



**HAL**  
open science

## De l'analogie, ou du pied à la chaussure

Karin Ueltschi

► **To cite this version:**

Karin Ueltschi. De l'analogie, ou du pied à la chaussure. F. Vigneron et K. Watanabe (dir.). Voix des mythes, science des civilisations. Hommage à Philippe Walter, Peter Lang, pp.257-274, 2012, 978-3-0343-1003-1. hal-03741693

**HAL Id: hal-03741693**

**<https://hal.science/hal-03741693>**

Submitted on 1 Aug 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« **De l’analogie, ou du pied à la chaussure** », F. Vigneron et K. Watanabe (dir.), *Voix des mythes, science des civilisations. Hommage à Philippe Walter*, Peter Lang, 2012, p. 257-274.

Ich begriff plötzlich, daß in der Sprache oder doch mindestens im Geist des Glasperlenspiels tatsächlich alles allbedeutend sei, daß jedes Symbol und jede Kombination von Symbolen nicht hierhin oder dorthin, nicht zu einzelnen Beispielen, Experimenten und Beweisen führe, sondern ins Zentrum, ins Geheimnis und Innerste der Welt, in das Urwissen<sup>1</sup>.

C’est presque une lapalissade : le Moyen Âge s’édifie sur l’analogie. En haut, il y a le Père et il est bon. En bas, il y a le diable (le monde, la chair), et c’est mauvais. À partir de là, l’univers tout entier se structure ; tout être ou élément reçoit sa place et son classement dans un ordre qui découle de son analogie avec l’une ou l’autre sphère. D’innombrables ramifications se dessinent peu à peu en un réseau d’une cohérence inéluctable ; une multitude de microcosmes reflètent l’immense macrocosme de la Création ; il y a des correspondances entre l’Ancien et le Nouveau Testament, et la Révélation dote tout événement de plusieurs strates de significations. Cette logique saturant tout l’espace cognitif est même érigée en science, l’étymologie par exemple ou la physiognomonie. Mais ce mode de raisonnement est naturellement bien plus vieux qu’Isidore ; c’est le ciment même de tout édifice imaginaire et mythique. Mircea Eliade a montré que le principe d’analogie se trouve à la racine même de tout comportement rituel, de toute pratique religieuse :

En travaillant avec un silex ou une aiguille primitive, en rattachant des peaux de bêtes ou des planches de bois, en préparant un hameçon ou une pointe de flèche, en moulant une statuette en argile, l’imagination décèle des analogies insoupçonnées entre les différents niveaux du réel ; les outils et les objets sont chargés d’innombrables symbolismes, le monde du travail – le micro-univers qui confisque l’attention de l’artisan pendant de longues heures – devient un centre mystérieux et sacré, riche en significations<sup>2</sup>.

Si l’ « invention » de l’analogie n’appartient donc pas au Moyen Âge, les hommes de cette époque en exploitent les ressources avec une conséquence exemplaire et particulièrement féconde. La littérature médiévale nous offre un observatoire de choix pour suivre l’élaboration

---

<sup>1</sup> « J’ai compris tout d’un coup que, effectivement, dans le langage ou du moins dans l’esprit du jeu des perles de verre, tout était universellement signifiant; que chaque symbole, que chaque combinaison de symboles ne mène pas ça et là, ne mène pas vers des exemples isolés, ni vers des expériences ou des preuves, mais au centre, dans le secret, au plus intime du monde, au cœur du savoir originel. » Hermann Hesse, *Das Glasperlenspiel*, (1943) Suhrkamp, 1978, p. 124-125.

<sup>2</sup> M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses, I : de l’âge de la pierre aux mystères d’Eleusis*, Paris, Payot, 1976, p. 46.

et le fonctionnement de complexes de significances qui émergent alors à travers la pratique de la *conjointure*. Par le biais de l'analogie sont ainsi nivelés héritages savants et traditions orales, apports antiques et réminiscences celtiques, *logos* et imaginaire. Le chercheur sait que la démarche strictement scientifique et en particulier philologique peut être contredite par la raison analogique qui est d'une efficacité redoutable : la logique « objective », type « filiation », est perturbée et contrecarrée par celle de la métonymie, qui retranche et surajoute *partiellement* seulement, à travers une série de rapprochements analogiques justement qui ne cessent de sembler arbitraires et hasardeux à l'esprit cartésien.

C'est que l'analogie n'est pas une « science exacte ». Elle régit, à travers le mécanisme si rudimentaire de l'équation, l'évolution des mots et des concepts, amalgame des figures aux racines pourtant divergentes pour établir des parentés au départ improbables, et fait même fusionner des complexes imaginaires entiers : analogies en chaîne que rien ne semble pouvoir arrêter, avec l'inéluctabilité d'une réaction chimique. L'analogie n'est point une science exacte. Mais elle est susceptible de se mettre à fonctionner à partir de ce moment précis où un connecteur existe, une surface sécante, voire même un simple point tangent. Les possibilités de connexion deviennent à partir de là potentiellement infinies et surtout apparemment incontrôlables. C'est ce à quoi est confronté tous les jours l'explorateur des continents imaginaires, d'autant plus qu'il est possible que coexistent plusieurs réseaux de significances autour d'un même « motif » ou mytheme central : le roux est à la fois traître maudit et fondateur divin, grâce à un centre en lequel se recourent deux axes opérant l'incroyable et féconde *coincidentia oppositorum*, en l'occurrence la sublime transgression d'un tabou. C'est ainsi que Judas devient le double d'Édipe et Hellequin le père du roi des Aulnes ; c'est ainsi Arthur a pour ancêtre un ours et Tristan une baleine, et enfin, c'est ainsi qu'une mystérieuse cohérence peut s'établir entre un gibier de potence ou plutôt sa semence d'une part, et sa main d'autre part à travers la génération de la *mandegloire*, main-de-gloire qui est aussi mandragore. Non, l'analogie n'est pas une science exacte mais elle constitue le véhicule secret de la mémoire mythique qui fournit le soubassement à nos édifices littéraires. Nous nous proposons de sonder ce mécanisme stupéfiant de simplicité au départ, redoutable de complexité en réalité, au demeurant confondant d'efficacité en termes de création d'agglomérats imaginaires.

### ***Étymologies, physiognomonie et magie sympathique***

Isidore de Séville à travers ses *Étymologies* a initié un mode de pensée qui marquera l'argumentation et la pensée de tout le Moyen Âge, et qui a certainement favorisé, par la suite,

l'introduction importante d'éléments imaginaires dans la littérature naissante en langue vernaculaire qui la distinguent si radicalement du modèle antique. L'étymologie devient « le point de départ pour l'intelligence du monde terrestre et le principe déterminant de toute investigation scientifique<sup>3</sup> ». Cette pratique perdure jusqu'à nos jours à travers ce qu'on appelle parfois « l'étymologie populaire » (reposant par définition sur l'analogie et non pas sur des critères philologique<sup>4</sup>). Les prémisses de tout cet édifice reposent sur l'idée que le signifié est motivé, que le mot et la chose coïncident si bien que *Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit* (*Etym.*, I, 12, 1). Ce qui motive le sens, ce qui rend intelligible l'univers, c'est justement l'analogie entre le mot et la chose ; le recours à un terme intermédiaire la rend parfois plus limpide grâce à l'instauration d'une logique syllogistique qui en favorise le déchiffrement. L'analogie peut opérer à travers le son (*malus* : le mal et la pomme, ce qui permet de lire en substance le péché originel) ou le concept (*mulier – mollitie* : la « mollesse », donc la débilité féminine est inhérente même au nom qui la désigne). Le nom du roi contient en lui-même à la fois sa propre définition, ses fonctions et ses devoirs :

*Rois, chil est bons rois ki bien roie,  
Les drois et met a droite roie.  
Rois, tu ies rois pour droit roïier :  
Qui roiera se rois desroie<sup>5</sup> ?*

Pensons enfin aux nombreux jeux sur les *Ave Maria* et les *Pater* dont chaque lettre contient en elle-même un condensé de l'Histoire sainte. Si ce mode de démonstration et de raisonnement ne résiste pas à l'épreuve philologique, il n'en demeure pas moins qu'il coïncide avec une dynamique linguistique qui préside tout aussi efficacement à la génération du sens et du vocabulaire. L'histoire de notre langue regorge d'exemples où une analogie, phonique ou « logique », a déterminé l'évolution sémantique au détriment de l'étymologie scientifique. Les exemples d'école sont pléthore : VILLANUS qui en partie à la faveur de l'homophonie avec « vil » a pris sa connotation négative ; RAUBA qui par déplacement métonymique, à partir de l'idée de brigandage puis de butin, en est venu à désigner le vêtement ; la bonne *chiere* qui a abouti à la bonne *chair* ; ces interrogations posées par la filiation étymologique

<sup>3</sup> H. Bloch, *Étymologie et généalogie. Une anthropologie littéraire du Moyen Âge français*, (University of Chicago, 1983) Paris, Le Seuil, 1989, p. 72-73.

<sup>4</sup> Cf. notamment F. Plet-Nicolas, *La création du monde. Les noms propres dans le roman de Tristan en prose*, Paris, Champion, 2007, p. 81 et sq. L'auteur évoque notamment l'exemple de l'expression « tomber dans les pommes » à partir de « tomber dans l'épasse ». Dans un registre semblable, dans nos contrées bretonnes, bien des gens croient fermement que rien ne pousse sous un *noyer* et que de manière générale il faut éviter son contact qui est *nocif* sous tous les angles ! On rejoint à nouveau Isidore, pour qui ce n'est pas le noyer mais la nuit qui est en cause : *nox a nocendo dicta*.

<sup>5</sup> Reclus de Moiliens, *Li Romans de Carité et Miserere*, éd. A.G. Hamel, Paris, Vieweg, 1885, XXXI, v. 1-4.

d'un mot comme « noise » : analogie par rapport à NAUSEA ou NOXIA, et par quels connecteurs ? Pensons enfin au vivier inépuisable qu'offrent à l'imagination créatrice les métaphores de ce qu'il est convenu d'appeler l'argot.

Le cas du nom de Hellequin constitue un exemple intéressant de cette « vie de la lettre » telle que Roger Dragonetti l'a définie, à savoir l'aptitude de la langue à se développer à partir de « jeux de sens et de son<sup>6</sup> » de la langue elle-même. Les hommes du Moyen Âge tout comme les critiques contemporains recourent à l'outil analogique pour chercher à percer le mystère de ce nom et pour le doter d'un sens. En effet, son obscurité référentielle a conduit dès le Moyen Âge à lui chercher des substituts en l'assimilant à des personnages connus dont le nom évoque une parenté exploitable comme Arthur (Étienne de Bourbon dit : *qui dicuntur de familia Allequini vulgariter vel Arturi*<sup>7</sup>), Charles Quint (Hélinand de Froidmont dit : *Corrupte autem dictus est a vulgo Hellequinus, pro Karlequinus*<sup>8</sup>) ou encore Hérode, comme l'attestent des traditions encore vivantes en Isère par exemple<sup>9</sup>, ce qui a sans doute infléchi non seulement le sens de certains *scenarii* dont notre figure constitue le centre, mais aussi certains de ses traits identitaires propres<sup>10</sup>. Mais la critique elle-même base ses hypothèses sur l'analogie. Tout un groupe d'interprétations s'appuie sur des consonances comme *Herle*, *Heer*, *Haari* pour motiver la dimension militaire de la troupe (« Heer » en allemand) ; d'autres insistent sur le mot *Hell* ou *Hölle* pour valider la dimension infernale de l'apparition<sup>11</sup>. Certains critiques relient le nom de Hellequin aux Aliscamps près d'Arles<sup>12</sup>, ou remontent à partir de « Herne the Hunter » de Shakespeare au « Herla » de Gautier Map<sup>13</sup>.

<sup>6</sup> L'expression est de Philippe Walter, *Perceval, le pêcheur et le Graal*, Paris, Imago, 2004, p. 26.

<sup>7</sup> Étienne de Bourbon, *Tractatus de diversis materiis predicabilibus*, éd. F. Lecoy, 1877, repris dans *Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d'Étienne de Bourbon...*, par A. Lecoy de la Marche, Paris, 1877, § 365, p. 321-322.

<sup>8</sup> Hélinand de Froidmont, *De cognitione sui*, PL 212, col. 731-733.

<sup>9</sup> Ch. Joisten, *Êtres fantastiques. Patrimoine narratif de l'Isère*, Grenoble, Musée dauphinois, 2005, p. 387 (août 1958). Voir aussi p. 93, 468 et 491. Wesselofsky avance, lui, que *Herode-kin* aurait abouti à Herlequin, puis Hellequin. Cités par H. Flasdieck, « Harlekin. Germanischer Mythos in romanischer Wandlung », *Anglia* 61, Heft 3/4, 1937, p. 269 et 273.

<sup>10</sup> Le mécanisme métonymique structure ainsi profondément les mythes littéraires. Pour rester dans l'exemple hellequinien, si on en isole le mytheme du rapt, voire du pacte diabolique, on aboutit à la galaxie de Don Juan et du Roi des Aulnes ; si on se concentre sur la thématique du couvre-chef et du masque en général, on trouve Arlequin. Si au contraire on en isole l'errance, on rejoint l'univers du juif errant ; enfin, si c'est la thématique du vol qui est mise en exergue, on atteint le vaisseau du Hollandais volant.

<sup>11</sup> J. J. Mourreau, « La Chasse sauvage, mythe exemplaire », in *Nouvelle Ecole*, t. 16, 1972, p. 13. Von Wartburg, *Französisches etymologisches Wörterbuch*; J.-Cl. Schmitt, *Les revenants, Les vivants et les morts dans la société médiévale*, Gallimard, 1994, p. 122.

<sup>12</sup> Il s'agit en fait, comme dans le cas de la Via Appia à Rome, plutôt d'une route le long de laquelle on enterrait les morts avant qu'ils ne soient réintégrés dans les villes, voire dans les églises et leur « cour ». Cf. Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 25.

<sup>13</sup> Cf. A. Endter, *Die Sage vom wilden Jäger und von der wilden Jagd*, Diss. Francfort, 1933, p. 21.

« Hurlewaynes » que l'on trouve chez Chaucer pourrait renvoyer lui aussi à Hellequin<sup>14</sup>. Ainsi donc, la conjonction de faisceaux mythiques au départ étrangers les uns aux autres a pu être favorisée par l'homophonie de syllabes initiales ayant été senties comme une « racine » qui a par la suite contaminé d'autres complexes sans autre fondement philologique, comme l'a déjà montré Emile Benveniste<sup>15</sup>. L'analogie phonique fonctionne aujourd'hui encore et assure une survie multiple à notre figure<sup>16</sup>. Mais ce jeu de sons si fécond au niveau du mot génère d'autres chaînes analogiques encore.

*Honnis soit te rouse teste*<sup>17</sup> ! Le Moyen Age a érigé en science la physiognomonie, ces tables de correspondances analogiques associant à telle complexion telle qualité ou tel défaut moral en référence à la théorie des quatre humeurs (sang, flegme, bile et atrabile) combinées au sec, à l'humide, au froid et au chaud<sup>18</sup>, mais qu'alimentent presque toujours, simultanément, des réminiscences mythiques : *comment on puet connoistre le nature de cascun homme par dehors, et se complexion*<sup>19</sup>. La couleur des cheveux révèle par exemple les dispositions profondes du caractère, comme on le lit dans un texte de Guillaume de Conches (1080-1154)<sup>20</sup> ; les roux ont une nature colérique, sans doute à la faveur de l'analogie avec le sang et le feu<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> C. Lecouteux, *Chasses fantastiques et cohortes de la nuit au Moyen Age*, Paris, Imago, 1999, p. 158. Voir le *Tale of Beryn (The merchands second tale)* : il y est dit que les fous qui ne pensent qu'à s'amuser ressemblent aux gens de Hurlewayne.

<sup>15</sup> « Si donc de *monstrare*, nous remontons à *monstrum*, pour en retrouver le sens littéral, effacé par l'emploi religieux, nous voyons que *monstrum* doit être compris comme un « conseil », un « avertissement » donné par les dieux. Or, les dieux s'expriment par des prodiges, des signes qui confondent l'entendement humain. Un « avertissement » divin prendra l'aspect d'un objet ou d'un être surnaturel ; comme dit Festus, « on appelle *monstra* ce qui sort du monde naturel, un serpent qui a des pieds, un oiseau à quatre ailes, un homme à deux têtes ». Seule la puissance divine peut manifester ainsi ses « avertissements ». C'est pourquoi le sens de *monstrum* s'est aboli dans sa désignation. Il n'y avait rien dans la forme de *monstrum* qui appelât cette notion de « monstrueux » sinon le fait que, dans la doctrine des présages, un « monstre » représentait un « enseignement », un « avertissement » divin ». É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, t. II, p. 257-258.

<sup>16</sup> On connaît respectivement *la chasse Hennequin, la Chésérquine, la Chasse hèle-chien, la Chasselquin, la Maisnieye hennequin, la Menée Anquine, la Chassennquin, la Chasse Hannequin* dans les Vosges, les Ardennes, la Wallonie et la Champagne, dans le Nord, l'Artois, la Normandie, la Bretagne, le Maine et l'Anjou. Voir H. Fladieck, *art. cit.*, p. 255.

<sup>17</sup> A. de la Halle, *Le Jeu de la Feuillée*, éd. J. Dufournet, Paris, GF, 1989, v. 271.

<sup>18</sup> Elles correspondent par ailleurs aussi aux quatre points cardinaux et aux quatre éléments.

<sup>19</sup> Aldebrandin de Sienne, *Le Régime du corps*, éd. L. Landouzi et R. Pépin, Paris, Champion, 1911, p. 193.

<sup>20</sup> Guillelmi de Conchis, *Dragmaticon Philosophiae*, éd. I. Ronca, Corpus Christianorum (Continuatio Mediaevalis), CLII, Turnhout, Brepols, 1997, VI, 17 : « De capite atque capillis », p. 234. L'éditeur renvoie par ailleurs aux textes suivants où l'on trouve des notations semblables : Guillaume de Conches, *Philosophia Mundi*, 4. 34c-35a ; Constantin l'Africain, *Pantegni (Theorica)*, 1. 17 (f.3<sup>va</sup>). Je remercie Denis Lorée pour cette référence.

<sup>21</sup> De nombreuses traditions corroborent cette croyance en la malignité des roux. V. André, *Réflexions sur la question rousse*, Paris, Tallandier, 2007 ; V. André, *Réflexions sur la question rousse*, Paris, Tallandier, 2007 ; R. Mellinkoff, « Judas's Red Hair and the Jews », *Journal of Jewish Art*, n° 9, 1982 ; R. Mellinkoff, *Outcasts. Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, Berkley, 1993, 2 t. K. Ueltschi, « La

*Sed quia proprium est gravium descendere, reflectuntur capilli. Colores vero capillorum ex diversitate complexionum variantur ; colerica enim complexio rubeum confert capillis colorem, flegmatica album, melancolica nigrum, sanguinea temperatum ; mixta vero complexio mixtum ex his confert colorem.*

Dans la version remaniée du *Secretum Secretorum* par Roger Bacon, on lit dans la quatrième partie consacrée à la physiognomonie : *Ruffus vero color capillorum et pilorum est signum insipientie et multe ire et insidiarum*<sup>22</sup>. On retrouve cette logique analogique jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, et même dans des traités de médecine comme en témoigne la plume d'un frère apothicaire franciscain : « Pourvu qu'il provienne d'hommes de tempérament chaud et humide, comme le sont ceux qui ont la peau blanche et rose et le corps assez gras, le sang sera parfait, à condition qu'ils n'aient pas les cheveux roux<sup>23</sup> ». Le réseau est verrouillé par l'imaginaire infernal de la couleur du feu qui associe analogiquement le roux au diable ; sa chevelure est volontiers représentée sur les édifices romans comme une crête de flammes, symbolisant donc le feu de l'enfer<sup>24</sup> ; les enluminures des manuscrits médiévaux quant à elles teignent les chevelures diaboliques volontiers en rouge : « ces chevelures hérissées sont le contrepoint des auréoles des saints<sup>25</sup>. » On le voit donc, la pratique de l'analogie dépasse largement la sphère littéraire ; le discours médical par exemple s'édifie sur cette même logique, avec les implications morales qui en découlent parfois. Ainsi, pour favoriser l'abstinence, on prône le jeûne et en particulier la renonciation à la viande (« chair ») pour éviter que la chair ne nourrisse la chair et ne provoque donc la luxure. L'analogie sert aussi à donner du sens à ce qui n'en a pas, ou n'en a plus. La figure d'Œdipe acquiert une nouvelle lisibilité à travers son amalgame à Judas<sup>26</sup>. L'analogie possède enfin une dimension qu'on peut appeler « performative » : elle comporte de véritables forces magiques, qui sont comme une garantie de sa validité universelle :

---

mythique lignée des Roux : malédiction et sacralité », *L'imaginaire de la parenté dans les romans arthuriens (XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Poitiers, C.E.S.C.M., 11-13 juin 2009. À paraître dans un ouvrage collectif chez Brepols.

<sup>22</sup> R. Steele, *Opera hactenus inedita Fratri Rogeri Baconi*, Oxford, 1920, t. 5, p. 167.

<sup>23</sup> Francesco Sirena, *L'arte dello speciale*, Pavie, Gio, Ghidini, 1679, p. 86. Cité in P. Camporesi, *Le Pain sauvage. L'imaginaire de la faim de la Renaissance au XVIII<sup>e</sup> siècle*, (Bologna, 1980) Paris, Éditions Le Chemin vert, 1981, p. 33.

<sup>24</sup> Voir par exemple la scène des trois Hébreux dans la fournaise sur un chapiteau de la nef de la Cathédrale Saint-Lazare d'Autun.

<sup>25</sup> F. V. Calle Calle, *Les représentations du diable et des êtres diaboliques dans la littérature et l'art en France au XII<sup>e</sup> siècle*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1997, t. 1, p. 330.

<sup>26</sup> L'amalgame entre Œdipe et Judas a été fait pour la première fois par Origène (*Contra Celsum*) à propos de la prophétie du psalmiste concernant Judas, comparable à celle de l'oracle prédisant la destinée funeste d'Œdipe. Le Moyen Âge vernaculaire, à travers toute l'Europe, entérinera la parenté ou plutôt l'assimilation entre les deux figures. Voir P. F. Baum, « The Medieval Legend of Judas Iscariot », *Publications of the Modern Language Association of America*, Cambridge, Mass., vol. XXXI, n° 1, March 1916, p. 485 et sq.

Si tu tapes l'aiguille contre le caillou là où il est blanc il fera une si grande tempête de grêle que tous devront baisser les yeux. Et si tu veux faire fondre la neige, tu dois taper là où le caillou est jaune ; alors le soleil brillera de telle façon que tout fondra. Mais si tu tapes sur la partie rouge il sortira du feu, des braises et des étincelles telles que tous devront baisser les yeux. Tu pourras également atteindre ce que tu veux avec l'aiguille et le caillou, et ce dernier reviendra de lui-même dans ta main lorsque tu l'appelleras<sup>27</sup>.

De tels exemples de « magie sympathique » sont pléthore. *On ne doit point donner à jones filles à mengier de la teste d'un lievre affin qu'elles marieez et par especial enchaintes n'y pensent, car pour certain leurs enfans en pourroient avoir leurs levres fendues*<sup>28</sup>. De nombreux rites autour du sang montrent que le mécanisme métonymique est central dans l'affaire. Si on ingurgite par exemple le sang de jeunes gens vigoureux, alors on acquiert leur vigueur et leur jeunesse ; pour rendre une épée particulièrement efficace, on la trempe dans du sang : « Le fer sert à forger les armes, les armes ont le but de faire couler le sang, donc l'emploi du sang dans la facture des armes rendra celles-ci plus efficaces<sup>29</sup>. » Jean de Mandeville évoque un rituel *d'Ynde* consistant à se mouiller le front et la poitrine avec de l'urine de bœuf pour s'en approprier la vigueur<sup>30</sup>. C'est dans cette logique qu'on peut comprendre cet insolite épisode dans *Yvain* consistant à arroser une pierre pour provoquer une tempête. Il existe donc un lien, à première vue insoupçonné, entre les choses présentant une parenté analogique, qui permet de structurer tout l'univers, de le doter d'un sens.

Le mécanisme analogique qui régit ces amalgames et ces évolutions de sens réside dans une logique métonymique définie par deux dynamiques principales : la fragmentation et la recomposition. La métonymie est à la source de la génération non seulement de nouveaux sens mais de l'établissement de complexes entiers de significances voire de fusions mythiques à l'origine de bien des motifs littéraires. Elle constitue le secret fécond et incontournable de tout langage chiffré et poétique : sur scène, un trône, une couronne suffisent pour figurer la royauté, une vague évoque la mer, l'arbre la forêt. On s'accorde en général à dire que si la métaphore fonctionne par *recouplement* analogique, la métonymie joue plus particulièrement avec la *relation* des deux entités mises en rapport, tout en reposant elle aussi, bien entendu, sur un consensus relatif à une analogie, une équation signifiante : c'est à ce niveau précisément que s'ancre l'ellipse définitoire qu'on trouve dans tous les tropes. Ceci

<sup>27</sup> « Le Dit de Thorstein le colosse-de-la-ferme », in *Quatre sagas légendaires d'Islande*, présentées, traduites et annotées par A. R. Magnusdottir, Grenoble, ELLUG, 2002, p. 33.

<sup>28</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, éd. M. Jeay, Paris, Vrin, 1985, I, viii, p. 84. Voir aussi I, 9 et 11, etc.

<sup>29</sup> L. Lévi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot, 1974, 25, p. 45 et p. 110.

<sup>30</sup> J. de Mandeville, *Le livre des merveilles du monde*, Ch. Deluz, Paris, CNRS, 2000, XVIII, p. 322.

n'empêche d'ailleurs pas la métonymie d'être doublée d'une dimension métaphorique<sup>31</sup>. Mais les recoupements partiels sont préférables aux superpositions analogiques totales parce que c'est dans cette logique de fragmentation partielle que s'ancre la possibilité même de nouvelles fusions opérant à travers des champs analogiques qui permettent l'élargissement de la sphère du centre de signification et donc le fonctionnement effectif et fécond de l'analogie.

La problématique mythique et littéraire de la mutilation illustre ce mécanisme qu'elle met pour ainsi dire en scène de manière narrative ; c'est un véhicule de significances extraordinaires, et jusqu'aux renversements apparemment paradoxaux qui en découlent, comme en témoignent bien des récits mythologiques : Óðinn reçoit le don de voyance suprême en ayant mis en gage son œil. Savitar, lui, a donné ses mains (il en a des substituts en or) alors qu'il est responsable des sacrifices, tandis que Pūsan est édenté et mange de la bouillie alors qu'il protège le bétail. C'est pourquoi la main coupée, en tant que métonymie de l'homme, en appelle à une logique de re-génération, ce que les contes de la fille aux mains coupées mettent en scène<sup>32</sup>.

### *Du pied aux chaussures magiques*

L'imaginaire s'organisant autour du pied et de la chaussure peut illustrer cette logique analogique et métonymique. Le pied, on le sait, est lourdement investi par la « grande » mythologie : pensons aux forgerons boiteux Héphaïstos, mais aussi à Œdipe aux pieds percés ou encore au talon d'Achille. Ces significances sont communiquées par métonymie aux chaussures, en particulier dans la « petite » mythologie ; elles deviennent par là-même un véhicule imaginaire d'une richesse extraordinaire. Burchard de Worms évoque dès l'an 1000 dans son *Decretum* des superstitions et des pratiques magiques liées aux chaussures, en l'occurrence une offrande faite à des génies domestiques (donc une sorte de charme visant à favoriser fertilité et prospérité) :

Tu as fait de puérils petits arcs et des chaussures d'enfants, et tu les as jetés, soit dans ton cellier, soit dans ton grenier, pour que les satyres et les Velus puissent jouer à cet endroit même et te fournissent les biens des autres, ce qui t'aurait rendu plus riche<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> C'est ce que Marc Bonhomme appelle « l'hybridation fréquente » de la figuralité. M. Bonhomme, *Pragmatique des figures du discours*, Paris, Champion, 2005, p. 56.

<sup>32</sup> Cf. K. Ueltschi, *La Main coupée. Métonymie et mémoire mythique*, Paris, Champion, 2010, Introduction.

<sup>33</sup> *Decretum* XIX, 5, 103, P.L. 140, col. 1066 ; Trad. C. Lecouteux, *Les nains et les elfes au Moyen Age*, Imago, 1988, p. 185.

Martin von Amberg quant à lui met à l'index ceux qui offrent à Percht, au petit esprit Schret ou Trut de la nourriture ou des chaussures rouges (*Dy der Percht speizz offernt und dem schretlein und der trut rotte schuechel*<sup>34</sup>). Et, logique implacable de la métonymie, le nain, ici bénéficiaire des chaussures, est lui-même volontiers cordonnier<sup>35</sup> comme dans le beau conte des frères Grimm, où des lutins cordonniers sont venus sauver un confrère humain tombé dans une grande pauvreté<sup>36</sup>. Comme le gant *est à la main*, la chaussure *est au pied* et peut par métonymie s'approprier toutes les significances du pied lui-même, voire la dimension humaine intégrale :

*Or te dirai que cist vestiment senefient : (...) Cil sauller que tu as chaudié senefient que tu ne dois faire nul pas en vain, ançois dois tenir tes piés si nés que il ne voisent en nule ordure de malisce, mais en orisons et en preecement, et en conseil donner as desconseilliés. En tel maniere dois tu traveillier tes piés*<sup>37</sup>.

On peut considérer comme prototype de toutes les chaussures magiques les sandales ailées de Mercure/Hermès. Persée en utilise lui aussi pour décapiter la Gorgone, et dans la mythologie germanique, le dieu Loki possède des chaussures qui lui permettent de courir dans les airs ; c'est avec la chaussure magique appartenant à Vidarr, le fils d'Odin et de la géante Gridr, qu'est bloquée la mâchoire du loup Fenir, au moment de l'affrontement final, lors du crépuscule des dieux (*Ragnarök*). Dans la sphère chrétienne, il existe également des chaussures très particulières : il est à Soisson, raconte Gautier de Coincy, un soulier miraculeux, le soulier de Notre Dame qui est à l'origine de dévotions et de pèlerinages. Mais un mécréant blasphème : *Por la geule ! pour la gargate ! / D'un viez soller, d'une çavate / Si*

<sup>34</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. « Schuh », col. 1336.

<sup>35</sup> Chez les anciens peuples nordiques, le cordonnier faisait partie des guérisseurs et était en particulier préposé à recoudre les plaies ; la poix du cordonnier était volontiers utilisée à des fins médicales et plus particulièrement pour enlever des corps étrangers. *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. « Schuhmacher », col. 392.

<sup>36</sup> Possédant une habileté pour ainsi dire magique, ils lui fabriquent pendant la nuit de magnifiques chaussures que notre cordonnier découvre le matin en se levant avec une infinie surprise, et qui seront immédiatement vendues à très bon prix. Les nains répètent pendant plusieurs nuits l'exploit, si bien que le cordonnier finit par redevenir prospère. Mais pour comprendre comment chaque nuit le cuir prédécoupé est transformé en chaussures, le cordonnier se cache une nuit avec sa femme et voit alors les petits lutins tout nus qui se mettent à l'ouvrage avec ardeur. Les deux bonnes personnes passent alors le jour du lendemain à coudre de minuscules vêtements, et à fabriquer de toutes petites chaussures que le soir venu ils posent à l'endroit où habituellement se trouve le cuir. Les lutins découvrent les vêtements préparés pour eux et hors de joie, ils s'en revêtent et s'en vont en chantant, pour ne plus jamais revenir. Mais la chance ne quittera plus jamais le bon cordonnier. Grimm, *Die Wichtelmänner* (1), in W. et J. Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, hrsg. von H. Rölleke, Stuttgart, Reclam, 1980, d'après l'édition de 1857, première édition 1812/15, p. 215.

<sup>37</sup> *Joseph d'Arimathie*, éd. G. Gros, in *Le Livre du Graal*, sous la direction de Ph. Walter, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 2001, t. I. § 60, p. 72.

*faites ore si grant feste*<sup>38</sup>. Il aurait mieux fait de se taire car aussitôt le diable prend possession de lui et il devient enragé. Sa frénésie ne cesse que lorsque l'abbesse du lieu fait des signes de croix sur tout son corps, en se servant du saint soulier justement<sup>39</sup> !

En tant que double métonymie – celle du pied et celle de la personne – le soulier est au centre de bon nombre de cérémonies rituelles, en renvoyant aux différents « pouvoirs » de l'homme, en particulier celui qui a trait à la fécondité. *Se une femme veult que son mari ou amy l'aime fort, elle lui doit mettre une feuille de gauguier [noyer] cueillie la nuit saint Jehan tandis qu'on sonne nonne, en son souler du pied senestre, et sans faulte, il l'amera moult merueilleusement*<sup>40</sup>. Dans un registre semblable, Claude Lecouteux rapporte une histoire datant du XIX<sup>e</sup> siècle dans laquelle il est question de la chaussure dérobée à un lutin, et qui aurait pu rendre riche son nouveau propriétaire, n'eût été la ruse du nain qui a réussi à temps à la récupérer<sup>41</sup>. La pérennité de l'idée est donc manifeste.

Mais, et c'est là que la logique métonymique s'illustre de manière exemplaire, c'est en matière de transport bien entendu que les sphères de signifiante sont particulièrement parlantes ; transport et « mutation » vont ici de pair, parce qu'il est des trajets qui peuvent vous transformer, par exemple faire du vivant que vous êtes une créature de l'Autre Monde. En effet, c'est dans les échanges entre vivants et morts, de l'ici-bas et de l'au-delà que les chaussures peuvent jouer un rôle important<sup>42</sup>. Dans le *Roman d'Énéas*<sup>43</sup>, le beau et jeune Pallas a été tué. On procède avec un soin extrême à la toilette funèbre. En particulier, le jeune homme est équipé de sandales en tissu précieux et d'éperons en or :

*Et sandaires ot de bofu ;  
Espourons d'or ot en sez piez  
De bon orfroy encoriez* (v. 6459-6461).

Ces sandales sont un véhicule de transport dans l'Autre Monde, voyage que les précieux éperons semblent devoir accélérer. Rappelons aussi cette célèbre histoire de la concubine du prêtre que relate Césaire de Heisterbach :

La concubine d'un prêtre se trouvant à l'article de la mort, demanda instamment qu'on lui fasse une paire de solides chaussures neuves et qu'on les lui mette aux pieds. Ce fut fait. La nuit suivante, bien avant l'aube et alors que la lune brillait, un chevalier cheminait avec son

<sup>38</sup> Gautier de Coincy, *Les Miracles de Notre Dame*, éd. F. Koenig, Genève, Droz, 1970, t. IV, Mir 23, « *Item dou solier* », p. 201 et sq., v. 43-45.

<sup>39</sup> Voir aussi P. Claudel, *Le Soulier de Satin* (1929), Paris, « Folio », 1997, 1<sup>ère</sup> journée, v. 339-345.

<sup>40</sup> *Les Évangiles des Quenouilles*, IV, xxxiii, p. 104.

<sup>41</sup> C. Lecouteux, *Nos bons voisins les lutins. Nains, elfes, lutins, gnomes, kobolds et compagnie*, Paris, José Corti, 2010, p. 125.

<sup>42</sup> K. Ueltschi, « Les véhicules de la survie miraculeuse », M. White (dir.), *Les entre-mondes. Entre la vie et la mort, entre les vivants et les morts*, Klincksieck, 2009, p. 195-207.

<sup>43</sup> *Le Roman d'Eneas*, éd. A. Petit, Paris, Le Livre de Poche, « Lettres Gothiques », 1997.

écuyer. Ils entendirent une voix de femme pousser des plaintes. Alors qu'ils se demandaient ce que cela pouvait bien être, arriva une femme qui se précipita vers eux dans une course rapide, criant : « Aidez-moi ! Aidez-moi ! Aidez-moi ! » Le chevalier mit aussitôt pied à terre, traça autour de lui un cercle avec son épée et y plaça la femme qu'il connaissait bien. Elle ne portait qu'une chemise et les chaussures déjà mentionnées. Et voilà qu'on entend au loin un bruit ressemblant à celui que fait un chasseur soufflant horriblement dans son cor, puis des aboiements de chiens de chasse, qui le précédaient. Quand la femme perçut ces bruits, elle se mit à trembler de la tête aux pieds<sup>44</sup>.

Le chevalier essaya de la retenir par les cheveux, mais le chasseur infernal approcha, si bien que la femme s'arracha des bras de son libérateur, horriblement : ses cheveux se rompirent, mais le démon la rattrapa et l'emporta, tandis que notre chevalier se retrouva avec la chevelure de la malheureuse dans les mains. Et lorsqu'on ouvrit au matin la tombe de la défunte, on put constater qu'elle n'avait plus de cheveux... La mourante demande donc à être enterrée avec une paire de chaussures. Peut-être espère-t-elle ainsi ne pas donner prise aux esprits lors de son voyage qui ne cesse de se présenter sous des auspices menaçants. Dans certains pays d'Europe, les chaussures sont un moyen apotropaique contre les mauvais esprits<sup>45</sup>, que l'on pouvait aussi offrir à ceux que l'on souhaite « renvoyer » dans leur monde. Le don des vêtements et des souliers que font le pauvre tailleur et sa femme aux pauvres lutins dans le conte évoqué plus haut pourrait donc aussi se lire dans cette perspective, le « renvoi » étant ici présenté comme une récompense bien entendu. Justement, on peut aussi proposer une lecture chrétienne de ce motif : il faut des chaussures solides pour entreprendre le Grand Voyage, car le chemin menant vers l'au-delà est semé d'embûches qui risquent de blesser cruellement les pieds du marcheur ; c'est pourquoi on donne la recommandation suivante :

De son vivant, il faut avoir fait don à un pauvre d'une paire de chaussures neuves car, après la mort, on doit traverser une grande lande couverte d'épines et de ronces, et on est pieds nus. À l'entrée de la lande, on verra un vieil homme portant les mêmes chaussures que celles qui furent données, et il les tendra, vous permettant ainsi de passer les obstacles sans vous blesser<sup>46</sup>.

Snorri préconise déjà la nécessité d'équiper les morts avec des chaussures aussi solides que possibles, pour qu'il puisse atteindre sans encombre le Walhall. En effet, les vieux Germains déposaient une chaussure dans la tombe des morts » pour que leur long voyage se fasse dans

---

<sup>44</sup> Césaire de Heisterbach, *Dialogus Miraculorum atque magnum visionum*, éd. J. Strange, Cologne, 1851, t. 2, XII, 20. Traduction C. Lecouteux, Ph. Marcq, p. 149.

<sup>45</sup> Cf. M. Clauss, *Les croyances dans les Propos de Table de Martin Luther*, Thèse de Doctorat (direction Claude Lecouteux), Université de Paris-IV Sorbonne, novembre 2009, p. 179.

<sup>46</sup> J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, t. 2, p. 697. C. Lecouteux, Ph. Marcq, *Les esprits et les morts, croyances médiévales*, Paris, Champion, 1990, p. 150.

de bonnes conditions, mais aussi pour éviter qu'ils ne s'en *reviennent* parmi les vivants<sup>47</sup>. On l'appelle *helskó* (*Hell-* ou *Höllschuh*) en ancien norrois, et *Totenschuh* en allemand<sup>48</sup>. Déjà dans les anciennes tombes grecques on a trouvé des chaussures en argile, parfois même deux paires ! Dans le pays de Henneberg, on donnait encore au XIX<sup>e</sup> siècle à la cérémonie funéraire ainsi qu'au repas qui suivait le nom de « chaussure de mort », *Totenschuh*. On pense aussi que les pratiques impliquant des sacrifices de chaussures qu'évoquent déjà Burchard de Worms et Martin von Amberg sont à l'origine liées à ces *Totenschuhe* et constituent notamment un tribut.

Le motif suivant, tout à fait insolite, s'inscrit sans doute aussi dans cette même logique : dans la *Vision de Godescalc* (1189), le voyageur au cours de son exploration de l'au-delà tombe sur un arbre à chaussures, attesté pour la première fois dans la littérature médiévale :

Lorsque nous eûmes parcouru deux milles environ, nous parvînmes à un arbre que l'on appelle tilleul. Il était très large et très beau, mais de hauteur moyenne ; sur la cime se tenait un ange dont on aurait dit qu'il flottait dans l'air. Toutes les branches de l'arbre étaient couvertes d'un nombre infini de chaussures. L'ange qui planait dans l'air se laissa glisser au sol avec une admirable légèreté et distribua celles-ci aux arrivants, selon leurs mérites.(...) Tandis que ces personnes les mettaient à leurs pieds et les attachaient solidement avec des lacets de cuir qui y étaient fixés, j'interrogeai l'ange pour savoir par quels mérites et dans quel but elles avaient reçu ces chaussures avant les autres<sup>49</sup>.

L'ange lui répondit alors que c'est grâce à la générosité que ces personnes avaient manifestée aux pauvres, en leur offrant en particulier des vêtements et des chaussures. C'est là, en effet, un acte de charité, constituant avec la visite des malades et des prisonniers les actes emblématiques de l'amour du prochain selon les Évangiles. Ici, le don charitable est amalgamé au motif mythique du passage dans l'au-delà, dont les chaussures constituent un véhicule. La suite de l'épisode le montre assez : ces chaussures, dit l'ange, sont nécessaires pour traverser un champ qui s'ouvre devant le voyageur de l'au-delà : « seuls ceux qui en portent pourront le traverser » ; il s'agit d'un « horrible champ » dont les chaussures seules garantissent le voyageur des blessures terribles des épines pointues dont il était parsemé. Cette croyance perdue ; dans *Les Brigands* de Schiller (I, 2), on préconise le port de chaussures

---

<sup>47</sup> *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. « Schuh », col. 1333 ; J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2, p. 697.

<sup>48</sup> Cf. M. Clauss, *op. cit.*, p. 178.

<sup>49</sup> *Godeschalculus und Visio Godeschalci*, éd. et trad. all. E. Assmann, Neumünster, 1979 (Quellen und Forschungen zur Geschichte Schleswig-Holsteins 74). Traduction française de la rédaction B par C. Lecouteux, *Mondes parallèles. L'Univers des croyances du Moyen Age*, Paris, Champion, 1994, rééd. 2007, p. 68-69.

pour prévenir les brûlures que ne manquera pas d'infliger aux pieds le feu de l'enfer qu'il s'agit de traverser.

Les bottes magiques constituent une variante du soulier magique. Elles sont volontiers spécialisées pour donner une rapidité surnaturelle à celui qui les chausse et qui devient ainsi capable de parcourir de très grandes distances en un rien de temps. Dans le conte *Le cher Roland* des frères Grimm, une sorcière par exemple chausse ses « *Meilenstiefel* » avec lesquelles elle peut parcourir à chaque pas qu'elle fait le trajet d'une heure ; elle rattrape ainsi les fugitifs en un rien de temps<sup>50</sup>. Cette sorcière aux bottes de sept lieues sera par la suite contrainte à une danse magique (« *Zaubertanz* ») jusqu'à ce que mort s'ensuive. Cette issue est à comparer à celle de *Blanche Neige* : condamnée à mort, la méchante belle-mère doit danser dans des *pantoufles en fer* chauffées à blanc jusqu'à la mort<sup>51</sup>. Autre scénario, un héros innocent et souvent très petit parvient à vaincre un redoutable adversaire propriétaire de bottes magiques simplement en les lui dérobant comme dans l'histoire du Petit Poucet et de ses très nombreuses variantes.

Ce qui nous amène enfin à ce magnifique épisode du *Perlesvaus* dans lequel des bottes, ou plus exactement *une* botte – *huese* – joue un rôle fondamental dans un mystérieux aller-retour dans l'Autre Monde. Cahus rêve qu'il se rend dans la chapelle de Saint-Augustin dans laquelle, croit-il, le roi Arthur atteint d'*acedia* le précède. Il rapporte de ce rêve un chandelier d'or qu'il a caché dans sa botte : *Il osta un des estavauz, e prent le chandelabre d'or e le met entre sa huese e sa cuisse*<sup>52</sup>. La botte sert donc proprement de véhicule pour matérialiser ce transport d'un « talisman » en métal du monde des morts dans celui des vivants. On connaît la fin déconcertante de l'histoire : le temps de donner le chandelier au roi Arthur, le malheureux Cahus succombe à sa blessure *physique* reçue *pendant son rêve* – ou plutôt pendant son voyage dans l'Autre Monde. Quant au chandelier, un chevalier noir, une manière de démon muni d'une lance en feu, viendra de l'ailleurs le disputer au roi Arthur.

---

<sup>50</sup> *Die Hexe geriet in Wut, sprang ans Fenster, und da sie weit in die Welt schauen konnte, erblickte sie ihre Stieftochter, die mit ihrem liebsten Roland forteilte. „Das soll euch nichts helfen“, rief sie, „wenn ihr auch schon weit weg seid, ihr entflieht mir doch nicht.“ Sie zog ihre Meilenstiefel an, in welchen sie mit jedem Schritt eine Stunde machte, und es dauerte nicht lange, so hatte sie beide eingeholt.* Grimm, *Kinder und Hausmärchen*, éd. cit., „Der liebste Roland“, p. 289-290.

<sup>51</sup> *Es waren schon eiserne Pantoffeln über Kohlenfeuer gestellt und wurden mit Zangen hereingetragen und vor sie hingestellt. Da musste sie in die rotglühenden Schuhe treten und so lange tanzen, bis sie tot zur Erde fiel* *Ibid.*, „Sneewittchen“, p. 278.

<sup>52</sup> *Perlesvaus, Le Haut Livre du Graal*, éd. W. Nitze et T.A. Jenkins, The University of Chicago Press, 1932-1937, rééd., New York, 1972 p. 28, li 141-142. La mention de la cuisse conduit certains traducteurs à préférer le terme de « chausse » à celui de « botte ».

Enfin, certains génies domestiques tirent leur nom d'un de leurs attributs vestimentaires, en l'occurrence la botte et s'appellent donc *Stiefel*, le Botté<sup>53</sup>. Souvenons-nous aussi du Chat botté qui met en exergue la qualité magique de ces objets. Souvenons-nous : le chat échu au troisième fils du meunier défunt demande à son maître simplement une paire de bottes, grâce auxquelles, dit-il, il fera son bonheur. Le chat se transforme en effet en créature providentielle grâce à ces bottes, qui ne jouent cependant dans le conte aucun autre rôle que de chausser le matou, et de lui donner un attribut sinon humain du moins *faé*. Or, dans certaines versions notamment galloises de l'épopée arthurienne, le premier combat d'Arthur, l'acte fondateur de sa royauté donc, n'avait pas pour adversaire un redoutable géant, ni un dragon, mais un chat, le Chat de Paluc, créature monstrueuse et en particulier ogresse<sup>54</sup>. Le conte du Chat botté, à la manière de bien de récits mythiques, dissocie, il est vrai, les éléments qui en constituent le noyau, et l'ogre y devient l'adversaire du chat, que pourtant celui-ci parvient à avaler ! Mais au delà de cette apparente contradiction, ce qui est stigmatisé par le chat et que soulignent de manière redondante les bottes, ce sont ses accointances avec l'Autre Monde.

« Croyez-moi, les lièvres deviennent blancs parmi nos montagnes en hiver parce qu'ils ne voient ni ne mangent que la neige (...<sup>55</sup>), » dit saint François de Sales. Les anciens de nos contrées de leur côté – et c'est exactement la même chose – affirment toujours que plus la pelure de l'oignon est épaisse ou plus la queue des écureuils et touffue lorsque les jours commencent à raccourcir, plus l'hiver sera rude. Cette logique analogique, Philippe Walter a su et osé la pousser jusqu'à ses extrêmes conséquences. Quel est le lien entre l'ours, le roi et la pierre ? Grâce à la magie de l'analogie, il s'agit sinon de variantes synonymiques du moins d'entités mythiques apparentées, réunies par une seule et même syllabe, « *art* », cause ou conséquence d'un rapport analogique<sup>56</sup>. Et le tout amalgamé, ours, roi et pierre, donne *Arthur*. Cette démarche permet de remonter à la source du sens en retraçant les recoupements et fusions de segments qui avaient été reçus comme semblables. Les reconstituer, c'est trouver des clefs de lecture.

---

<sup>53</sup> C. Lecouteux, *La maison et ses génies, Croyances d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Imago, 2000, p. 127.

<sup>54</sup> Ph. Walter, *Arthur, L'Ours et le Roi*, Paris, Imago, 2002, p. 47.

<sup>55</sup> François de Sales termine par une autre analogie sa phrase : « et à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté même en ce divin Sacrement [la communion] vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure ». *Introduction à la vie dévote*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1969, p. 121.

<sup>56</sup> Cf. Ph. Walter, *Arthur...*, *op. cit.*, p. 59.

Chaque image littéraire, fruit d'une créativité verbale, se présente aussi comme un jaillissement imprévisible, un renouveau unique des images préexistantes, dont la forme la plus haute est la métaphore pure, réduite à une forme verbale concise<sup>57</sup> ».

C'est l'analogie, force structurante fondamentale de l'imaginaire, que le critique doit s'appropriier et convertir en un outil d'investigation efficace qu'il emportera dans toutes ses explorations et sur les chantiers. Il doit y avoir, à la base, une « sympathie » profonde entre l'œuvre et son critique : c'est en substance le grand enseignement de la démarche de Philippe Walter. Il ne faudra pas craindre de faire appel à d'autres *raisons* disciplinaires : l'histoire des religions, la mythologie comparée, l'archéologie, la philologie celtique et l'anthropologie culturelle notamment aideront, en fournissant autant de surfaces réfléchissantes complémentaires, à pénétrer toujours plus avant vers ce cœur, vers cette source d'où jaillissent images, musiques et poésies en un accord harmonique unique.

Karin Ueltschi

---

<sup>57</sup> G. Bachelard, *La Terre et les Rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948, p. 207.