprenons ici, en l'adaptant, la remarque faite par Pierre Bourdieu au sujet du sous-titre des *Annales*, « Histoire, sciences sociales » dans « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », *Actes de la recherche en sciences sociales* 106-107, 1995, p. 109.

5. CL. CARASTRO et C. GUENZI, *op. cit.*, p. 11 ; nous soulignons.

négligée, de l'analyse sociologique dans la réflexion de Jean-Pierre Vernant et plus largement d'engager une anthropologie des sociétés anciennes qui soit une science sociale, autrement dit une *sociologie des mondes anciens* également soucieuse de la critique textuelle<sup>6</sup>.

#### DU CÔTÉ DE CHEZ CLAUDE LÉVI-STRAUSS : JEAN-PIERRE VERNANT ET L'ANALYSE STRUCTURALE

Pour Aurélien Gros, « la référence à Claude Lévi-Strauss et à son anthropologie structurale est évidente dans le paysage intellectuel français en 1960 »<sup>7</sup>. Le sous-titre du premier article de Jean-Pierre Vernant, « Essai d'analyse structurale » semble en effet annoncer une application de la démarche lévi-straussienne inaugurée dans « La structure du mythe »<sup>8</sup>. Si cet article est originellement publié en anglais en 1955, il est surtout repris dans *Anthropologie structurale*, un recueil d'articles paru en 1958, dix-sept textes qui abordent les principales thématiques fondant la méthode structurale. À cette date, celui qui n'est pas encore professeur au Collège de France – la chaire d'anthropologie structurale est votée le 30 novembre 1958 et la leçon inaugurale prononcée le 5 janvier 1960 – a réussi son retour des États-Unis, c'est-à-dire son inscription dans le paysage académique français<sup>9</sup>. Il a d'abord soutenu le 5 juin 1948, puis publié l'année suivante, sa thèse d'État, *Les structures élémentaires de la parenté*. Si le livre est bien reçu par la critique savante – Lévi-Strauss reçoit même un prix –, il n'en demeure pas moins que cette parution n'est pas conçue comme un événement intellectuel. Seul Émile Benveniste, membre enthousiaste du jury, paraît en comprendre la portée, écrivant à l'auteur : « je crois que tôt ou tard la méthode d'analyse structurale s'imposera ici comme ailleurs et que vous aurez le mérite d'avoir ouvert une voie neuve. Votre ouvrage alimentera les discussions les plus fécondes d'où non seulement ce problème, mais quantité d'autres, sortiront transformés »<sup>10</sup>. Il échoue ensuite deux fois, coup sur coup, au Collège de France mais parvient à être élu à la V<sup>e</sup> section de l'E.P.H.E., celle des sciences religieuses, tout en étant directeur cumulant à la VI<sup>e</sup>, nouvellement créée en 1947, dirigée par Lucien Febvre<sup>11</sup>. Cette élection n'est pas sans rapport avec son intérêt pour les mythes qu'il commence à étudier dans ses séminaires. Désormais bien intégré dans les sciences sociales françaises, Claude Lévi-Strauss demeure toutefois un *challenger* pour reprendre l'expression d'Emmanuelle Loyer<sup>12</sup>.

---

6. Nous suivons ici Bruno Karsenti qui, dans le même numéro, invite l'anthropologie à nouer « un rapport plus étroit et approfondi à la sociologie, plutôt qu'à la psychologie » (« L'anthropologie comme science sociale », *L'Homme* 218, 2016, p. 262).

7. A. GROS, *art. cit.*, p. 220.

8. L'article est repris dans CL. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris 1958 (édition utilisée ici 1974)

9. Il faut ici renvoyer à la magistrale biographie d'Emmanuelle LOYER, *Lévi-Strauss*, Paris 2015.

10. Extrait d'une lettre écrite le 6 août 1949 et citée par *Ibid.*, p. 348.

11. Cf. R. KOCH PIETTRE, « L'anthropologie à la section des sciences religieuses de l'E.P.H.E. » dans J.-D. DUBOIS, L. KAENNEL, R. KOCH PIETTRE, V. ZUBER dir. (collab. C. BOUCHER), *Les sciences des religions en Europe. État des lieux, 2003-2016*, Paris 2016, p. 43-57.

12. E. LOYER, *op. cit.*, p. 362.

S'il est devenu en 1960 une incontestable référence sans pour autant être la seule, c'est parce qu'il est parvenu entre temps à s'affirmer comme successeur de Marcel Mauss, isolant ce dernier de son maître Émile Durkheim<sup>13</sup>. Dans plusieurs interventions, il avait cherché à imposer l'idée que ce sont « des structures psychiques inconscientes qui les [*i.e.* les faits sociaux] soutendent et les rendent possibles », ce qui suppose d'inverser, selon la démarche maussienne qu'il reconstruit, d'inverser « la relation entre phénomènes sociologiques et phénomènes psychologiques »<sup>14</sup>. Pour autant, il ne saurait être question de reconduire le social à ce que les humains qui le réalisent en disent, sauf à vouloir réduire les sciences sociales à « une phénoménologie verbeuse »<sup>15</sup>. Suivant en cela Émile Durkheim, l'enjeu consiste à dégager des lois régissant les mondes sociaux car il s'agit bien pour Claude Lévi-Strauss de renouer avec l'ambition théorique de la sociologie française<sup>16</sup>. Dès lors, si « avec la publication d'*Anthropologie structurale*, le structuralisme a son manifeste », cet ouvrage demeure « un écrit de combat »<sup>17</sup>. Certes, son auteur a acquis une forte notoriété avec la sortie de *Tristes tropiques* en 1955, dépassant largement les frontières des sciences sociales, notoriété que vient renforcer le succès éditorial d'*Anthropologie structurale*<sup>18</sup>. Mais à cette date, et même encore en 1960 après son élection au Collège, il serait erroné de considérer que la référence à l'anthropologie structurale était *évidente*. Les discussions s'organisent toutefois autour des notions lévi-straussiennes. Comme l'écrit Emmanuelle Loyer, « la référence aux 'structures' devient alors omniprésente dans les sciences humaines : elle organise les questions, les façons de poser les problèmes autant que de les résoudre, propose des méthodes, des styles d'approche et repose *in fine* sur une certaine vision du monde qui, à l'approche de la nouvelle décennie, est progressivement partagée, y compris de façon critique »<sup>19</sup>.

En effet, en cette fin de la décennie 1950, le sens du mot « structure » fait débat et celui que Claude Lévi-Strauss propose ne fait pas l'unanimité. Ce terme apparaît pour la première fois sous sa plume dans une lettre envoyée le 6 décembre 1943 à son directeur de thèse potentiel Paul Rivet<sup>20</sup>. Il l'avait auparavant (10 février 1943) prévenu qu'il commençait un travail sur la prohibition de l'inceste. Quelques mois plus tard, il décrit l'avancée de sa démarche dans ces termes : « J'ai essayé d'élaborer une méthode positive pour l'étude des faits sociaux,

---

13. Comme l'écrit Camille Tarot, « la sociologie durkheimienne se trouve, pour ainsi dire, constituée en Ancien Testament de la vérité structuraliste, et Mauss, qui appartient pleinement à la sociologie durkheimienne, renaît en Jean-Baptiste, précurseur visionnaire de la nouvelle vérité » (*Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Paris 2008, p. 370).

14. CL. LÉVI-STRAUSS, « La sociologie française » dans G. GURVITCH dir., *La sociologie au XX<sup>e</sup> siècle. II. Les études sociologiques dans les différents pays*, Paris 1947, p. 537.

15. *Id.*, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » dans M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris 1950, p. XLVI.

16. E. LOYER, *op. cit.*, p. 366.

17. *Ibid.*, respectivement p. 457 et 456.

18. Le livre est très tôt épuisé. À l'été 1961, il s'en est vendu 4 500 exemplaires (E. LOYER, *op. cit.*, p. 457).

19. *Ibid.*, p. 457 ; nous soulignons.

20. Cf. *Ibid.*, en particulier p. 316-319.

que je caractériserais sommairement en disant qu'elle est un effort pour traiter les systèmes de parenté comme des structures [il a rayé « secteurs »], et pour transformer leur étude de la même façon et en s'inspirant des mêmes principes, que l'a fait la phonologie pour la linguistique. En d'autres termes, je m'efforce de présenter une 'systématique des formes de parenté' »<sup>21</sup>. Il précise bientôt sa démarche dans « L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie » (1945), article repris dans *Anthropologie structurale*<sup>22</sup>. Il affirme trouver dans la phonologie l'analogie lui permettant d'engager une « connaissance positive des faits sociaux »<sup>23</sup>. Quatre éléments composent la démarche structurale en linguistique : l'attention portée aux phénomènes inconscients ; l'analyse des relations entre les termes ; un raisonnement en terme de système ; la recherche de lois générales. L'analogie ne tient toutefois pas lieu de seule démarche. « Le groupe social, comme la langue, trouve à sa disposition un très riche matériel psycho-physiologique ; comme la langue aussi, il n'en retient que certains éléments dont quelques-uns au moins restent les mêmes à travers les cultures les plus diverses, et qu'il combine en structures toujours diversifiées »<sup>24</sup>. Il est donc possible de mettre au jour la logique à partir de laquelle les structures sont engendrées. Dans le domaine de la parenté, l'interdiction de l'inceste est comme le phonème, arbitraire, sinon qu'elle constitue une réalité première, irréductible à la nature, le fait premier de culture produisant une structure élémentaire composée d'une part de trois types de relations identifiées, filiation, consanguinité et alliance et d'autre part d'un atome de parenté défini par « un mari, une femme, un enfant et un représentant du groupe dont le premier a reçu la seconde »<sup>25</sup>. Comme la langue, la parenté est dès lors un fait social puisqu'elle n'existe que par l'alliance.

La logique du raisonnement implique donc que les structures soient antérieures au fait social qu'elles contribuent à produire. De ce fait, il est possible de subsumer la langue et la culture sous une même catégorie que Claude Lévi-Strauss nomme l'*esprit humain*<sup>26</sup>. Comme le rappelle Marcel Hénaff, dans l'œuvre lévi-straussienne, les concepts d'inconscient et d'esprit « ne constituent pas une prothèse philosophique ajoutée au corpus des recherches empiriques et qui pourraient en être aisément soustraites, comme cela a été suggéré. Elles sont bien, au contraire, indispensables pour fonder la méthode elle-même (ainsi elles départagent nettement l'approche structurale du fonctionnalisme, de l'évolutionnisme) »<sup>27</sup>. Les catégories *inconscientes* auxquelles sont reconduites les relations sociales fondent l'objectivisme lévi-straussien. À la différence de Marx et de Freud, cette dimension inconsciente ne procède ni d'une illusion, ni d'un refoulement. De ce point de vue, l'anthropologie de Claude Lévi-Strauss

21. Lettre citée par E. LOYER, *op. cit.*, p. 317.

22. CL. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, p. 43-69.

23. *Ibid.*, p. 43.

24. *Ibid.*, p. 55.

25. *Ibid.*, p. 88-89. Claude Lévi-Strauss récusait par là-même l'évolutionnisme qui instituait la famille biologique comme point de départ (cf. « La famille » [1956 pour la première édition en anglais] dans *Id.*, *Le regard éloigné*, Paris 1983, p. 65-92)

26. Cf. par exemple *Ibid.*, p. 87.

27. M. HÉNAFF, *Claude Lévi-Strauss et l'anthropologie structurale*, Paris 1991, p. 134.

n'est définitivement pas *critique*<sup>28</sup>. Elle se veut objective puisque l'inconscient lui permet de dépasser les représentations des sujets. Elle se proclame également comparative en fondant sur « la *structure innée* de l'esprit humain »<sup>29</sup> la comparaison entre humains de tout temps et en tout lieu. Dans *Anthropologie structurale*, reprenant un article de 1949, l'auteur affirme de même que « ce n'est pas la comparaison qui fonde la généralisation, mais le contraire ». Au fondement des réalités sociales, il y aurait donc « l'activité inconsciente de l'esprit », imposant « des formes à un contenu », formes qui sont « fondamentalement les mêmes pour *tous les esprits anciens et modernes, primitifs et civilisés* »<sup>30</sup>.

Avec un tel fondement ontologique, l'universalité de l'esprit, Claude Lévi-Strauss mettait en question l'histoire elle-même comme discipline capable de rendre compte des réalités sociales du passé. Au préalable, il questionnait même la possibilité de rendre compte *objectivement* de ces dernières. Il affirmait ainsi dans le même article : « La Révolution de 1789 vécue par un aristocrate n'est pas le même phénomène que la Révolution vécue par un sans-culotte, et ni l'une ni l'autre ne sauraient jamais correspondre à la Révolution de 1789, pensée par un Michelet ou par un Taine ». Dès lors, l'histoire et l'ethnologie, pour être des sciences, doivent « élargir une expérience particulière aux dimension d'une expérience générale ou plus générale »<sup>31</sup>. Cette montée en généralité est décrite, pour l'ethnologie, comme « une sorte de marche régressive » dont la finalité est d'« éliminer tout ce [que les phénomènes sociaux] doivent à l'événement et à la réflexion ». Il s'agit « d'atteindre, par-delà l'image consciente et toujours différentes que les hommes forment de leur devenir, un *inventaire de possibilités inconscientes*, qui n'existent pas en nombre *illimité* »<sup>32</sup>. Cette démarche ethnologique, qui va du particulier à l'universel a son équivalent en histoire dans le passage de l'explicite à l'implicite<sup>33</sup>. De ce fait, il ne saurait être question de suivre Aurélien Gros lorsqu'il considère que l'analyse structurale de Jean-Pierre Vernant « est dans une large mesure en accord avec le projet de Claude Lévi-Strauss », ajoutant même : « Certaines propositions épistémologiques de l'anthropologie structurale sont reprises avec précision »<sup>34</sup>. Si l'helléniste essaie de dégager des *possibilités inconscientes* provenant de la pensée religieuse, il *inverse* la démarche proposée

28. CL. LÉVI-STRAUSS, « Sens et usage de la notion de modèle » [1960 pour la première édition en anglais] dans *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, Paris, 1996, p. 100 : « On ne peut davantage attendre de l'analyse structurale qu'elle change la façon dont nous appréhendons les relations sociales telles qu'elles se manifestent concrètement : elle permet seulement de mieux les comprendre ».

29. *Id.*, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », *op. cit.*, p. XXXI ; nous soulignons.

30. CL. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, *op. cit.*, p. 34 ; nous soulignons.

31. *Ibid.*, p. 29. L'inexistence de la Révolution française est réaffirmée notamment dans « La structure des mythes » dans *Ibid.*, p. 239 et également dans *La pensée sauvage*, Paris 1962, p. 307-308.

32. *Ibid.*, p. 37 ; nous soulignons.

33. *Ibid.*, p. 38. Claude Lévi-Strauss abandonne ainsi la répartition des tâches qu'il avait établie un peu plus haut : « l'histoire organisant ses données par rapport aux expressions *conscientes*, l'ethnologie par rapport aux conditions *inconscientes*, de la vie sociale » (*Ibid.*, p. 31 ; nous soulignons).

34. A. GROS, « », *art. cit.*, p. 229.

par l'ethnologue puisqu'il fait apparaître, selon les mots d'Aurélien Gros « les bricolages opérés à partir du matériel mythologique disponible et en fonction de ses [*i.e.* ceux d'Hésiode] objectifs propres »<sup>35</sup>, allant ainsi de l'implicite à l'explicite et au particulier.

Loin d'être tacite, la discussion entre les deux hommes recoupe par ailleurs en 1959 la tenue de deux colloques concurrents sur la notion de structure<sup>36</sup>. Le premier se tient à la Sorbonne du 10 au 12 janvier 1959 et entend réfléchir au « sens et usage du terme de structure »<sup>37</sup>. L'introduction de Roger Bastide se réclame explicitement du structuralisme. Claude Lévi-Strauss y participe en s'interrogeant sur « Les limites de la notion de structure en ethnologie »<sup>38</sup>. S'il concède qu'« en droit et en fait, il existe des structures diachroniques et des structures synchroniques », il n'en conclut pas moins qu'« il a fallu attendre les anthropologues pour découvrir que les phénomènes sociaux obéissaient à des arrangements structuraux ». S'il reconnaît l'existence d'évolutions, par exemple entre un état A et un état B, états que seul l'ethnologue peut saisir par le regard éloigné, il précise aussitôt qu'il est impossible de « revivre empiriquement le passage de l'un à l'autre (ce qui serait la seule façon intelligible de le comprendre) »<sup>39</sup>. Se plaçant dans une optique différente, le second colloque, *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, est organisé à Cerisy entre les 25 juillet et 3 août 1959. Dans son introduction, Lucien Goldmann entend élaborer un structuralisme *génétique* dont les attendus tranchent avec l'anthropologie structurale : « Les structures constitutives du comportement humain ne sont en réalité pas, pour cette perspective, des *données universelles*, mais des faits spécifiques nés d'une *genèse passée* et en train de subir des *transformations* qui ébauchent une *évolution future* »<sup>40</sup>. La dynamique trouve son origine dans la contradiction, contradiction interne mais aussi externe puisque chaque structure est partielle, c'est-à-dire inscrite dans une structure plus vaste. De ce fait, le caractère compréhensif (transformation du milieu du fait du comportement humain) et le caractère explicatif (la prise en compte des structures et la causalité qui en procède) sont combinés dans un même geste analytique. L'articulation entre le niveau individuel et le niveau collectif est alors la suivante : « Toute création culturelle est à la fois un phénomène individuel et social et s'insère dans les deux structures constituées par la personnalité du créateur et le groupe social dans lequel ont été élaborées les catégories mentales qui la structurent »<sup>41</sup>. C'est dans le cadre de cette conception de la notion de structure que le lundi 27 juillet 1959 Jean-Pierre Vernant propose son analyse du mythe hésiodique des races, bientôt publiée dans la *Revue d'histoire des religions* (1960)<sup>42</sup>.

35. *Ibid.*, p. 230.

36. Cf. E. LOYER, *op. cit.*, p. 457-458.

37. Il est publié avec le titre *Sens et usage du terme structure dans les sciences humaines et sociales*, R. BASTIDE dir., La Haye 1962.

38. « Les limites de la notion de structure en ethnologie » dans *Ibid.*, p. 40-45.

39. Cf. respectivement *Ibid.*, p. 42, 44 et 45.

40. L. GOLDMANN, « Introduction générale » dans M. DE GANDILLAC, L. GOLDMANN et J. PIAGET éd., *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*, Paris-La Haye, 1965, p. 10 ; nous soulignons.

41. *Ibid.*, p. 14.

42. J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *op. cit.*, p. 47-48.

Il ne s'agit alors pas encore d'un essai d'analyse structurale mais des notions de genèse et de structure dans la pensée mythique<sup>43</sup>... L'absence de référence explicite à Claude Lévi-Strauss témoigne de la distance qui existe alors avec la démarche adoptée par l'helléniste, beaucoup plus marqué par Georges Dumézil à cette époque<sup>44</sup>.

Plus tard pourtant, dans une série d'entretiens avec Didier Éribon, tout en prenant ses distances avec l'appellation structuralisme et certains noms associés comme ceux de Foucault, Lacan et Barthes notamment, Claude Lévi-Strauss affirme « appartenir à une autre famille intellectuelle : celle qu'ont illustrée Benveniste, Dumézil. Je me sens aussi proche de Jean-Pierre Vernant et de ceux qui travaillent à ses côtés »<sup>45</sup>. De même, dans « Raisons du mythe », l'helléniste affiche une certaine proximité avec les analyses lévi-straussiennes<sup>46</sup>. Toutefois, ce texte date de 1974, il est donc postérieur à la publication des quatre tomes des *Mythologiques* (1964-1971). Par ailleurs, l'appréciation portée sur l'approche structuraliste des mythes est mesurée. Jean-Pierre Vernant critique l'analyse du mythe d'Œdipe mais se montre sensible à la méthode développée dans « La geste d'Asdiwal » (1958), en particulier la nécessaire prise en compte « du contexte culturel et ethnographique : ce sont les données de la géographie, physique et humaine, l'écologie, les déplacements saisonniers, les réalités techniques et économiques, les structures sociales, les institutions, les rapports de parenté, les croyances et pratiques religieuses, qui constituent l'horizon sémantique du mythe »<sup>47</sup>. Il insiste ensuite prudemment sur la rupture que l'analyse lévi-straussienne induit dans l'étude des mythes, sans pour autant inviter à s'en satisfaire. Bien plus, dans l'œuvre hésiodique, il continue de lire un récit destiné à communiquer, par la forme narrative même, un enseignement, une vision du monde, une idéologie, s'écartant du décodage lévi-straussien<sup>48</sup>. Enfin, considérant que le mythe relève d'« une logique de l'ambigu, de l'équivoque, de la polarité », il conclut en appelant à la mise au jour pour le mythologue du « modèle structural d'une logique qui ne serait pas celle de la binarité, du oui ou du non, une logique autre que la logique du *logos* »<sup>49</sup>. L'analyse structurale telle que la conçoit Jean-Pierre Vernant ne saurait ainsi pas se confondre avec l'anthropologie structurale de Claude Lévi-Strauss<sup>50</sup>. La proximité entre les deux hommes relève plus d'une analogie de position dans leur champ disciplinaire respectif que d'une

43. Dans les actes du colloque, l'article porte le titre « Genèse et structure dans le mythe hésiodique des races » (p. 95-119). Seul le premier paragraphe diffère de la publication de 1960, les éditeurs ayant transcrit l'enregistrement du début de la communication de Jean-Pierre Vernant.

44. Cf. J.-P. VERNANT, « Entretien inédit (I) : 'Comme une barque sur un fleuve...' », *Anabases* 7, 2008, p. 17-20 notamment. Il souligne l'importance de Georges Dumézil également dans « Raisons du mythe » dans *Id., Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris 2004, p. 243-245 ; la définition qu'il donne alors des structures n'est pas lévi-straussienne (*Ibid.*, p. 244-245).

45. CL. LÉVI-STRAUSS, D. ÉRIBON, *De près et de loin*, Paris 1988, p. 105.

46. « Raisons du mythe », *op. cit.*, p. 245-251.

47. *Ibid.*, p. 249. « La geste d'Asdiwal » est republié dans *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 175-233.

48. « Raisons du mythe », *op. cit.*, p. 253-254. L'idéologie est une référence explicite à Georges Dumézil.

49. *Ibid.*, p. 258.

50. *Contra* A. GROS, *art. cit.*, p. 229 : « l'intérêt nouveau porté aux structures qui gouvernent le récit hésiodique empruntait directement sa méthode au structuralisme de Claude Lévi-Strauss ».

supposée appartenance commune au structuralisme<sup>51</sup>. Tous deux ne se reconnaissent pas dans la Sorbonne et ne font pas une carrière universitaire traditionnelle. De manière différente, ils prétendent redéfinir leur champ disciplinaire, le premier avec l'anthropologie, le second avec la psychologie historique puis avec l'anthropologie historique. Mais le label que constitue cette dernière procède de la mise à distance d'un certain « structuralisme » intervenant à la fin des années 1960. Pour le dire autrement, la conversion des historiens supposait une reconversion du « structuralisme » dont témoigne l'affirmation de Claude Lévi-Strauss en 1971 : « J'ai le sentiment que nous faisons la même chose : le grand livre d'histoire est un essai ethnographique sur les sociétés passées »<sup>52</sup>. En 1988, ce dernier confiait ne pas avoir intitulé son *Regard éloigné* « Anthropologie structurale III » parce que « le mot structuralisme a été si vite dégradé, victime de tels abus, qu'on a fini par ne plus savoir ce qu'il veut dire. Je continue à le savoir, mais je ne suis pas sûr que ce soit le cas pour les lecteurs français. Le mot a été vidé de son contenu »<sup>53</sup>.

#### À L'OMBRE DU STRUCTURALISME ? DE L'ANALYSE STRUCTURALE DU MYTHE HÉSIDIQUE DES RACES TENTÉE PAR JEAN-PIERRE VERNANT

Sans surprise donc, l'écart avec la démarche lévi-straussienne apparaît dès la première page de l'essai d'analyse structurale du mythe hésiodique des races<sup>54</sup>. Ce dernier est en effet inscrit dans *Les Travaux et les jours* et son sens est interrogé depuis l'œuvre poétique. À l'issue d'une série d'épisodes discontinus que les historiens et les historiennes ont l'habitude de nommer mythes, Hésiode s'adresse à Persès et lui intime d'écouter la justice (*Dikê*) et de se défier de la démesure (*Hubris*), annonçant la victoire de la première sur la seconde<sup>55</sup>. Or, s'interroge Jean-Pierre Vernant, comment parvenir à une telle conclusion avec le mythe des races, décrivant la future destruction de l'humanité ou race de fer, faisant suite à la disparition successive des races d'or, d'argent, de bronze et des héros ? En posant une telle question, il s'agit bien de trouver le sens d'une *narration* et non d'engager un *décodage*. Toutefois, retrouvant certaines intuitions propres à l'analyse structurale, l'helléniste souligne une autre difficulté dans la structure même du mythe. Comment comprendre l'insertion d'une race des héros au sein d'un ensemble de races métalliques, une race par ailleurs supérieure à celle qui la précède dans le récit, la race de bronze ? Là où les commentateurs se contentaient de pointer l'existence d'une tradition ancienne, un mythe relatif à des races métalliques, et l'innovation introduite par le poète, la race des héros, Jean-Pierre Vernant convoque une double armature pour rendre compte de cette succession. D'abord, les races seraient organisées autour de l'opposition entre deux notions antinomiques, fondamentales dans le poème, *Dikê* et *Hubris*.

51. Cf. A. BOSCHETTI, *Ismes. Du réalisme au postmodernisme*, Paris 2014, en particulier p. 221-276.

52. Cf. l'émission *Les Lundis de l'Histoire* (France Culture), 25 janvier 1971, cité par *Ibid.*, p. 273.

53. CL. LÉVI-STRAUSS, D. ÉRIBON, *op. cit.*, p. 131.

54. Cf. J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *op. cit.*, p. 13-14.

55. Hés., *Travaux*, 213 et 217-218. Persès est présenté comme le frère du poète (cf. *infra*).

La race d'or est sans *hubris*, contrairement à la race d'argent ; les hommes de bronze sont dans l'*hubris* quand les héros sont dits « plus justes ». Si la race des héros semble donc avoir une place logique dans la structure générale du mythe, il n'en va pas de même pour la race de fer (*i.e.* l'humanité du temps d'Hésiode), une race unique, sans vis-à-vis. Celle-ci contient en son sein deux types potentiels d'existence humaine, l'une selon la *dikê*, l'autre selon l'*hubris*. La race de fer se caractérise ainsi par l'ambiguïté, même si la destruction annoncée implique la victoire temporaire de l'*Hubris* sur la *Dikê*, avant l'intervention de Zeus<sup>56</sup>. Ensuite, la structure mise au jour dans le mythe des races renverrait à la tripartition fonctionnelle indo-européenne : souveraineté juridico-religieuse, miliaire, fécondité/fertilité. C'est à ce vieux fonds mythologique qu'Hésiode, « véritable réformateur religieux » et « petit agriculteur béotien », aurait donné un sens nouveau dont seule la recherche historique peut rendre compte. Cette double armature tient donc la genèse et la structure dans un même geste analytique.

Une telle démarche tranchait-elle totalement avec « La structure des mythes », article programmatique de Claude Lévi-Strauss, écrit en anglais en 1955 et repris dans *Anthropologie structurale*<sup>57</sup> ? En raison de la chronologie des différentes publications et interventions, c'est en effet à l'aune de celui-ci qu'il faut apprécier l'accord supposé entre la démarche de Jean-Pierre Vernant et l'analyse structurale lévi-straussienne des mythes. À un certain niveau de généralité, la similitude entre les deux types d'analyse ne peut être niée. Pour l'helléniste comme pour l'ethnologue, il y a dans le mythe une « double structure, à la fois *historique* et *anhistorique* »<sup>58</sup>. Mais, quand le premier met en avant une opposition propre à la langue grecque, entre *Dikê* et *Hubris*, le second distingue la poésie, « forme de langage extrêmement difficile à traduire dans une langue étrangère » et le mythe dont la valeur, affirme-t-il, « persiste, en dépit de la pire traduction. Quelle que soit notre ignorance de la langue et de la culture de la population où on l'a recueilli, un mythe est perçu comme mythe par tout lecteur, dans le monde entier »<sup>59</sup>. De ce fait, pour Claude Lévi-Strauss, ce ne sont pas des unités linguistiques qui constituent les briques fondamentales des mythes, sinon ceux-ci seraient des discours, mais des mythèmes qui sont autant de phrases rendant compte de la succession des événements du récit mythique (*e.g.* Œdipe tue son père), entre lesquels il existe des *relations*. Seules la mise en série de celles-ci permet de faire sens. Reconduit aux relations qui constituent sa structure, le mythe n'est pas réductible aux termes qui le composent. En outre, parce qu'il est le produit d'un même *esprit humain*, il se décline en de multiples *variantes* que seule la mise en évidence

56. Ainsi, il n'est pas possible de dire : « Or, ce problème [*i.e.* celui posé par la race de fer] est résolu si l'on considère l'hypothèse qu'il y a, dans le texte, deux races de fer, suivant deux options d'existence humaine distinguées en fonction de la *Dikê* et de l'*Hubris* » (A. GROS, *art. cit.*, p. 223). Du reste, Jean-Pierre Vernant se défend d'avoir envisagé une sixième race dans sa réponse à Jean Defradas (« Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *op. cit.*, 1990, p. 69-74).

57. CL. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 1974, p. 235-265. C'est essentiellement au cours des années 1960 avec la publication des quatre tomes des *Mythologiques* que l'analyse structurale lévi-straussienne des mythes est complètement élaborée (cf. M. GODELIER, *Lévi-Strauss*, Paris 2013, p. 269-515).

58. CL. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 1974, p. 240 ; l'auteur souligne.

59. *Ibid.*, p. 240.

de *transformations* révèle<sup>60</sup>. Dès lors, « puisqu'un mythe se compose de l'ensemble de ses variantes, l'analyse structurale devra les considérer toutes au même titre »<sup>61</sup>. Elle permet d'élaborer une loi générale applicable à tout mythe et, plus généralement, d'envisager, à plus ou moins long terme, la démonstration que « la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien »<sup>62</sup>.

Telle n'est certainement pas la perspective retenue par Jean-Pierre Vernant qui, au même moment, tente d'isoler la pensée philosophique comme produit de deux transformations mentales, la pensée positive et la pensée abstraite<sup>63</sup>. Quand Claude Lévi-Strauss prétend exprimer la vérité de tout mythe au moyen d'une formule mathématique canonique, l'helléniste associe l'émergence de la pensée rationnelle à la naissance de la cité<sup>64</sup>. Cette réflexion est ensuite amplifiée dans *Les origines de la pensée grecque* (1962), un ouvrage dans lequel mental et social sont en permanence articulés, le premier *retentissant* des effets du second<sup>65</sup>. Nul ne s'étonnera dès lors que Jacqueline de Romilly, recensant *Mythe et pensée chez les Grecs* pour les *Annales*, puisse qualifier leur auteur de « vrai sociologue »<sup>66</sup>. Jean-Pierre Vernant n'a du reste jamais occulté la dimension sociologique de sa démarche. À la suite de son maître Louis Gernet, par qui il a pu se frotter véritablement à la sociologie durkheimienne, il conçoit les mutations mentales et les changements sociaux « en liaison dialectique »<sup>67</sup>. Il existe donc pour lui un *moment* grec, caractérisé par « une certaine forme de vie sociale » et « un type de réflexion » notamment, qui ne saurait être subsumé sous un unique *esprit humain*<sup>68</sup>. L'altérité qui en découle n'est toutefois pas radicale puisque, même dépouillée de son miracle, la Grèce ancienne annonce l'Occident et l'Europe, voire en constitue la fondation, « l'acte de

60. Cf. G. SALMON, *Les structures de l'esprit. Lévi-Strauss et les mythes*, Paris 2013.

61. CL. LÉVI-STRAUSS, *op. cit.*, 1974, p. 249.

62. *Ibid.*, p. 265.

63. J.-P. VERNANT, « Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », *Annales E.S.C.* 12, 1957, p. 191 : « La naissance de la philosophie apparaît donc solidaire de deux grandes transformations mentales : une pensée positive, excluant toute forme de surnaturel et rejetant l'assimilation implicite établie par le mythe entre phénomènes physiques et agents divins ; une pensée abstraite, dépouillant la réalité de cette puissance de changement que lui prêtait le mythe, et récusant l'antique image de l'union des opposés au profit d'une formulation catégorique du principe d'identité ».

64. *Ibid.*, p. 206 : « La raison grecque, c'est celle qui permet d'agir de façon positive, réfléchie, méthodique, sur les hommes, non de transformer la nature. Dans ses limites, comme dans ses innovations, elle apparaît bien fille de la Cité ».

65. Dans le chapitre III, il entend « souligner la portée des *transformations sociales* qui ont le plus directement *retenti* sur les cadres de la pensée » (*Les origines de la pensée grecque*, Paris 1962, p. 34 ; nous soulignons). Cf. plus généralement FR. FRUTEAU DE LACLOS, « Vernant et Meyerson. Le mental, le social et le structural », *Cahiers philosophiques* 112, 2007, en particulier p. 15-17.

66. J. DE ROMILLY, « Mythe et pensée chez les Grecs (Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Maspero, « Les textes à l'appui », 1965) », *Annales E.S.C.* 21, 1966, p. 1305.

67. J.-P. VERNANT, « Anthropologie de la Grèce antique » [1968, préface à L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*] dans *Id.*, *Passé et présent. Contributions à une psychologie historique*, R. DI DONATO éd., Rome 1995, p. 138.

68. *Id.*, *Les origines de la pensée grecque, op. cit.*, p. 7.

naissance de l'homme occidental »<sup>69</sup>. En ce sens, au contraire de l'anthropologue, l'helléniste ne peut qu'entretenir une certaine *familiarité* avec son *terrain*, car « l'homme grec nous est [...] assez proche pour que nous puissions sans trop d'obstacle entrer en communication avec lui, comprendre le langage qu'il parle dans ses œuvres »<sup>70</sup>. Pris par son tropisme occidental, Georges Dumézil ne s'y trompe du reste pas. Dans la conclusion de *Mythe et épopée 1*, il complète l'accord avec l'analyse structurale du mythe hésiodique des races, qu'il a exprimé dans le corps de l'ouvrage, par un éloge de l'originalité grecque : « La Grèce a choisi, comme toujours, la meilleure part : aux réflexions toutes faites, aux relations préétablies des hommes et des choses que lui proposait l'héritage de ses ancêtres du Nord [*i.e.* les Indo-Européens et la trifonctionnalité], elle a préféré les risques et les chances de la critique et de l'observation, elle a regardé l'homme, la société, le monde avec des yeux neufs »<sup>71</sup>. L'analyse structurale de Jean-Pierre Vernant n'est-elle alors pas plus dumézilienne que lévi-straussienne<sup>72</sup> ? Une telle question n'a de sens que si, d'une part le structuralisme n'est pas reconduit à « une communauté de langage et d'objectifs » et si d'autre part il n'est pas considéré comme un « mouvement »<sup>73</sup>. Il ne s'agit donc pas tant de déterminer si Jean-Pierre Vernant est « structuraliste », mais de comprendre la démarche à partir de laquelle il analyse le mythe hésiodique des races.

C'est bien plus tard, en 1989, que l'helléniste définit avec précision son approche des mythes, dans un texte programmatique annonçant tout en la décrivant l'évolution menant de la psychologie historique à l'anthropologie de la Grèce ancienne. Les différentes strates qui composent son analyse structurale apparaissent nettement :

« Qu'il s'agisse du mythe hésiodique des races ou de Prométhée, des mythes cosmogoniques, théogonique ou de souveraineté, il s'agissait pour moi, à partir d'un corpus légendaire homogène dont je m'efforçais de repérer l'organisation narrative, de mettre en lumière trois aspects de l'information communiquée par le moyen du récit : d'abord le cadre conceptuel sous-jacent, le code qui en autorisait la compréhension ; ensuite la signification globale du texte, l'idéologie, au sens dumézilien, qu'il véhiculait, l'interprétation qu'il proposait des mondes divin, naturel, social, humain dans leurs articulations essentielles, leurs équilibres d'ordre, de pouvoir, de hiérarchie : en bref, non plus le code, mais le message au sens propre ; enfin la logique à laquelle obéit ce type de narration et que j'ai appelée logique de l'ambiguïté, de l'ambivalence, du renversement ou de l'inclusion des contraires, par opposition à une logique de la non-contradiction »<sup>74</sup>.

---

69. J.-P. VERNANT, *Entre mythe et politique*, Paris 1996, p. 36.

70. *Id.*, *Mythe et pensée, op. cit.*, p. 10.

71. G. DUMÉZIL, *Mythe et épopée 1*, Paris 1968, p. 633 ; cf. aussi *Ibid.*, p. 262.

72. Sur le structuralisme, Georges Dumézil et Claude Lévi-Strauss, cf. D. ÉRIBON, *Faut-il brûler Dumézil ?*, Paris 1992, p. 329-338.

73. Cf. respectivement FR. DOSSE, *Histoire du structuralisme*, t. 1, Paris 1991, p. 14 (nous récusons une telle définition) et A. BOSCHETTI, *op. cit.*, p. 5-22, notamment p. 13 quand l'auteur décrit ce type de « mouvement »/regroupement comme « le fait des prétendants non encore consacrés ».

74. J.-P. VERNANT, « De la psychologie historique à une anthropologie de la Grèce ancienne » [1989] dans *Id.*, *Passé et présent, op. cit.*, p. 186-187.

Le cadre conceptuel est l'opposition entre *Dikê* et *Hubris*. L'idéologie renvoie à la trifonctionnalité. La *logique* correspond-elle alors aux *structures* lévi-straussiennes ou duméziliennes ? En 1959-1960, au moment où Jean-Pierre Vernant publie ce premier essai d'analyse structurale, ce n'est certainement pas vers Claude Lévi-Strauss qu'il regarde. L'article de Victor Goldschmidt (1950) a joué un rôle déterminant<sup>75</sup>. En quelques pages, celui-ci analysait le mythe hésiodique des races comme un ensemble cohérent. Il faisait apparaître « un effort de *systématisation* » que donnait à voir un tableau et qu'un lecteur structuraliste ne démentirait pas<sup>76</sup>. Bien plus, dans une note, il lisait dans ce mythe « peut-être [...] le plus ancien exemple d'une conciliation tentée entre un mythe génétique et une division structurale », entre *genèse* et *structure*<sup>77</sup>. En 1960, le débat semble porter sur la présence ou non de la trifonctionnalité<sup>78</sup>. Jean-Pierre Vernant précise toutefois plus tard, en 1985, qu'à ses yeux structure trifonctionnelle et structure théologique (la séparation entre divin, humain et démons que défendait Victor Goldschmidt) ne s'opposaient pas<sup>79</sup>. Quoi qu'il en soit donc, le débat n'a de pertinence qu'au sein du monde grec, *dernière instance* dans laquelle le mythe hésiodique des races est inscrit pour être analysé. Dès lors, la *logique* ne peut être que reconduite à l'*idéologie*. *In fine*, Jean-Pierre Vernant inscrit ainsi son analyse structurale dans les pas de Georges Dumézil<sup>80</sup>.

Même lorsqu'avec Marcel Detienne, nourrie des *Mythologiques* au point que son vocabulaire laisse entendre une mélodie toute lévi-straussienne, sa réflexion s'en tient à l'Homme grec, sans atteindre l'*esprit humain*. La préface qu'il donne aux *Jardins d'Adonis* (1972), ouvrage postérieur aux *Mythologiques*, en constitue un exemple paradigmatique<sup>81</sup>. Certes, à l'évidence, dans ce texte, Jean-Pierre Vernant reprend des éléments constitutifs de l'analyse structurale des mythes telle que Claude Lévi-Strauss la pratique<sup>82</sup>. Il s'agit d'abord de constituer un dossier ethnographique ou historique. Cette contextualisation permet ensuite de confronter les mythes rassemblés à l'infrastructure techno-économique et au contexte écologique, ici avec insistance sur le « code botanique » grec, tout comme elle autorise à dresser la liste des faits qu'il s'agit d'expliquer pour les indigènes. En effet, une autre signification doit être dégagée, implicite celle-ci, ce qui implique une double analyse. La première, formelle, fait apparaître l'armature du mythe constituée d'une série d'oppositions et les codes (botanique, sociologique,

75. V. GOLDSCHMIDT, « *Theologia* », *REG* 63, 1950, notamment p. 33-38.

76. *Ibid.*, p. 36.

77. *Ibid.*, p. 37 n. 1, repris par J.-P. VERNANT, *op. cit.*, 1990, p. 16.

78. J.-P. VERNANT, *op. cit.*, 1990, p. 39 n. 103.

79. *Id.*, *op. cit.*, 1990, p. 86.

80. Cf. les considérations de G. Dumézil sur les structures dans *Les dieux des Indo-Européens*, Paris 1952, p. 81-82. L'analyse structurale de Jean-Pierre Vernant s'inscrit dans la première tendance décrite : « Les uns sont surtout frappés par le fait de la structure, qui leur paraît commander, éclairer après les avoir triés, les éléments qui la composent » (p. 81).

81. *Id.*, « Introduction » dans M. DETIENNE, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris 1972, p. I-XLVII.

82. Elle a été bien décrite par M. GODELIER, *op. cit.*, p. 479-508.

astronomique, etc.) à partir desquels le sens est construit. La seconde est sémantique, elle révèle le sens non plus *patent* mais *latent*. Elle suppose alors de convoquer d'autres groupes de mythes, de provenance diverse, résultant de transformations<sup>83</sup>. Claude Lévi-Strauss en témoigne lorsqu'il cite un mythe des indiens Hopi et un mythe des Kwakiutl pour confirmer la lecture de Marcel Detienne<sup>84</sup>. Or, selon les termes mêmes de Jean-Pierre Vernant, le comparatisme engagé par les hellénistes ne se mène pas à cette échelle<sup>85</sup>. « La comparaison s'établit désormais à l'intérieur même du domaine de culture étudié en rapprochant systématiquement des cycles de légendes qui semblaient à première vue se rattacher à des personnages étrangers les uns aux autres, et en faisant sauter le *cloisonnement qui sépare la tradition proprement mythologique des témoignages appartenant aux autres secteurs de la vie matérielle, sociale et spirituelles des Grecs* »<sup>86</sup>. L'échelle pertinente des analyses est donc, sans surprise, le monde grec, tout au plus enrichi de considérations indo-européennes<sup>87</sup>. Au sujet de l'analyse lévi-straussienne du mythe d'Édipe, Jean-Pierre Vernant n'hésite du reste pas à affirmer que « l'application aux faits grecs de modèles américains se [révèle] *gratuite et arbitraire* »<sup>88</sup>.

#### JEAN-PIERRE VERNANT RETROUVÉ ? POUR UNE LECTURE SOCIOLOGIQUE DU MYTHE DES RACES

S'agit-il alors seulement de conclure que Jean-Pierre Vernant n'a pas mené une analyse structurale du mythe hésiodique des races sur le modèle, ébauché plus que bâti en 1960, de « La structure des mythes » de Claude Lévi-Strauss ? Cette conclusion porte certes une invitation à réexaminer ce qu'est l'anthropologie historique vue depuis l'histoire ancienne, puisque tel serait le point d'aboutissement de la rencontre entre le structuralisme et la psychologie historique dans l'œuvre de Jean-Pierre Vernant, un réexamen qui ne s'élaborerait pas sur la mise à nu de l'anthropologie structurale, au point que celle-ci en perde ses assises ontologiques et mêmes épistémologiques. En effet, l'anthropologie historique que dessine Aurélien Gros, tout en se revendiquant de l'héritage lévi-straussien, reconduit le concept de structure à

83. Sur ce point, cf. G. SALMON, « Psychologie historique et analyse structurale chez J.-P. Vernant », *Cahiers philosophiques* 112, 2007, p. 42-65. Cf. plus généralement *Id.*, *Les structures de l'esprit...*, *op. cit.*

84. « Compte rendu de M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce* », *L'Homme* 12, 1972, p. 100-101.

85. Il n'est dès lors pas possible de considérer l'inscription du mythe des races « dans cet ensemble plus large qu'est la pensée religieuse grecque » comme « l'étape attendue du point de vue de Claude Lévi-Strauss » (A. GROS, *art. cit.*, p. 231).

86. J.-P. VERNANT, « Introduction », *op. cit.*, p. IV ; nous soulignons.

87. Pour bien saisir la différence avec les attendus de l'analyse structurale lévi-straussienne des mythes, cf. CL. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, Paris 1971, p. 575-577 avec les remarques de G. SALMON, *Les structures de l'esprit...*, *op. cit.*, notamment p. 87-108. De ce fait, il n'est pas possible de suivre sur ce point J. SCHEID, J. SVENBRO, *La tortue et la lyre. Dans l'atelier du mythe antique*, Paris 2014, p. 27-30 lorsqu'ils minorent la distinction radicale entre mythe et langue dans la conception lévi-straussienne.

88. J.-P. VERNANT, « Le Tyran boiteux : d'Édipe à Périandre » [1981] dans *Id.*, *Œuvres I, op. cit.*, p. 1202 ; nous soulignons.

une œuvre unique afin de « rendre intelligible [...] sa] structuration » ; prend pour objet la singularité historique ; et rabat la « montée en généralité » autorisée par l'analyse structurale à la pensée religieuse grecque dans le cas d'Hésiode<sup>89</sup>. Sortie de sa gangue théorique, cette démarche n'est pas sans rappeler le commentaire de texte auquel l'histoire semble toujours aussi attachée, c'est-à-dire l'étude d'un texte, de son auteur et du contexte dans lequel celui compose son œuvre. Reconnaissons toutefois que sur le problème de la relation entre mythe et société, Claude Lévi-Strauss a pu émettre des opinions contradictoires, parfois dans le même ouvrage<sup>90</sup>. Dans *Le Cru et le Cuit*, il peut ainsi affirmer que le mythe ne prend sens que par rapport à d'autres mythes (dans le cadre d'un groupe de transformation) et, un peu plus loin, parler d'adhérence des mythes aux contours essentiels de l'organisation sociale et politique<sup>91</sup>. La contradiction peut être levée à condition d'envisager un double déterminisme pesant sur les mythes : « l'un la relie à une succession de versions antérieures ou à un ensemble de versions étrangères, l'autre agit de façon en quelque sorte transversale, par des contraintes d'origine infrastructurelle qui imposent la modification de tel ou tel élément, d'où résulte que le système se réorganise pour accommoder ces différences à des nécessités d'ordre externe »<sup>92</sup>. Mais Claude Lévi-Strauss attribue au « tréfonds de l'esprit » le rôle premier. De ce fait, « la structure n'a pas de contenu distinct, elle est le contenu même, appréhendé dans une organisation logique conçue comme propriété du réel »<sup>93</sup>. Nul auteur ne peut, dans ce cadre théorique, créer un mythe<sup>94</sup>. Il met simplement au jour des possibilités latentes, conséquence de la nature des mythes qui « se pensent à travers les hommes », qui « se pensent *entre eux* »<sup>95</sup>. Ce qui vaut pour l'individu, vaut pour le groupe : « Les sociétés ne sont pas des personnes ; rien n'autorise à les représenter sous l'aspect de clients individuels consultant le catalogue d'on ne sait quel fournisseur métaphysique et retenant, chacun pour son usage particulier, certains modèles d'articles qui lui tiendraient lieu de modèles différents que d'autres sociétés emploieraient aux mêmes fins »<sup>96</sup>.

Or, notamment dans son troisième article (1985) consacré au mythe des races, Jean-Pierre Vernant revient sur le problème de l'intention de l'auteur, discutant la lecture de Victor Goldschmidt : « l'intention de l'auteur d'un *texte philosophique* est-elle entièrement

89. A. GROS, *art. cit.*, p. 234-235.

90. Cf. M. GODELIER, *op. cit.*, en particulier p. 453-477.

91. CL. LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, Paris 1964, p. 59 n. 1 (un mythe tire son sens « de la position qu'il occupe par rapport à d'autres mythes au sein d'un groupe de transformations ») et p. 63 (« nous n'avons voulu, dans la digression qui précède, que rendre manifeste la position centrale de nos mythes, et leur *adhérence aux contours essentiels de l'organisation sociale et politique* » ; nous soulignons).

92. CL. LÉVI-STRAUSS, *L'Homme nu*, *op. cit.*, p. 562.

93. *Id.*, « La structure et la forme » [1960] dans *Id.*, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 139.

94. CL. LÉVI-STRAUSS, *Le Cru et le Cuit*, *op. cit.*, p. 26 : « les mythes n'ont pas d'auteur » et qu'un mythe apporte « un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part ».

95. *Ibid.*, p. 20 ; l'auteur souligne. Cf. aussi *Id.*, *op. cit.*, 1971, p. 560.

96. CL. LÉVI-STRAUSS, « De la possibilité mythique à l'existence sociale » [1982] dans *Id.*, *Le regard éloigné*, *op. cit.*, p. 215.

assimilable à celle d'un *poète* utilisant la matière d'un *très ancien mythe* pour lui conférer un *sens nouveau* ? »<sup>97</sup>. Il rappelle d'abord que la tripartition fonctionnelle s'impose à Hésiode et que, conscient de celle-ci, il lui adjoint l'opposition entre *dikê* et *hubris*. Cette articulation rend compte des quatre premières races même si Jean-Pierre Vernant doit reconnaître que la troisième fonction, celle relative à la production, ne dispose pas d'une exposition aussi nette que les deux autres : or et argent relèvent de la souveraineté, bronze et héros de la guerre : « [la race de fer] forme avant tout un monde de paysans. Mais les rois y sont présents eux aussi ; la guerre, parfois, peut y sévir. [...] Il faut donc reconnaître que si Hésiode utilise le modèle des trois fonctions, c'est en lui faisant subir, pour la dernière, une *distorsion manifeste* puisque la race qui lui correspond représente l'ensemble de l'humanité actuelle »<sup>98</sup>. L'analyse structurale permet ainsi de déplacer le problème. Là où les commentateurs se concentraient sur la race des héros que son nom même désignait comme intrus dans une série de races métalliques, Jean-Pierre Vernant conduit à attirer l'attention sur la race de fer. Avec Pierre Judet de La Combe, il faut analyser les deux passages dans lesquels Hésiode s'exprime à la première personne<sup>99</sup>. Le poète présente ainsi le mythe des races : « je vais pour toi mener à sa pointe un autre récit (*logos*) »<sup>100</sup>. Puis, il précise la finalité de ce dernier, démontrer que « dieux et hommes mortels sont de même origine », une finalité que le reste du *logos* ne paraît pas éclairer. Pour comprendre ce commentaire hésiodique, il convient au préalable de rappeler que cette *pointe* vient après un développement sur le dédoublement de la lutte (*eris*) et le récit de la séparation des humains et des divinités. Le mythe des races en prend acte, il est une *pointe*. Il ne refait pas la généalogie du divorce, il en explore les possibles, même si le récit emprunte un tour généalogique, pour *in fine* en déduire une vérité, des propos vrais (*etêtuma*)<sup>101</sup>.

Le second passage dans lequel le poète s'exprime à la première personne confirme la singularité reconnue à la race de fer. Hésiode affirme : « 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 (*nun*), c'est la race de fer »<sup>102</sup>. Avec ce *je* et ce *nun*, la race d'argent est la seule à être envisagée depuis la présent et à être confrontée à la perspective d'un futur lointain, la destruction par Zeus<sup>103</sup>. Outre cette « épaisseur temporelle » sur laquelle il faudra revenir, il convient d'interroger le *ensuite*. Jean-Pierre Vernant, sans preuve véritable autre que l'évocation du calendrier agricole des *Travaux*, y voyait la manifestation d'une conception

97. J.-P. VERNANT, « Méthode structurale et mythe des races », *op. cit.*, p. 88 ; nous soulignons.

98. *Ibid.*, p. 89 ; nous soulignons.

99. P. JUDET DE LA COMBE, « Le mythe hésiodique des races, œuvre de langage Jean-Pierre Vernant et après », *L'Homme* 218, 2016, p. 247-250.

100. Hés., *Travaux*, 106 (trad. Judet de La Combe).

101. Cf. *infra*. Pour la différence entre *etuma* et *alêthea*, nous renvoyons à H. WISMANN, « Propositions pour une lecture d'Hésiode » dans F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, PH. ROUSSEAU dir., *Le métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille 1996, en particulier p. 17-18 et à PH. ROUSSEAU, « Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 113-115.

102. Hés., *Travaux*, 174-176 (trad. Judet de La Combe).

103. J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point », *op. cit.*, p. 70-71.

cyclique du temps<sup>104</sup>. D'autres ont préféré comprendre un « tout sauf maintenant » ou un « après » faisant référence au temps de la justice que les rois finiraient par respecter au sein des humains. Le texte n'autorise toutefois aucun doute : « Zeus anéantira aussi cette race d'humains périssables », prédiction qui fait suite au sans appel : « Ainsi donc il n'est nul moyen d'échapper à l'esprit de Zeus », formule signifiant que la justice de Zeus, manifestation de sa volonté, ne peut que triompher<sup>105</sup>. Hésiode ne fait qu'annoncer le sort promis à la race de fer, la destruction promise à tout *genos*, sans autre perspective sur le futur. Quant à la démesure (*hubris*), elle ne fait qu'accélérer ce qui arrivera de toute façon. Plus tardif, le récit prononcé par Darius dans les *Perses* d'Eschyle ne dit pas autre chose. Si son fils Xerxès avait su ne pas céder à la tentation de la conquête, en particulier en voulant faire la guerre sur mer, il aurait ralenti la destruction annoncée de son empire<sup>106</sup>.

Quoi qu'il en soit, en soulignant que la conception hésiodique du temps n'était pas la nôtre, Jean-Pierre Vernant libérait la lecture du mythe des races d'un carcan qui le rendait incompréhensible. Les deux commentaires suivants constituent un intéressant point de départ : « Hésiode n'a pas la notion d'un temps unique et homogène dans lequel les diverses races viendraient se fixer à une place définitive » ; « Chaque génération, chaque race, *genos*, a son temps propre, son 'âge' dont la durée, le flux et même l'orientation peuvent différer du tout au tout »<sup>107</sup>. *Pointe* de la démonstration, envisagée depuis le présent, le mythe ne cherche nullement à s'inscrire dans une perspective téléologique ; tant la race de bronze « qui n'avait rien de commun avec celle d'argent » que la race des héros, « plus juste et plus brave » que la précédente, interdisent toute forme de linéarité<sup>108</sup>. Pour autant, les différentes races ne sont pas hors d'un temps cohérent. Elles s'inscrivent dans la chronologie de la *Théogonie*. Ce poème hésiodique décrit l'avènement de la *Dikê* dans le monde des divinités, c'est-à-dire l'instauration du pouvoir de Zeus. Or, cette dimension chronologique se retrouve dans les races. Or et Argent sont ainsi créés par les Olympiens, du temps de Chronos, alors que Bronze et Héros le sont par Zeus, la création de Fer étant indéterminée. Comme le récit ne s'inscrit pas dans une linéarité chronologique, chaque race faisant *son* temps, il ne faut pas s'étonner que Zeus puisse intervenir à la fin d'une race et ne pas créer la suivante, son ordre précédant sa naissance<sup>109</sup>. Chaque race prend donc son sens par rapport à la *dikê*, l'ordre social et cosmique<sup>110</sup>. En ce sens, le mythe est bien une *pointe* par rapport au récit de la ruse de Prométhée puisqu'il dessine des figures de l'éloignement du divin comme autant de relations

104. *Ibid.*, p. 47-51.

105. Hés., *Travaux*, respectivement v. 180 et 105.

106. Esch., *Perses*, 739-742.

107. Respectivement J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *op. cit.*, p. 17 et *Id.*, *Mythe et pensée*, *op. cit.*, p. 115.

108. Hés., *Travaux*, respectivement v. 144 et 158.

109. Cf. Hés., *Théog.*, 463-465. Il n'y a là nulle incongruité. Zeus est immanent au monde, sa justice précède donc sa naissance qui en autorise le règne.

110. Pour cette conception de la *dikê*, cf. V. DU SABLON, *Le système conceptuel de l'ordre du monde dans la pensée grecque à l'époque archaïque*. Τιμή, μοῖρα, κόσμος, θέμις et δίκη chez Homère et Hésiode, Namur 2014.

différentes à la *dikê*, manifestation de la volonté, parfois différée, de Zeus<sup>111</sup>. Mais il est aussi la *pointe* de la considération sur les deux Luttes<sup>112</sup>. Ainsi, la bonne Lutte a été installée par le fils de Chronos aux racines de la Terre<sup>113</sup>. C'est elle qui pousse les humains à l'émulation, au travail. Au prisme de l'éloignement du divin et de l'*eris* transposition chez les humains de l'Éros du début de la *Théogonie*<sup>114</sup>, il est alors possible d'articuler les quatre premières races au *nun* du poète inscrit dans la race de fer<sup>115</sup>.

La race d'or décrit ce que serait un monde dans lequel la *dikê* serait réalisée. Ces humains étaient alors sans désir, également propriétaires de biens et de champs, et vivaient comme des dieux. Leur humanité se manifeste par l'alimentation, même si celle-ci ne suppose pas le moindre travail. De ce fait, ils sont sans *eris*, un état renforcé par leur perpétuel âge adulte. La race d'argent propose une autre figure de cet *automatos bios*<sup>116</sup>. L'enfance quasi perpétuelle de ces humains-là renvoie à un âge où tout n'est qu'*eris*, tout n'est que désir, assouvi par la mère<sup>117</sup>. Dès lors, il n'y a pas de *dikê*, ce que traduit l'absence d'hommage rendu aux divinités et ce qui revient à nier la *moira* humaine<sup>118</sup>. Autres humains de désir, ceux de la race de bronze illustrent la mauvaise *eris*, celle qui découle du refus de produire sa propre nourriture (« ils ne mangeaient pas le pain », précisent Hésiode). Les guerres permanentes qui permettent l'alimentation conduisent à l'auto-destruction, chaque humain semblant finir par affronter son voisin. Vient ensuite la race des héros, celle des temps homériques. Elle rappelle que des guerres peuvent être justes, autrement dit que la guerre n'est pas contraire par principe à la *dikê*. Pour autant, ce temps-là n'est plus *maintenant* et c'est une autre justice que chante alors Hésiode, celle qui devrait prévaloir pour la race de fer<sup>119</sup>. Si le poète sait que la destruction est l'horizon, il reste la possibilité de ralentir l'issue, en sachant trouver, à côté des maux consécutifs à l'anthropologie hésiodique, quelques biens<sup>120</sup>. Il existe en effet une

111. P. JUDET DE LA COMBE, *op. cit.*, p. 247-248.

112. Ajoutons que les particules soulignent également cette cohérence (cf. CL. CALAME, « Le proème des *Travaux* d'Hésiode, prélude à une poésie d'action » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 181-182).

113. Hés., *Travaux*, 17-19.

114. L'importance d'Éros est soulignée par H. WISMANN, *op. cit.*, p. 20.

115. Cette perspective est évoquée par M. CRUBELIER, « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les Jours* » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 440.

116. Sur l'*automatos bios* au V<sup>e</sup> siècle, cf. P. CECCARELLI, « L'Athènes de Périclès : un 'Pays de cocagne' ? L'idéologie démocratique et l'*automatos bios* dans la comédie ancienne », *QUCC* 54, 1996, p. 109-159. Une analyse de fragments d'une pièce de Cratinos l'amène à conclure : « Il y a de toute évidence à un moment donné de la tradition une intégration entre ces deux moments, l'âge d'or et la cité juste, intégration qui semble être présente aussi chez les comiques de l'*archaia*. La référence au modèle hésiodique de l'âge d'or fonctionne ici dans le cadre de la cité, pour soutenir une idéologie de la *polis* » (*Ibid.*, p. 119).

117. Dans la *Théogonie*, *Eros* est le moteur de l'histoire des divinités.

118. Sur la *moira* des humains et des divinités, cf. V. DU SABLON, *op. cit.*, en particulier p. 74-78.

119. Cette proximité est soulignée par le texte lui-même (Hés., *Travaux*, 160) avec le commentaire de J. RUDHARDT, « Le mythe hésiodique des races et celui de Prométhée. Recherche des structures et des significations », *Revue européenne des sciences sociales* 19, n°58, 1981, p. 248.

120. Hés., *Travaux*, 176-179 avec le commentaire de J.-P. VERNANT, « Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale », *op. cit.*, p. 33-35.

bonne *eris* correspondant à ce qu'est l'être humain, devenu homme et femme après le don de Pandore. À défaut de l'*automatos bios*, ce sont les maux qui sont *automatoi*. Mais si cette première femme est un mal, elle est aussi un bien. Elle a su fermer la jarre avant que l'espoir, *elpis*, ne s'en échappe, devenant ainsi la compagne permanente des humains<sup>121</sup>. Tel est bien ce qui différencie fondamentalement les quatre premières races de la race de fer, l'espoir qui contrebalance l'incertitude radicale ou « l'absolue indétermination » de l'humanité<sup>122</sup>.

Or, Argent, Bronze et Héros constituent autant de réponses à un problème composé de trois entrées : *bios*, *eris*, *dikê*. Les deux premières soulignent l'impossibilité de l'*automatos bios*, impossibilité qui découle de la description d'humains amputés de l'essentiel de leur humanité, à savoir l'historicité. Les deux suivantes manifestent l'impasse dans laquelle conduit la mauvaise *eris* lorsqu'il faut subvenir à son *bios*, soit parce qu'elle mène à la destruction, soit parce qu'elle correspond à une période achevée de l'histoire humaine, le temps des demi-dieux. Cette démonstration n'est nécessaire que parce que le présent, *nun*, est incertain. C'est pour cette raison qu'Hésiode le décrit tel, tout en proposant une description de ce que doit être la vie selon la *dikê* de Zeus, au travers d'un discours qui prétend dire le vrai sur le monde social qui est le sien. Philippe Rousseau faisait naguère remarquer que le poète recourait à une formule particulière *etêtuma muthêsaimên*, « je tiendrai des propos vrais » pour décrire sa démarche. Hésiode soulignait ainsi « que la parole qui s'annonce dira ce qu'il en est réellement du monde où nous vivons à un homme, un mortel [...] Ce dire n'est pas théorique et son espace de référence n'est pas le monde évanoui des héros. Il est *pratique*, et ordonné à la réalité effective, celle des hommes ou des mortels d'à présent »<sup>123</sup>. Pour cette raison, il convoque les Muses dans le présent (« Muses, de Piérie, venez »), allant des vérités de la tradition poétique vers le monde humain dont il s'agit à présent de dire la vérité. Il les appelle à venir *ici et maintenant* donner force au discours du *Je*. Le Zeus qui doit être chanté (« Dites Zeus ») est le Zeus de l'ordre humain, celui des distinctions sociales (l'homme en vue et l'obscur), celui de la *dikê*<sup>124</sup>. Il reste alors à apprécier la légitimité éventuelle d'un tel discours, c'est-à-dire à le lire aussi dans une approche pragmatique consistant à interroger *ce que parler veut dire*<sup>125</sup>. Au-delà des mots, il s'agit de poser le problème de la force sociale des *Travaux*.

À juste titre, Pierre Judet de La Combe observe qu'« une sociologie des 'Maîtres de vérité' grecs archaïques reste à faire », tout en ébauchant ses contours : « De manière contrastive, elle situerait les unes par rapport aux autres, et par rapport à d'autres utilisations professionnelles

121. Cf. J.-P. VERNANT, « À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode » [1979] dans *Id.*, *op. cit.*, 2007, p. 963-973.

122. M. CRUBELIER, « Le mythe comme discours », *op. cit.*, p. 461.

123. Hés., *Travaux*, 10 avec PH. ROUSSEAU, « Instruire Persès », *op. cit.*, p. 115.

124. Hés., *Travaux*, 5-10. Le sens de *dikê* n'est pas ici (Hés., *Travaux*, 9) celui de « procédure » ; il a à voir avec la réparation ou la compensation, lorsque l'ordre social a été contesté (Hés., *Travaux*, 711-713). Tel est le sens des paroles d'Ulysse à Achille auquel il conseille d'accepter les présents d'Agamemnon comme compensation, c'est-à-dire comme retour à l'ordre (*Il.*, 19.180 : « afin que tu ne sois pas privé de *dikê* » ; trad. J. RUDHARDT, *Themis et les horai. Recherche sur les divinités grecques de la justice et de la paix*, Genève 1999, p. 116).

125. Suivant en cela P. JUDET DE LA COMBE, *op. cit.*, p. 243-244.

du discours, les pratiques langagières de ces auteurs »<sup>126</sup>. Qu'est-ce qui est à l'origine de la prise de position, et de parole, d'Hésiode ? Faute d'autres documents, il faut s'en tenir au poème qui contient des indications importantes. Le poète s'adresse principalement à deux interlocuteurs, Persès, présenté comme le frère du poète, et un groupe qu'Hésiode interpelle plus ou moins explicitement, les *basilees* ou rois. Mais il invoque aussi Zeus : « Écoute ma prière ! Regarde ! Prête l'oreille ! Dans ta justice rends, toi, les sentences droites ! »<sup>127</sup>. Cette invocation est la conséquence de décisions judiciaires (*themistes*) passées et prises par les rois<sup>128</sup>. Tel est du moins ce que laisse entendre le poète : « car nous avons déjà partagé notre lot et toi, tu as dérobé et emporté quantité d'autres biens en couvrant d'honneurs les rois mangeurs de dons qui veulent juger selon cette justice-là »<sup>129</sup>. De quoi s'agit-il alors, d'obtenir un nouveau jugement ou bien de solliciter une intervention de Zeus au nom de la *dikê* bafouée ? Pour le dire autrement, Hésiode propose-t-il une réflexion générale sur la justice ou bien cherche-t-il à récupérer un bien obtenu, indûment selon lui, par Persès ? À l'évidence, la seconde possibilité n'exclut pas la première. Si le poète invite son frère à régler immédiatement leur différend, il évoque en s'adressant aux rois « cette justice-là », cet ordre (*dikê*) qui a valeur universelle<sup>130</sup>. Il les enjoint du reste un peu plus loin à renoncer pour toujours aux sentences torses<sup>131</sup>. De ce point de vue, Philippe Rousseau conclut avec raison sur la nature de l'urgence énoncée par Hésiode, non pas individuelle mais sociale<sup>132</sup>. Un jugement individuel inique est ainsi conçu comme un problème collectif puisqu'il peut reposer sur une vision nouvelle du monde social.

Celle-ci a pu être réduite à une opposition par rapport au temps homérique, de la même façon que la race des héros a précédé la race de fer. Cette différence radicale entre le passé et le présent aurait pour corollaire l'existence de deux luttes, la première renverrait au monde d'Homère, la seconde à aujourd'hui (*nun*)<sup>133</sup>. Mais le contemporain d'Hésiode ne doit pas être reconduit aux seules activités agricoles, même si c'est bien la direction qui est proposée à Persès. La bonne lutte ne vaut en effet pas seulement pour le « riche qui s'applique à labourer et planter et à faire prospérer son domaine » ; « bonne pour les mortels », elle produit le désir de s'enrichir chez tous : « le potier est plein d'animosité pour le potier, le charpentier pour le charpentier, le gueux d'envie envers le gueux, l'aède envers l'aède »<sup>134</sup>. Le monde

---

126. *Ibid.*, p. 244.

127. Hés., *Travaux*, 9-10 (trad. Ph. Rousseau). Nous ne suivons pas la traduction de P. PUCCL, « Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 194.

128. Nous n'entrerons pas ici dans le débat sur la réalité de cette dispute (cf. PH. ROUSSEAU, « Un héritage disputé » dans GR. ARRIGHETTI, FR. MONTANARI éd., *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario. Atti del Convegno Pisa, 16-17 maggio 1991*, Pise 1993, p. 41-72 et *Id.*, « Instruire Persès », *op. cit.*, p. 111-113).

129. Hés., *Travaux*, 37-39 (trad. Ph. Rousseau, « Un héritage disputé », p. 41, modifiée pour le dernier vers).

130. Cf. Hés., *Travaux*, 249 et 268-269.

131. Hés., *Travaux*, 263-264.

132. PH. ROUSSEAU, « Instruire Persès », *op. cit.*, p. 153.

133. *Ibid.*, p. 121-124 notamment.

134. Hés., *Travaux*, 21-26 (trad. Ph. Rousseau, « Instruire Persès », *op. cit.*, p. 116, légèrement modifiée).

hésiodique se présente donc sous l'apparence d'un monde social connaissant un certain degré de division du travail social que le poète ne condamne pas<sup>135</sup>. C'est à cette aune qu'il faut mesurer l'adresse qui suit : « Toi, Persès, enfonce-toi bien cette leçon dans le cœur ! Évite que Lutte la maligne ne détourne ton cœur du travail, à épier les querelles de l'assemblée, l'oreille tendue ! Car il n'a guère l'esprit aux querelles ni aux assemblées celui qui n'a pas chez lui, engrangée au temps voulu, abondance de vivre pour l'année, du fruit que produit le sol, du blé de Déméter. Pour t'en être gorgé peut-être irais-tu alimenter querelles et batailles à propos du bien d'autrui ; dis-toi que tu ne pourras pas, toi, refaire le coup une deuxième fois ! »<sup>136</sup>. Cette « deuxième fois » pourrait étonner. La suite mentionne en effet un jugement émis par les rois, non une assemblée. La contradiction éventuelle disparaît si Hésiode envisage donc une querelle en deux temps, un premier relevant d'un différend entre deux individus et un second concernant un changement législatif, permettant le cas échéant, *a posteriori*, de valider une décision particulière de justice. La mauvaise Lutte englobe ainsi la guerre, un moyen d'acquérir des ressources faut-il le rappeler, et la politique, l'action à l'assemblée pour obtenir des lois favorables : « On peut gagner une immense fortune par la violence, avec ses bras ; on peut la conquérir avec sa langue »<sup>137</sup>.

Dans cette double possibilité, réside la vérité du présent hésiodique, celle de la race de fer. Si rien ne peut échapper durablement à la *dikê* de Zeus, celle-ci est un horizon. Le *bios* étant caché, les humains n'ont d'autres solutions que de chercher à l'obtenir. Le débat sur la *dikê* doit permettre d'aboutir à la bonne manière de produire les ressources nécessaires à la reproduction de la société. Une fois récusée la possibilité de la guerre, renvoyée au temps homérique, le présent n'en reste pas moins, par nature, problématique. Dans les *Travaux*, une réflexion profondément articulée à une cosmogonie décrite dans la *Théogonie*, Hésiode propose un ordre du monde dans lequel l'activité agricole domine, ou du moins dans lequel elle est l'activité la plus légitime pour permettre l'enrichissement<sup>138</sup>. Sans nier les maux propres à sa vision de la condition humaine, il affirme la possibilité d'une vie bonne. S'en affranchir conduirait à précipiter la fin de l'humanité, ce moment où la race de fer se présente comme « un monde sens dessus dessous où toute hiérarchie, toute règle, toute valeur est inversée »<sup>139</sup>. Une telle description n'est pas sans rappeler la *stasis* ou guerre civile, cette remise en cause radicale du monde social. S'il s'agit bien *in fine* de l'éviter, du moins d'en agiter le spectre pour

135. L'hymne à Hécate dans la *Théogonie* en offre un saisissant exemple (v. 411-452).

136. Hés., *Travaux*, 27-35 (trad. Ph. Rousseau, « Instruire Persès », *op. cit.*, p. 141). Le texte grec évoque l'*agora*, non une assemblée *stricto sensu*.

137. Hés., *Travaux*, 321-322 (trad. Paul Mazon). Dans la poésie homérique également, le *neikos* peut désigner une querelle verbale (*Il.*, 4.37, 8.75). Comme le note P. Pucci, « Auteurs et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode » dans F. Blaise *et al.*, *op. cit.*, p. 209, « avec la mention du *neikos* et l'allusion contenue au vers 14 [*i.e.* des *Travaux*], le texte suggère que l'Éris violente et guerrière est potentiellement présente quand les querelles et la corruption de la justice dominent la cité ».

138. Hés., *Travaux*, 341.

139. J.-P. Vernant, *op. cit.*, 1990, p. 36.

chercher à imposer une norme, alors *Les Travaux et les Jours* ne doivent pas être lus autrement que comme un poème essentiellement politique, puisqu'il exprime un principe unifié de vision et de division du monde social<sup>140</sup>.

En somme, en engageant une analyse structurale, Jean-Pierre Vernant cherchait davantage à prolonger les attendus de la psychologie historique, nourrie de sociologie durkheimienne sous l'influence de Louis Gernet, qu'à appliquer, avec ou non de la distance, le structuralisme de Claude Lévi-Strauss<sup>141</sup>. De ce point de vue, son geste initial se comprend d'autant mieux s'il est articulé à ses dispositions personnelles et à sa position dans le champ académique de la fin des années 1950. En rejetant le prisme d'un temps unique et uniforme, en dégagant une structure englobant les quatre premières races et rendant problématique la dernière, la race de fer, en soulignant enfin le rôle central de la *dikê*, il proposait d'inscrire l'interprétation du mythe hésiodique des races dans le cadre de la pensée sociale, conformément au titre de sa chaire occupée à l'E.P.H.E. à partir de 1957, « Pensée sociale et religieuse de la Grèce ancienne ». Il faisait de même en 1967 avec le mythe d'Œdipe, saisi à partir de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle. Cette dernière étude est déclinée, en analyses « linguistique, thématique, dramatique », pour déboucher « sur un problème plus vaste : celui du contexte – historique, social, mental – qui donne au texte tout son poids de signification »<sup>142</sup>. Ce sens, « inscrit dans ses structures [*i.e.* de l'œuvre], et qu'il faut laborieusement reconstruire par une étude à tous les niveaux du message que constitue un récit légendaire ou une fiction tragique » doit être reconduit à la nature de la pensée sociale. Celle-ci ne doit pas être considérée comme un ensemble d'affirmations, mais comme le réceptacle de tensions, de contradictions, résultant de l'avènement du droit et de l'institution de la cité. À la différence de la tragédie toutefois qui expose une réalité sociale dont la nature même est d'être *problématique*, c'est-à-dire d'autoriser plusieurs interprétations, la poésie hésiodique propose une résolution du problème. En disant ce qui a été, elle prend position sur ce qui est et sur ce qui sera. Si dans la *Théogonie*, c'est aux Muses qu'une telle responsabilité incombe, dans *Les Travaux et les Jours*, c'est à l'aède qu'il revient de s'adresser à Zeus<sup>143</sup>. Hésiode expose alors *sa vérité* du monde social, la décrivant tout autant que la prescrivant à Persès mais aussi, et peut-être surtout, aux *basilees*. Poète à

---

140. Comme l'écrit J.-Cl. CARRIÈRE, « Le mythe prométhéen, le mythe des races et l'émergence de la cité-État » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 426 : « Dans la mesure où le futur prophétique est un présent sur le mode de la crainte et de la volonté, il n'exclut nullement une possibilité de choix moral : le bon choix permet de retarder indéfiniment la catastrophe ».

141. Il faut ajouter le constat fait par J. RUDHARDT, *op. cit.*, p. 246 : « sur plusieurs points, l'influence de Dumézil [...] paraît pourtant infléchir l'analyse menée par Vernant et lui faire perdre un peu de sa pertinence ».

142. J.-P. VERNANT, « 'Œdipe' sans complexe » [1967] dans *Id.*, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 1135.

143. Cf. A. LAKS, « Le double du roi. Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi » dans F. BLAISE *et al.*, *op. cit.*, p. 83-91.

l'évidence, sociologue parce qu'il cherche à décrire des structures sociales qu'il subsume sous la *dikê*, il apparaît donc comme un penseur *politique* et doit être pleinement considéré comme *auteur* de sa pensée<sup>144</sup>.

---

144. Une tout autre conception est défendue par J. SCHEID, J. SVENBRO, *op. cit.*, p. 31 : « Le poète n'exprime pas d'autres idées que celles qui lui sont suggérées ou offertes par les mots mêmes avec lesquels il travaille – ceci à la différence de l'orateur, qui doit trouver une expression adéquate pour des idées qui préexistent ».