

LE HÉROS FONDATEUR

Pierre Boudrot

Éditions de la Sorbonne | « Hypothèses »

2002/1 5 | pages 167 à 180

ISSN 1298-6216

ISBN 2859444548

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-hypotheses-2002-1-page-167.htm>

Pour citer cet article :

Pierre Boudrot, « Le héros fondateur », *Hypothèses* 2002/1 (5), p. 167-180.
DOI 10.3917/hyp.011.0167

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de la Sorbonne.

© Éditions de la Sorbonne. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LE HÉROS FONDATEUR

Séminaire de l'École doctorale coordonné par Pierre BOUDROT

LE HÉROS FONDATEUR

Pierre BOUDROT

Dans son essai « historique » insolite et pénétrant, *L'âme de Napoléon*, Léon Bloy écrit, au sujet de la translation de la dépouille de l'empereur de Saint-Hélène à l'Hôtel des Invalides : « Ce qui revenait alors ce n'était pas seulement les reliques infiniment précieuses d'un homme dont la grandeur avait paru égaler celle d'un saint, c'était le Globe impérial dans la main du Maître qui avait été l'âme de la France plus qu'aucun autre héros ou prince en n'importe quel temps de son histoire. » Les soldats de Napoléon « mourraient tout à fait pour la France, ils donnaient leur vie comme cela ne s'était jamais fait, non pour un territoire géographique, mais pour un Chef adoré qui était à leurs yeux la Patrie même, la patrie indélimitée, illimitée, resplendissante, sublime autant que la grande vallée des cieux et de laquelle aucun savant n'aurait pu leur désigner les frontières »¹. Que l'on souscrive ou non à la vision téléologique de Bloy qui discerne en l'œuvre de Napoléon la préfiguration de l'avènement du royaume de Dieu sur terre², il reste que l'écrivain éclaire, à travers elle, la position du héros fondateur, et permet d'en établir une définition liminaire : il est symbole³, voire signe, et se confond avec l'idée, le dessein, la réalisation qu'il incarne et qui lui confèrent une emprise sociale à la mesure de sa stature.

Longtemps le problème de l'héroïcité a nourri les questionnements de la recherche la plus exigeante, bien au-delà de la seule discipline historique. La connaissance de ces controverses, en particulier des perspectives nouvelles qu'elles ont ouvertes, est garante d'une meilleure compréhension des ressorts et des potentialités de la construction héroïque. Aussi les tâtonnements et les apports des disciplines scientifiques voisines de l'histoire dans l'appréhension de cet objet doivent-ils être restitués ici avant de cerner la condition et le rôle du héros fondateur dans des perspectives proprement historiques : il s'agira alors de le situer par rapport à d'autres figures de manière à préciser sa force d'attraction décisive, susceptible de se déployer en mythe et de s'inscrire dans l'histoire.

1. L. BLOY, *L'âme de Napoléon*, Paris, 1912. Rééd. Paris, 1983, p. 45.

2. « Chaque homme est sur terre pour signifier quelque chose qu'il ignore et réaliser ainsi une parcelle ou une montagne des matériaux invisibles dont sera bâtie la Cité de Dieu. Ne voir en Napoléon qu'un homme plus grand que les autres, assurément, mais ne signifiant rien au-delà de ses actes, c'est invalider du même coup l'Avenir et le Passé, en disqualifiant toute l'Histoire. » (*ibid.*, p. 19).

3. « En réalité tout homme est symbolique et c'est dans la mesure de son symbole qu'il est un vivant. » (*ibid.*, p. 15).

Le rôle des disciplines connexes à l'histoire dans l'étude des héros

La question des mythes, et par voie de conséquence celle des héros, a constitué un terrain d'affrontement critique pendant près d'un siècle : historiens, psychologues, sociologues, ethnologues et anthropologues se sont disputés, sans craindre souvent la polémique, la clef exclusive de sa compréhension. Pour autant, le problème des héros a rarement été pris comme objet d'étude spécifique, même si d'importantes recherches lui ont été consacrées, qui constituent autant de jalons dans l'historiographie de la question. Sigmund Freud et Otto Rank, Emile Durkheim, Marcel Mauss et Henri Hubert, Georges Dumézil, Roger Caillois et Mircea Eliade, pour citer les noms les plus importants, se sont tour à tour intéressés, chacun dans leur perspective, au-delà de la question des mythes proprement dite, à ce problème des héros. Parce qu'il interroge le caractère universel de la nature de l'homme, il se situe au cœur du questionnement des sciences humaines. Car il s'agit de comprendre une disposition sociale, commune semble-t-il à toutes les sociétés et quelle que soit l'époque considérée, qui poussent les hommes à reconnaître au héros des qualités supérieures, et à distinguer en lui un horizon moral qui les porte à l'action. Pour cette raison, les travaux scientifiques qu'il a suscités se sont souvent attachés à souligner les traits communs des héros dans toutes les civilisations, à faire apparaître une structure commune capable d'expliquer la naissance et le développement généralisé de ce fait de société.

Ainsi, les chercheurs déjà cités se sont emparés de l'étude des héros et en ont fait un enjeu de lutte intellectuelle. Leur ambition à poser leur contribution comme seul mode d'accès possible à son intelligence et leur succès à imposer leurs méthodes, en contraignant les travaux ultérieurs à se situer par rapport à elles, incite à présenter leurs apports comme une succession de paradigmes, au sens que Thomas Kuhn donne à ce terme. Kuhn, dans le modèle conceptuel d'analyse qu'il a mis au point pour l'histoire des sciences, désigne par paradigme toute « découverte scientifique universellement reconnue qui, pour un temps, fournit à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions »⁴. Il est ainsi possible de distinguer trois paradigmes qui ont successivement entraîné, avec une fortune inégale, un renouvellement des perspectives heuristiques de l'étude des héros : le paradigme psychanalytique, le paradigme sociologique, le paradigme anthropologique.

Le paradigme psychanalytique

La psychanalyse, dans son effort pour se constituer en un ensemble cohérent de savoirs et de pratiques, a dès l'origine interrogé la question des mythes envisagés comme des projections dans l'inconscient collectif de l'inconscient individuel, qui devenait alors accessible à la compréhension.

4. T. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962, éd. rev. et corrigée en 1970 (trad. française de P. JACOB ET F. RÉCANATI, Paris, 1972).

Sur la question du héros précisément, le renouveau a été apporté par l'ouvrage d'Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros*, publié en 1909⁵. Son importance, du point de vue de la constitution même de la discipline psychanalytique naissante, est capitale, car Rank est intimement lié à Freud : en tant que secrétaire de la Société psychanalytique, il rédige les comptes rendus des soirées tenues chez Freud qui finance en contrepartie ses études universitaires jusqu'au doctorat de philosophie ; l'œuvre de Rank, centrée sur l'interprétation des rêves à la lumière de la mythologie et sur le symbolisme, prolonge et approfondit celle de son maître.

Dans son livre, Rank part du constat alors couramment admis de l'universalité des traditions de glorification de héros, « fondateurs de religions, de dynasties, d'empires et de villes »⁶. Il centre son étude sur leur naissance et leur jeunesse, qui lui paraissent concentrer les traits fantastiques. Son ambition est de dépasser l'opposition, qu'il juge stérile, des deux théories en présence dans l'explication des faits mythologiques : la théorie des idées élémentaires, d'une part, qui explique la concordance des mythes par l'existence d'une disposition unique de l'esprit humain (et de sa façon d'agir) ; la théorie de la communauté primitive, d'autre part, qui considère que les mythes proviennent d'une source unique à partir de laquelle ils se seraient répandus par transmission orale à l'ensemble des peuples de la terre⁷. Pour Rank, les deux approches, qui ne s'excluent d'ailleurs pas l'une l'autre, négligent le point essentiel de toute recherche sur le mythe, qui n'est pas de découvrir son origine ni le moyen par lequel il apparaît dans telle communauté, mais bien « de déterminer ce qui l'a fait naître »⁸. En somme, la démarche de Rank vise à substituer à la question du comment celle du pourquoi, à faire porter l'analyse sur « l'explication des racines du mythe du héros lui-même »⁹. À travers ces deux théories mythologiques, Rank s'oppose à la conception naturaliste qu'elles partagent, conception dominante qui réduit les mythes à des représentations symboliques des phénomènes naturels. Il juge au contraire nécessaire de chercher une explication au contenu des mythes à partir de l'homme et des traits généraux de sa vie psychique, afin de retrouver ce qu'il nomme les « mobiles psychiques » des mythes. Cette fondation de l'étude des mythes sur des bases psychologiques peut alors s'établir en rapprochant du mythe le rêve tel que la conception freudienne en a discerné la fonction (le caractère proto-typique) et l'origine (le rôle joué par l'imagination dans leur formation). Dans *L'interprétation des rêves*¹⁰, Freud a mis au jour la corrélation entre l'histoire d'un héros, Oedipe, et les deux rêves typiques de

5. O. RANK, *Der Mythus der Geburt des Helden*, Leipzig et Vienne, 1909 (trad. française *Le mythe de la naissance du héros*, Paris, 1983).

6. *Ibid.*, p. 31.

7. À cette théorie se rattache celle de la « migration » qui pour Rank n'en est qu'une variante.

8. O. RANK, *op. cit.*, p. 33.

9. *Ibid.*, p. 35.

10. S. FREUD, *Die Traumdeutung*, Leipzig, 1900. (*La science des rêves*, trad. française de I. MEYERSON, Paris, 1926, puis *L'interprétation des rêves*, D. BERGER trad., Paris, 1967).

l'homme (la mort du père et le rapport sexuel avec la mère), établissant ainsi la parenté intime du rêve et du mythe qui, selon Rank, « permet de considérer comme parfaitement justifiée la conception du mythe comme ‘rêve collectif du peuple’ »¹¹.

La postérité de l'approche psychanalytique est double : elle s'est révélée féconde dans son domaine propre, avec Carl Gustav Jung notamment, dont l'œuvre, certes en rupture avec les conceptions freudiennes dominantes, est centrée sur l'étude des mythes et indirectement sur celle des héros ; surtout, elle a affecté en profondeur l'approche même de toute étude de mythes qui ne peut ignorer ses perspectives et a ainsi conduit à reconSIDérer la dimension psychologique de la construction héroïque.

Le paradigme sociologique

Comme la psychanalyse dix ans plus tôt, la sociologie, au moment de la parution, en 1919, de l'ouvrage important du point de vue de la question des héros dans son champ disciplinaire, se trouve encore dans une phase d'extension : elle continue de délimiter les contours de son territoire d'investigations. Écrit avant la guerre par un jeune chercheur polonais, Stefan Czarnowski, ce livre est une analyse de *Saint Patrick, héros national de l'Irlande*¹². La volonté d'assimilation de l'objet héroïque par la sociologie est marquée de manière explicite par la préface de près de cent pages que signe Henri Hubert sous le titre *Le Culte des héros et ses conditions sociales*¹³. Hubert se situe au cœur de l'école sociologique française : disciple d'Émile Durkheim, il est proche de Marcel Mauss, son neveu, avec lequel il enseigne à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études, où ils étudient ensemble le religieux en tant que fait social ; il est, avec Durkheim et Mauss, l'un des principaux collaborateurs de la revue *L'Année sociologique*, publiée de 1898 à 1913, dont il dirige avec Mauss l'importante section de « Sociologie religieuse »¹⁴.

Dans cette préface, Hubert se livre à une démonstration de l'apport de la méthode sociologique au renouvellement de l'étude des héros, dont il souligne d'emblée « l'intérêt sociologique évident » : « La notion de héros comporte celle de rapports sociaux entre un personnage de légende ou de mythe et un groupe d'hommes. Elle contient donc en fait un élément social. Elle se prête par conséquent à une étude de sociologie »¹⁵. En comparaison de l'histoire, la sociologie présente l'apport décisif, selon Hubert, de considérer les raisons et les conditions du fait principal – en l'occurrence le culte de saint Patrick – au détriment du détail historique des modalités de son

11. O. RANK, *op. cit.*, p. 39.

12. S. CZARNOWSKI, *Saint Patrick, héros national de l'Irlande*, Paris, 1919.

13. H. HUBERT, « Le Culte des héros et ses conditions sociales [préface] », dans S. CZARNOWSKI, *op. cit.*, p. I-XCIV.

14. P. BESNARD, « Les durkheimiens », dans *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1985, t. 6, p. 471-474.

15. H. HUBERT, *op. cit.*, p. II-III.

accomplissement : « Tandis que, pour l'historien, la série des effets et des causes se passe en séquence de faits particuliers, le sociologue remonte d'un fait social à un fait social antécédent »¹⁶. On le voit, la sociologie, comme la psychanalyse, veut interroger le pourquoi, et non plus seulement le comment.

En dépit de son intérêt heuristique évident, l'approche sociologique a échoué à se poser en paradigme : sa tentative d'annexion de l'objet héros à la sociologie s'est montrée défaillante, peu d'études explicitement sociologiques ayant prolongé l'œuvre pionnière de Czarnowski ; les perspectives qu'elle a ouvertes ne se sont pas imposées à la recherche, beaucoup d'études postérieures l'ayant ignorée¹⁷.

Le paradigme anthropologique

Après la seconde guerre mondiale, un renouveau complet des études mythologiques s'opère, qui prend sa source dans l'affirmation dès l'entre-deux-guerres des perspectives globales portées par l'anthropologie. L'œuvre majeure de Georges Dumézil joue, de ce point de vue, un rôle décisif. Avec l'analyse de la structure de la communauté indo-européenne qu'il cherche à définir pas à pas depuis les années 1920, il met en évidence la conception tripartie qui fonde le monde et la société, ses célèbres trois fonctions : la souveraineté magico-juridico-religieuse, la force physique, la fécondité.

Dans ce cadre formalisé définitivement par la publication des trois volumes de *Mythe et Épopée* entre 1968 et 1973¹⁸, Dumézil intègre une comparaison des légendes de deux héros, l'un indien, Śiśupāla, et l'autre scandinave, Starkaðr¹⁹. Pour expliquer leur similitude, malgré l'éloignement spatial et temporel des sociétés qui en conservent la tradition, Dumézil rejette trois explications possibles : le hasard ; la structure universelle de l'esprit humain ; l'emprunt, direct ou indirect. Les deux premières hypothèses ne sont pas plausibles compte tenu de la ressemblance des récits jusqu'à leur complexité et dans leur articulation. Quant à la dernière, un élément supplémentaire la discrédite : l'impossible existence de peuples ou d'individus qui auraient été les médiateurs de ces récits. Seule apparaît donc

16. *Ibid.*, p. v. La valeur spécifique de l'étude sur saint Patrick tient non tant aux réponses qu'elle apporterait à des questions préalablement posées, qu'aux faits rapportés, choisis précisément en fonction des questions qu'ils posent.

17. Un courant actuel de la recherche s'y montre cependant plus attentif, notamment le livre collectif sur *La fabrique des héros* (Paris, 1998), dont l'un des coordinateurs, Daniel Fabre, assure la conclusion des présentes communications.

18. G. DUMÉZIL, *Mythe et Épopée*, Paris, 3 vol., 1968-1973.

19. G. DUMÉZIL, *op. cit.* II, *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi, « Première partie. L'enjeu du jeu des dieux : un héros (Śiśupāla, Starkaðr, Héraclès) »*, p. 13-132. Cette analyse constitue le prolongement de l'étude : ID., *Aspects de la fonction guerrière* (Paris, 1956), qui rassemblait « trois exemples d'une remarquable application épique de la structure indo-européenne des trois fonctions » : le dieu indien Indra, le héros scandinave Starkaðr et le héros grec Héraclès (*ibid.*, p. 17).

concevable une quatrième proposition : la conservation d'un héritage commun, c'est-à-dire plusieurs évolutions à partir d'un même original.

La méthode comparative que met concrètement en œuvre Dumézil marque une avancée dans la recherche sur les mythes, de héros en l'occurrence : le pourquoi devient inséparable du comment. Alors que la psychanalyse à travers Rank affichait son désintérêt pour les modalités de la naissance du mythe et que la sociologie à travers Hubert jugeait implicitement secondaires les circonstances historiques de son développement, l'anthropologie à travers Dumézil a souci d'apprehender l'objet dans sa totalité, en conciliant le pourquoi et le comment : déceler les similitudes de structure des récits de héros, séparés par le temps et par l'espace, conduit à la recherche de leur origine commune qui elle-même donne la clef de leur compréhension.

La condition et la fonction du héros fondateur

Pour trouver définition, le héros doit être mis en rapport avec d'autres figures, de façon à souligner ce qui l'en sépare : sur le plan de son origine primitive, la distinction s'établit avec les personnages de légende et les morts (le dieu, l'ancêtre, le saint) : c'est par-là qu'il touche au mythe, par ce point de jonction avec le monde du divin ; sur le plan de son statut dans la société, évolutif au cours de l'histoire, elle se fixe avec les vivants (le chef, le roi, le grand homme, l'idole) : c'est par-là que le mythe du héros peut irradier et s'accomplir dans l'histoire.

Le héros et le mythe

Au sens proprement mythologique, le héros est un demi-dieu : il est le fruit de l'union d'un dieu et d'une mortelle ou d'une déesse et d'un mortel. C'est dans cette acception, qui remonte à Hésiode et qui s'est fixée dans le latin classique, que le terme héros est entré dans le vocabulaire des langues modernes. Cette désignation l'associe au dieu en même temps qu'elle l'en éloigne : alors que ses qualités l'apparentent au divin, l'expérience de la vie humaine le dissocie des dieux tout en le distinguant des autres hommes. Aussi s'agit-il entre le héros et le dieu d'une différenciation par degré plutôt que par nature : du point de vue ni du culte ni des actes ni de la personnalité, il n'est vraiment possible de fixer la limite entre eux, chacun de ces critères excluant des héros spécifiques. Le héros, caractérisé par sa position intermédiaire, se trouve placé entre le divin et l'humain, entre le mythe et l'histoire, de sorte que la différence à l'égard des dieux se marque peut-être surtout par le caractère plus familier à l'homme du héros, qui apparaît en quelque sorte comme la « forme temporelle du dieu »²⁰ : « Au dieu, les forces cosmiques ; au héros, l'ingéniosité, la valeur et la misère humaine »²¹. En conséquence,

20. H. HUBERT, *op. cit.*, p. XXXVI.

21. *Ibid.*, p. LXX.

« l'histoire du dieu est une description ; c'est un mythe à proprement parler ; celle du héros est une tradition, un on-dit du passé ; c'est une légende »²². L'opposition entre le dieu et le héros est d'ailleurs nettement établie par deux institutions, le sacrifice et la fête, qui célèbrent le héros en figure, tandis que le dieu s'y manifeste réellement : le héros meurt une fois, définitivement, alors que le dieu subit la mort à chaque accomplissement du rite²³.

Les héros ayant été des vivants, bien que d'une nature particulière, sont aussi des ancêtres, de sorte que leur culte est aussi un culte des morts²⁴. La parenté de la condition des héros et des autres défunts tient principalement à deux éléments : au fait que les héros, dès lors que leur souvenir s'évanouit et que leur culte se délite, rejoignent l'état des autres morts en retournant à leur anonymat ; au rôle limité que joue, dans le processus d'héroïsation, la mort qui certes peut ajouter à la légende, mais ne peut pas être à son origine, sauf dans le cas des martyrs dont il sera question plus loin. La mort ne confère pas aux héros un pouvoir supérieur à celui prêté aux autres défunts ; c'est la vie des héros, leurs actes, qui les singularisent et engendrent l'héroïsation. En d'autres termes, le culte spécifique rendu aux héros l'est après leur décès, et non parce qu'ils ont succombé. Ce qui les distingue par conséquent d'entre les morts, c'est le souvenir particulier qui s'attache à eux et la force qui leur est prêtée par-delà leur trépas ; ce sont ce souvenir et cette force, issus de la vie, qui expliquent le culte exceptionnel dont ils sont l'objet – et qui est avant tout remémoration de leurs gestes de vivants.

Le héros et le saint ont un statut proche, celui d'intercesseur²⁵, qui cependant ne ressortit pas au même domaine, le héros étant en quelque sorte

22. *Ibid.*, p. LXIV.

23. « La pérennité du sacrifice fait pendant à l'éternité divine » (H. HUBERT, *op. cit.*, p. XLV) ; « le sacrifice du héros, en somme, ne s'accomplit qu'en figure et en représentation ; il perpétue son mérite dans la légende ; il se passe de contre-partie rituelle. » (*Ibid.*, p. XLVII). En Grèce, le culte des héros, qui constitue un culte funéraire, s'oppose en cela au culte des dieux : alors que la victime animale offerte aux héros est entièrement consumée, celle destinée aux dieux peut être consommée (M. ELIADE, « Ancêtres (culte des) », dans *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1985, t. 2, p. 45-47).

24. C'est notamment le cas en Grèce où il faut nécessairement être mort pour être reconnu héros et objet d'un culte (V. MORIN, « Héros et idoles », dans *Encyclopædia Universalis*, Paris, 1985, t. 9, p. 272). Auparavant, le culte des héros s'apparentait nettement au culte des morts : « L'ancêtre était considéré vivant sous la terre, tout proche de ses descendants » (H. BROCHER, *Le mythe du héros et la mentalité primitive*, Paris, 1932, p. 8) ; « Héros et morts sont des notions qui s'appellent ; culte des héros et culte des morts sont choses connexes qui varient ensemble. » (H. HUBERT, *op. cit.*, p. LXXII) ; « Bien loin qu'il soit évident que le culte des héros dérive du culte funéraire ou du culte ancestral, il est vraisemblable qu'ils soient l'un et l'autre une extension du culte des héros. » (*Ibid.*, p. LXXXV).

25. « Les saints étaient des médiateurs privilégiés entre ces deux mondes [l'ici-bas et l'au-delà] : leur séjour était auprès de Dieu, mais leur corps, près duquel affluaient les prières, les offrandes, et toutes les misères du monde, restait sur terre. Leurs reliques étaient ici-bas comme des parcelles de l'au-delà offertes à la vénération des vivants. » (J.-C. SCHMITT, « Présentation », dans *Les saints et les stars*, J.-C. SCHMITT dir., Paris, 1983, p. 5-6).

la « forme séculière et politique du saint »²⁶. En somme, le héros peut être vu comme un saint laïc, et le saint comme un héros chrétien. La parenté de leur statut tient à leur qualité iconique, à leur dimension édifiante : « le spectacle de leurs faits et gestes donne des exemples efficaces d'énergie, de courage »²⁷. En revanche, leurs vies, les actes par lesquels ils sont devenus saint ou héros, les opposent. Sur le plan moral, le saint est irréprochable ou, du moins, dans le cas du martyr, dont le culte est à l'origine de celui des saints, il a expié ses fautes par la mort, qui entraîne alors l'héroïsation. Le héros, au contraire, par ses faiblesses et ses échecs, apparaît dans une humanité qui le rapproche des autres hommes²⁸.

En fait, ce qui distingue le héros de ces autres figures (le dieu, le mort, l'ancêtre, le saint) permet de préciser son rapport au mythe. Considéré non plus dans la perspective du XIX^e siècle comme une fable ou une fiction, le mythe est une mise en récit exemplaire de croyances²⁹. Il est désormais tenu pour une histoire « vraie, sacrée, précieuse, exemplaire, significative », pour reprendre les termes de Mircea Eliade ; étudié pour ce qu'il est, c'est-à-dire vivant, le mythe « fournit des modèles pour la conduite humaine et confère par là-même signification et valeur à l'existence »³⁰. Roger Caillois s'est efforcé de distinguer la mythologie des situations et la mythologie des héros : l'une est la projection de conflits psychologiques qui opposent les hommes et l'autre la projection de l'individu lui-même. Le héros offre à l'individu une « image idéale de compensation qui colore de grandeur son âme humiliée ». Incapable de sortir lui-même des conflits que lui impose la structure de la société à laquelle il appartient, l'individu confie l'exécution de l'acte tabou au héros, dont la fonction est de violer les prohibitions, car « le héros est par définition celui qui trouve [aux situations mythiques] une solution, une issue heureuse ou malheureuse ». « Le héros est donc celui qui résout le conflit où l'individu se débat : d'où son droit supérieur non pas tant au crime qu'à la culpabilité, la fonction de cette culpabilité idéale étant de

26. H. HUBERT, *op. cit.*, p. XXXVI ; « Le héros est entouré de moins de religiosité. » (*ibid.*).

27. *Ibid.*, p. LXIX.

28. « La continuité des triomphes moraux, que remportent les saints, constitue l'une des différences qui les séparent des héros. [...] Leur impassibilité est trop inébranlable pour qu'ils soient aussi près du cœur des hommes que les héros. Les faiblesses de ceux-ci et leurs échecs leur donnent de l'humanité. » (H. HUBERT, *op. cit.*, p. LXXXVII-LXXXVIII). Cette opposition doit toutefois être nuancée : l'accès au statut de saint est soumis à partir du XVIII^e siècle à une évaluation des vertus héroïques (D. FABRE, « L'atelier des héros », dans *La fabrique des héros*, *op. cit.*, p. 238).

29. H. BROCHER, *op. cit.*, p. 26. Aux temps primitifs, quelques actes seulement retinrent l'attention, en particulier ceux qui suscitaient la réprobation. « Ces actes-là furent l'origine des mythes. [...] Nous voyons donc combien il y a lieu d'éviter le terme de symbolisme à l'occasion de ces récits primitifs. Le symbolisme est la traduction figurée, et parfois déguisée, d'une idée abstraite. Le point de départ est l'idée abstraite. Dans le mythe, au contraire, le point de départ est l'action, la vie. [...] » (*ibid.*, p. 29-30).

30. M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, rééd. Paris, 1988, p. 11-34. « Le mythe est considéré comme une histoire sacrée, et donc une 'histoire vraie', parce qu'il se réfère toujours à des réalités. » (*ibid.*, p. 17).

flatter l'individu qui la désire sans pouvoir l'assumer »³¹. Le héros, qui apparaît doté d'un pouvoir magique, est ainsi nettement une figure de la transgression. Otto Rank n'affirmait pas autre chose lorsqu'il écrivait que « le héros existe aux yeux d'un peuple parce qu'il incarne symboliquement la réalisation de son rêve collectif »³². En somme, le mythe du héros est un moment, celui de la cristallisation de la situation héroïque, qui rattache le héros au divin et l'arrache à la condition humaine. Par le mythe, le héros se trouve sacré, fixé dans sa gloire, dans sa splendeur. Ce mythe peut être défini comme l'inscription dans la mémoire des hommes des actes exemplaires d'un vivant qui a porté solution à un obstacle auquel est confrontée la communauté humaine dont il est issu. Actualisé par le rite et par la fête, spécialement mobilisé dans un moment de crise, le mythe du héros prend la forme d'une manifestation de sa légende dans le présent : « Ce n'est pas le souvenir d'une énergie éteinte qui s'attache à [son] nom, mais une image toujours présente et toujours rafraîchie »³³. La fonction du mythe est de permettre l'identification virtuelle de l'individu au héros, celle du rite de la réaliser en pratique, surtout par la fête où « l'individu se trouve dramatisé et devient ainsi le héros »³⁴. C'est donc par le rite que le mythe se réalise, qu'il est vécu.

Le héros et l'histoire

Au sein de la société, un rapport très étroit unit le chef au héros. En eux se définit la société, qui reconnaît dans son chef l'âme du héros et en fait l'incarnation vivante³⁵. L'un et l'autre appartiennent à un stade précis du développement des sociétés, celui où n'ont pas pris entièrement place les sujets, voire les citoyens, et où dominent les grandes figures (les chefs de guerre, les rois, les législateurs)³⁶. La société est encore mouvante : les rapports n'y sont pas fixés ; le héros peut intervenir au moment où la société se constitue, quand il s'agit de l'organiser ou, précisément en temps de crise, lorsque son organisation est menacée ou troublée.

La figure du roi, elle, s'oppose brutalement à celle du héros : l'un tient son pouvoir du divin, l'autre de l'humain : « Le héros n'est pas de droit divin ; il est de droit humain ; il émane de la société qui se réclame de lui »³⁷. Si le héros a pu constituer une figure d'appoint pour réaliser la monarchie

31. R. CAILLOIS, *Le mythe et l'homme*, Paris, 1938, rééd. Paris, 1981, p. 24-27.

32. O. RANK, *op. cit.*, p. 39. Dans sa démonstration, Rank écrit : « Le fantasme du roman familial [qui est le pendant personnel au roman collectif] apparaît donc simplement réalisé dans le mythe, à travers un audacieux renversement des situations réelles. » (*ibid.*, p. 95).

33. H. HUBERT, *op. cit.*, p. LXXIV.

34. R. CAILLOIS, *op. cit.*, p. 27.

35. H. HUBERT, *op. cit.*, p. LXXXII. « La notion de héros fait pendant à la notion de chef. » (*ibid.*, p. XXII).

36. « Les sociétés à héros sont de celles qui ne se définissent plus tout à fait strictement par la filiation, qui ne se définissent pas encore ou pas complètement par leur territoire. » (*ibid.*, p. XXII).

37. *Ibid.*, p. XXVII.

absolue, par exemple dans le couple historique Louis XIII - Richelieu, lorsque ce système d'organisation politique s'affirme dans toute sa puissance avec Louis XIV, les deux figures ne peuvent plus coexister : le héros, à la fois issu de la société et extérieur à elle en raison de sa supériorité, est par nature autonome du pouvoir et porte à la contestation de l'autorité ; seul le roi peut tenir place de héros³⁸.

Le grand homme, à la différence du héros dont l'existence peut n'être que mythique, est nécessairement un personnage historique³⁹ ou du moins tenu pour tel en ce sens que son historicité n'est pas contestée. Son affirmation, au XVIII^e siècle notamment, traduit l'évolution de la stature héroïque : alors que le héros se distingue le plus souvent par son unicité et ne souffre pas la comparaison, le grand homme, lui, tolère la coexistence d'autres hommes illustres. Un lieu, le Panthéon, est d'ailleurs destiné à les rassembler après leur mort. Le grand homme ne s'impose pas par sa stature héritée des temps anciens, par ses exploits, mais par son œuvre, son travail, utile à sa communauté d'appartenance, voire à l'humanité. Il atteint donc au rayonnement à force de labeur, et non à la faveur de quelque événement glorieux : son rang lui est assigné par son mérite et non par sa puissance.

L'idole, elle, est en quelque sorte l'icône du héros, son image figée : au héros la force en action ; à l'idole la représentation, le symbole. Le héros pousse à l'action par son exemple ; l'idole à la vénération pour sa perfection⁴⁰. Si l'un et l'autre poussent à l'imitation, le héros seul incite au dépassement de soi, à l'oubli de sa personne, en transformant son partisan en acteur, tandis que l'idole encourage son fidèle à la stricte identification, au mimétisme, à l'atrophie de la personnalité. La ferveur que l'idole cristallise de son vivant se déprécie en adoration, en culte de la personnalité.

La position particulière du héros vis-à-vis de ces autres figures (le chef, le roi, le grand homme, l'idole) permet de mieux situer sa dimension fondatrice dans l'espace social. La vie du héros, ses actions, par leur exemplarité, y introduisent la possibilité d'une postérité collective. Symbole social⁴¹, réel ou mythique, le héros se partage entre la légende, cristallisées par le mythe, et l'histoire. C'est le héros dramatique que distingue Hegel dans ses leçons d'esthétique, celui dont la volonté s'accomplit au travers des

38. « Le champ d'incarnation de l'héroïsme est en train de se raréfier avec la mise en place de la machinerie symbolique qu'est la monarchie absolue et sa cour. Ce qui pouvait appartenir au domaine assez ouvert de la distinction aristocratique est désormais réservé au roi seul. [...] Louis XIV captéra définitivement à son profit les marques de l'héroïcité » (D. FABRE, *op. cit.*, p. 235).

39. M. MILNER, « Présentation [Le grand homme] », *Romantisme*, 100 (1998), p. 7-10.

40. « Faire du héros une idole, c'est bloquer les performances réelles et chronométrables du premier en perfections irréelles et éternisables du second. » (V. MORIN, *op. cit.*, p. 272).

41. « Ce qui fait l'unité de l'espèce que constituent les héros, ce sont leurs caractères de symboles sociaux qui rapprochent les saints, morts, chefs, dieux, sacrifiés, civilisateurs, intermédiaires divins et autres personnages auxquels on est tenté de donner le nom de héros. » (II. HUBERT, *op. cit.*, p. XXXIII) ; « Tous les héros, quelle que soit leur affectation spéciale, sont des ancêtres, des fondateurs, des symboles de sociétés. » (*ibid.*, p. XCIII).

circonstances⁴² ; ce héros-là manifeste la rencontre d'un moment historique et d'un caractère, et cette convergence marque son inscription dans l'histoire, sa confrontation avec le réel. Sa dimension fondatrice s'exprime par le pouvoir créateur dont il est doté et par la portée sociale de son invocation, qui pousse à l'initiative, à l'organisation, en constituant un moyen efficace de mobilisation : « Image lumineuse qui surgit d'obscures réflexions, [la représentation du héros] est un pôle d'attraction pour les pensées flottantes et les sentiments confus ; elle est aussi un principe d'action. [...] Tous les héros, à quelque degré que ce soit, étant des symboles et des types, aident les hommes et les groupes d'hommes à prendre conscience d'eux-mêmes »⁴³. Le mythe du héros, par son emprise, joue alors un rôle crucial qui décuple ses potentialités fédératrices.

Pour appréhender le régime de l'héroïcité, les communications s'ordonnent autour de deux axes principaux : l'héroïsation, d'une part ; la fonction du héros, son usage social, d'autre part.

L'héroïsation est un processus. Aussi s'agit-il de mettre en évidence les modalités de construction de la figure héroïque selon deux points de vue : à partir du premier moment fondateur, celui de la mort du héros qui, dans le cas de Richelieu, contient les ressorts de son héroïsation future (communication de Laurent Avezou) ; depuis l'émergence, après la mort du héros, d'un culte spontané qui, dans l'exemple du poète écossais Burns, entraîne la montée en puissance de son héroïsation (communication de Pierre Boudrot).

La fonction héroïque, elle, paraît opposer deux figures : une figure de rupture, de transgression, de division : c'est le geste fondateur inoui, inadmissible, que seul peut assumer le héros, et qui est lié à son pouvoir magique ; une figure de consensus, de cohésion, de modération : le héros par sa stature, par sa présence dans l'imaginaire collectif, unifie la communauté, assure sa cohésion. Cette opposition est sans doute artificielle dans bien des cas car elle correspond en fait aux deux stades de l'accomplissement du destin héroïque : le héros, d'une figure de combat, évolue vers une figure de rassemblement ; de point de référence, sa figure devient véritablement fondatrice lorsqu'elle s'impose au corps social dans son ensemble. Aussi la fonction héroïque peut-elle être éclairée de deux façons : à partir de l'héroïsation elle-même dont elle est, dans l'exemple du Romain Camille, indissociable, en ce sens que la figure héroïque qui émerge à mesure des mises en récit successives de sa vie reçoit en même temps une assignation politique déterminée (communication de Philippe Akar) ; depuis la mise en œuvre d'une morale publique qui, dans le cas de la fondation de la

42. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Berlin et Leipzig, 1837-1842 (*L'Esthétique*, trad. française de S. Jankélévitch, Paris, 1965).

43. H. HUBERT, *op. cit.*, p. LXIX.

République oligarchique, prend appui sur les vertus d'un homme héroïsé, Publius Valerius Publicola en l'occurrence (communication d'Anne Pallud).