



HAL
open science

Mythologie classique et théories de la complexité : la notion de système mythologique

Joël Thomas

► **To cite this version:**

Joël Thomas. Mythologie classique et théories de la complexité : la notion de système mythologique. Euphrosyne. Revista de filologia clàssica, 2007, 35, pp.365-372. hal-04568048

HAL Id: hal-04568048

<https://hal.science/hal-04568048>

Submitted on 3 May 2024

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.

Mythologie classique et théories de la complexité: la notion de système mythologique

JOËL THOMAS

Université de Perpignan *Via Domitia* – France
jthomas@univ-perp.fr

Cela fait maintenant quarante ans que la notion de systémique est une herméneutique largement répandue dans les Sciences humaines. On sait qu'elle puise ses sources dans les sciences «dures», la biologie, la cybernétique, et plus récemment la thermodynamique, avec les travaux d'Ilya Prigogine. Mais on s'aperçoit que, empiriquement, le savoir de l'antiquité propose des schémas de représentation assez comparables à la notion d'émergence, (dont je donne une définition rapide: le tout est plus que la somme de ses composantes) ou à celle de structure holiste (chaque partie d'un ensemble résume à elle seule tout l'ensemble). Platon, dans le *Timée* (31, b, c), ne s'exprime pas autrement:

«Quand deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible sans un troisième. Car il faut qu'au milieu d'eux, il y ait quelque lien qui les rapproche tous deux.»

phrase reprise sous une forme un peu différente dans le *Phèdre* (266, b):

«Si je trouve quelque autre capable de voir les choses dans leur unité et leur multiplicité, voilà l'homme que je suis à la trace comme un dieu.»

Toute la médecine gréco-romaine, d'Hippocrate à Galien, procédera de cette conception, qui détermine la thérapie: on ne peut soigner les parties du corps sans prendre en compte le tout qu'elles constituent. Par la suite, les grands penseurs occidentaux retrouveront cette lecture de la complexité du monde. Je pense à Pascal écrivant:

«Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties.» (*Pensées*, II 72, éd. Brunschvicg)

On pourrait aussi convoquer, dès le XIII^e siècle, Roger Bacon, le Docteur Admirable, écrivant dans son *Opus Tertium*, en se référant à l'autorité de Cicéron dans les *Tusculanes*, II:

«Toutes les sciences sont unies entre elles et se soutiennent d'un effort mutuel comme les parties d'un même tout, dont chacune accomplit son œuvre, non par soi-même mais par les autres. Ainsi l'œil dirige tout le corps; le pied le soutient et le conduit d'un lieu à un autre; et ainsi des autres parties. Donc, la partie séparée du tout est comme l'œil arraché, le pied coupé.»¹

Dans la mesure où la mythologie gréco-latine se propose de donner à voir, sous une forme métaphorique, les dynamismes organisateurs des forces qui constituent le monde et le système du vivant, et cela dans une visée anagogique, on voit l'intérêt d'une herméneutique fondée sur l'étude des systèmes et sur les théories de la complexité, appliquée à ce corpus labyrinthique qu'est la mythologie classique. Plusieurs Centres de Recherches s'y sont attelés dans la dernière décennie. Je pense en particulier, et pour m'en tenir à la France, aux travaux coordonnés par J.-J. Wunenburger, à Lyon; à la notion de «système mythologique» sur laquelle travaille le Centre *Mythes et Littératures* de Jacques Boulogne, à Lille III, et aussi, à Perpignan, à l'équipe pluridisciplinaire VECT-Mare Nostrum (*Voyages, Echanges, Confrontations, Transformations*) dont je dirige le secteur Mondes de l'Antiquité.

Je propose deux exemples, deux perspectives de recherche, pour montrer l'aspect heuristique de ces théories de la complexité appliquées au domaine de la mythologie.

En diachronie, d'abord. Toutes les mythologies commencent par une théogonie et une cosmogonie. Or toutes ces créations du monde sont d'abord binaires, avant de se complexifier. A mesure que le monde s'organise, se met en ordre, devient cosmos, dans le sens cosmétique du mot, on passe des structures binaires à des structures complexes; plus précisément, on passe du deux au trois; sur la binarité, qui arme le processus cosmique, vient se greffer un processus relationnel. De nouvelles figures de dieux, puis de héros, apparaissent comme des médiateurs dont la vocation essentielle est de mettre en relation les instances originelles. Ainsi apparaissent de façon émergente, d'abord les figures des Fils et des Filles issues de ces grandes figures des Pères et des Mères fondateurs et fondatrices. C'est là où les structures de l'imaginaire définies par G. Durand comme ternaires (dans le dernier état de sa recherche) nous sont très utiles: entre le monde héroïque, schizoïde, ouranien et solaire du Yang, cristallisé autour de la figure du Père, et d'autre part le monde fusionnel, nocturne, lunaire du Yin, cristallisé autour de la figure de la Mère, on voit apparaître des figures émergentes du Fils ou de la Fille, en particulier celle d'Hermès, le médiateur, le voyageur, le passeur et le transformateur.

¹ *Nam omnes scientiae sunt connexae, et multis se fovent auxiliis, sicut partes ejusdem totius, quarum quaelibet opus suum peragi, non solum propter se sed pro aliis: ut oculus totum corpus dirigit, et pes totum sustendat, et de loco ad locum deducit; et sic de aliis. Unde pars extra totum est sicut oculus erutus vel pes abscissus.*

À l'appui, je vais prendre l'exemple de la figure d'Apollon. Pendant longtemps, on l'a cantonné dans un rôle de dieu lumineux, solaire; dieu de la victoire et de l'élucidation, dont la mantique est une des formes. Il fait émerger des ténèbres à la lumière, de la barbarie à la civilisation; et l'on comprend, dans ce contexte, qu'Auguste l'ait choisi comme son dieu tutélaire. Sur ce plan, il appartient typiquement au régime diurne «héroïque» de G. Durand, lié à la fois au combat et à la victoire.

Mais le livre récent de M. Detienne, *Apollon le couteau à la main*², montre qu'Apollon entretient des liens avec ces ténèbres qu'il combat, et justement parce qu'il les combat. Le pur suppose l'impur. Donc Apollon doit avoir commerce avec l'impur. On serait dans une logique proche du *Tai-Ki* chinois, avec un rappel du noir dans le blanc, et du blanc dans le noir. Par delà une opposition sommaire entre Apollon et Dionysos, on décèle une sorte de parenté entre l'Apollon solaire et le Dionysos nocturne; il y a un peu de Dionysos en Apollon, sinon ils ne peuvent se connaître. L'Apollon pythien de Delphes est sauroctone, tueur du serpent Python, tueur de dragon, dans une logique diaïrétique. Mais *puthein* veut dire aussi, en grec, «pourrir»: cette pourriture fertile n'est-elle pas, dans un culte mystérieux, symbole de passage métamorphique vers un autre état? On comprend mieux aussi que les discours ésotériques autour du culte d'Apollon et de Rome dont nous parle Macrobe dans ses *Saturnales*, aient enseigné qu'«Apollon et Dionysos sont le même». Et en même temps, on comprend Plutarque écrivant: «Le soleil est aussi différent d'Apollon que la lune est différente du soleil.» (*De e Delphico*).

Mettant en relation le monde lumineux et le monde nocturne, Apollon est donc un passeur. Effectivement, cela fait partie de ses épicleses. Il existe un Apollon tisseur de cités, un Apollon médecin, *medicus*³, un Apollon *loxias*, «courbe», spécialiste d'une approche «oblique»; ils sont tous médiateurs, transformateurs, purificateurs, liés à un passage à la fois restaurateur et instauratif. En un mot, Apollon est un des dieux par excellence de l'initiation et de la médiation. En ceci, comme figure solaire, il n'est pas celui qui incarne le principe lumineux, mais bien plutôt celui qui l'actualise, ce qui explique qu'il soit parfois confondu avec Janus, lui aussi dieu des commencements et dieu de l'initiation⁴. Il est l'énergie cosmique et solaire contrôlée, transformée, mise à la disposition des hommes, et méritée par eux, dans une forme de *feed-back*, pour leur épanouissement et leur évolution civilisatrice. C'est cet Apollon dont Socrate est le dévot; c'est lui aussi dont Virgile appelle le retour dans la 4^e *Bucolique*, et retrouve la prophétie de la dernière Pythie,

«Un jour Apollon reviendra, et ce sera pour toujours»,

² Paris, Gallimard, 1998.

³ Cf. J. THOMAS, «L'Empire romain et la notion de *divus*», in *Os Impérios do Espírito Santo na Simbólica do Império*, Angra do Heroísmo, 1985, pp. 205-224.

⁴ Cf. J. THOMAS, «Janus, le dieu de la genèse et du passage», *Euphrosyne*, XV, 1987, pp. 281-296.

reliant dans un beau raccourci l'éphémère («un jour») et l'intemporel («toujours») ⁵; et c'est, dans la durée, celui qu'évoque Baudelaire dans le *Poème du Haschich*: «N'y a-t-il pas un Apollon pour tout homme qui le mérite?».

Ainsi, l'impur se trouve dans la genèse même de l'art apollinien de donner forme. Il y a un lien entre l'Apollon oraculaire et l'Apollon fondateur, tisseur de cités: c'est dans l'acte «héroïque» et diaïrétique de séparer que le geste de fonder reçoit l'éclat de la purification, en même temps que s'opère la fusion fraternelle entre Apollon et Dionysos, et aussi entre Apollon et Diane, sa jumelle, sa parèdre féminine. Pour inaugurer, fonder, commencer, donner forme aux rapports sociaux, la Fondation a besoin de la lumière d'Apollon, mais aussi de la violence et de la démesure, qui sont aussi les vertus de cet Apollon en marche. Pour reprendre une formule de M. Detienne, Apollon est *l'architecte du pur et de l'impur*. Comme Dionysos, mais différemment, Apollon a à voir avec la folie, ce qui les met tous deux à part des autres dieux. Et je conclurai ce développement sur Apollon par une phrase de Detienne:

«En marchant dans les pas d'Apollon, j'ai traversé des paysages habités par les meurtrés et les souillures, par les fléaux et la folie. A tout instant, Dionysos était là.» ⁶

Au cœur même du processus fondateur et organisationnel, nous retrouvons des oppositions structurelles tendant à leur propre dépassement. Et dans chacune des trois instances, y compris l'instance organisationnelle, Apollon est présent.

Un pas de plus, et, dans le monde des hommes, apparaît cette capacité d'émergence, au centre même du sens existentiel de la condition humaine, telle que les mythes nous la donnent à voir. La figure paradigmatique de l'homme, dans le récit mythologique, c'est le héros, le demi-dieu qui participe de la divinité, mais aussi des forces de l'animalité. Comme le dit Sénèque, l'homme est le seul à avoir la *ratio*, qui le place comme une conscience intermédiaire, dont la vocation est de mettre en relation le *soma* et le *nous*, le corps et l'esprit, dans l'homme et dans le monde, pour reconstituer un circuit spirituel perdu, enlisé dans la *diaspora* de la matière dispersée, à la suite de la faute de Prométhée, ou de celle des Titans.

Le héros voyageur, le navigateur, Hercule, Jason, Thésée, Ulysse, Enée, est donc lancé sur les routes du monde, avec pour vocation de reconstituer ce qui est épars, de tisser une harmonie, dans l'espace du monde et dans son espace intérieur. Ce navigateur est un pilote, comme Ulysse, qui louvoie, tisse sa route dans un mouvement alterné (sa manière de dépasser et d'intégrer en même temps les forces de la dualité), entre les écueils et les dangers (par exemple, Charybde et Scylla). Cette épreuve du voyage, perçu comme *Gewenforheit*, projection dans le monde, au sens heideggérien, le héros ne peut en faire l'économie, c'est par elle qu'il se construit. «*Naviget*», c'est ce que dit Jupiter au IV^{ème} livre de l'*Enéide* (IV, 237) en parlant d'Enée.

⁵ Passant de la mythanalyse à la mythocritique, on pourrait en retrouver un reflet littéraire dans le célèbre *incipit* de la *Recherche*: «*Longtemps, je me suis couché de bonne heure*».

⁶ M. DETIENNE, *op. cit.*, p. 238.

On remarquera qu'il y a toujours, à l'origine du voyage du héros, une forme de dissymétrie, souvent transcrite métaphoriquement par le fait qu'il est boiteux⁷. On pense à Œdipe, bien sûr, mais aussi à Jason, qui arrive en boitant à la cour du roi Pélias. Il avait perdu sa sandale en aidant Héra à traverser un fleuve. Pélias, à qui l'on avait prédit qu'il serait détrôné par un boiteux, envoie Jason au fond de la Mer Noire, en Colchide, chercher la Toison d'Or, persuadé qu'il n'en reviendra pas. Ainsi commence la quête, à partir d'un obstacle qui déséquilibre le héros, mais de façon féconde, en le projetant sur les routes de l'exil, qui lui permettent d'accéder à l'épreuve qualifiante. Dans le monde des hommes, la dissymétrie a rompu la symétrie initiale, en même temps qu'elle introduisait le mouvement et le désordre de la vie. On est passé, là encore, du deux au trois. La quête héroïque initiatique apparaît bien avec tous les traits d'une émergence.

Allons plus loin. Tout commençait dans le Grand Repos, l'unité, l'Un, l'œuf cosmogonique des Orphiques. L'Un se divise en deux principes, et à mesure que l'on avance dans la création, l'émergence nous fait passer du deux au trois, de la dualité à la complexité. Mais ce qui est très intéressant dans la quête héroïque, c'est qu'elle tend à une forme de perfection spirituelle, qui n'est pas autre chose que la *réintégration* dans l'unité originelle, mais dans une perspective de reconquête. Le héros retourne à l'Un originel, enrichi de son passage dans la multiplicité. C'est à proprement parler une démarche de type alchimique⁸, qui le conduit de l'œuvre au noir, *nigredo*, à l'œuvre au blanc, *albedo*, puis à l'œuvre au rouge, *rubedo*. Mourir à son «petit moi» pour renaître élargi, tel est le projet héroïque d'Enée, ou d'Héraklès. Bergson écrit que la décomposition croissante de l'univers est une condition de sa recombinaison. C'est en tout cas ce qu'expriment les grands mythes héroïques gréco-romains, dans une dimension à la fois spirituelle et civilisationnelle. Au terme de la démarche héroïque, mais au terme seulement, on constate un renoncement vis-à-vis de cette action qui a été le moteur de sa quête. A la fin de l'*Enéide*, Enée dit:

«*Nec mihi regna peto*»,
«Ce n'est pas pour moi que je demande la royauté» (XII, 190).

On comprend alors le sens de la dissymétrie, du passage du deux au trois. La dissymétrie est un facteur essentiel du processus de transmutation de la matière. La matière, symétrique dans son aspect le plus «parfait», tend à retrouver cette symétrie. Elle ne le peut qu'en se dégradant dans le processus vital, dans le voyage de la vie. Ce n'est que lorsqu'elle est au fond de la *diaspora*, du *diasparagmos* dionysiaque, qu'il lui est donné en plus de retrouver l'unité. Le continu et le discontinu sont donc les deux tropismes en fonction desquels se construit la vie complexe. Le continu a à voir avec la nature de la vie, le discontinu a à voir avec son devenir; le continu marque la progression

⁷ Cf. J. THOMAS, *L'imaginaire de l'homme romain. Dualité et complexité*, Bruxelles, Coll. Latomus, 2006, chap. IV.

⁸ Au moins dans l'esprit, puisque les premiers témoignages écrits que nous ayons sur l'alchimie dans le monde méditerranéen n'apparaissent pas avant Zosime de Panopolis, au III^e s. ap. J.-C.

qui prépare le retour; le discontinu marque le «lâcher prise», ou au contraire la projection dans l'action. Les deux sont nécessaires à la construction du héros, dans une complexité qui intègre à la fois le binaire et le ternaire, en mettant en évidence – c'est la base de la systémique – que le troisième terme relationnel n'est pas sur le même plan que les deux termes antagonistes, mais qu'il les dépasse en donnant naissance à quelque chose qui est plus que leur simple somme. Ainsi, lorsque Picasso a sa phrase célèbre, «La symétrie, c'est la mort», je crois qu'il ne veut pas dire que la symétrie est en elle-même mortifère, mais que, comme la mort, elle nous est inaccessible dans notre état de vivants, qu'elle est d'ailleurs, et que nous ne pouvons la penser que comme une aspiration insatisfaite (le mythe de l'androgyné, par exemple), à travers un regard porté depuis le désordre et la dissymétrie du monde.

On voit alors que la démarche des grands fondateurs se définit comme un passage de la dualité à la complexité, qui est à la base même d'un double processus indissociable, spirituel et civilisationnel. Ainsi, dans les quatre derniers livres de *l'Enéide*, ceux qui représentent la dernière des trois étapes de l'initiation, la Réalisation (après la Préparation et la Révélation), on passe de la guerre à l'alliance, de la lutte entre deux blocs à l'alliance de trois groupes sociaux: Troyens, Etrusques et Latins, incarnant les trois grandes forces constitutives d'une cité antique, au sens repéré par Dumézil: le prêtre-roi (Enée), le guerrier (les Etrusques) et la Terre féconde (les Latins, qui donnent Lavinia en mariage à Enée). Là aussi, on est bien passé du deux au trois, et là aussi par un processus d'émergence, puisque Troyens, Etrusque et Latins vont fonder quelque chose de plus que leur simple alliance initiale: Rome à venir, comme *Troia melior*, Troie en mieux, renaissante et meilleure: trois en un, une cité authentique et fonctionnelle, promise à un avenir fécond et glorieux.

*

Je voudrais maintenant en venir à mon deuxième exemple de l'éclairage porté par les théories de la complexité et la systémique sur l'exégèse mythologique. Il se mesure en synchronie, cette fois, et non plus en diachronie. On repère que, dans le corpus mythologique, beaucoup d'événements sont récurrents. Par exemple, on trouve des séries, des catégories: les frères ennemis, les parricides, les infanticides. On a bien sûr essayé de privilégier des points de vue exégétiques, pour s'y retrouver, et établir des taxinomies: la sociologie, la psychologie, la narratologie. Mais ces points de vue restent partiels, dans la mesure où ce sont des angles de perspective, dépendant eux-mêmes d'une discipline parcellaire, et où ils ne peuvent donc rendre compte d'une totalité. Or il semble bien, si incroyable que cela puisse paraître, que l'ensemble du corpus mythique soit construit comme un énorme tissage, où tout se tient, tout est relié. La complexité du réseau mythologique restituerait alors la complexité du vivant, elle en serait un paradigme. Sur cette base, chaque épisode va alors se situer à la fois dans son unité et dans sa diversité. Son unité, qui le renvoie à une famille, elle-même reliée à un réseau, le tout fonctionnant en interaction. Mais en même temps, sa diversité, qui détermine, à l'intérieur du réseau, son unicité et sa spécificité: chaque épisode est unique parce qu'il apporte à l'ensemble de la légende des détails, une colora-

tion qui lui sont propres. Il apporte sa pierre à un édifice, et en même temps, il est l'édifice. On retrouve une dimension fondamentale des systèmes: la dimension holistique. Chaque épisode est à la fois relié et séparé, dans ce qu'E. Morin appelle une dialogique: deux ou plusieurs logiques sont liées en une unité, de façon complexe, sans que la dualité se perde dans l'unité⁹. Chaque détail fait partie de l'ensemble, mais il est également différent. Entre le Même et l'Autre, l'épisode mythologique est bien comme le collier d'Indra de la mythologie hindoue, dont chaque perle reflète l'ensemble du collier: il est à la fois la partie et le tout. Souvenons-nous de Pascal: «Je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout.» A mon sens, on ne peut comprendre l'ensemble du corpus mythologique que comme un système mythologique, c'est-à-dire comme un réseau où tout est relié, mais dans le respect de la différence des parties.

L'ambition de notre exégèse systémique sera donc de repérer les constantes derrière la très grande diversité des personnages. Les regroupements permettent des réunions génériques, des taxinomies. Par exemple, parmi les parricides, il y en a qui tuent leur père sans savoir qu'ils le tuent (Œdipe, ou les Péliades), et d'autres qui le tuent en sachant qu'ils le tuent (Carcabos, ou Cithaeron). Dans toute la série des infanticides (Athamas, Agamemnon sacrifiant Iphigénie, Théias tuant Myrrha, Cronos dévorant ses enfants, Eole ordonnant à sa fille de se suicider, Lycaon donnant son fils à manger à Zeus déguisé en mendiant, Tantale qui donne son fils Pélops à manger aux dieux en croyant les honorer avec ce qu'il a de plus précieux), on remarquera qu'il n'y a pas deux situations semblables, deux motivations strictement identiques. Le mythe se tisse dans une «monotonie sublime» (pour reprendre une expression de M. Blanchot), mais aussi dans une aptitude à décliner toutes les variations du comportement humain en réaction à des situations essentielles. Il raconte donc l'expérience constitutive de notre humanité. Comme l'écrit Maxime Gorki, se référant aux mythes littéraires,

«Chaque écrivain authentique est splendidement monotone, dans la mesure où ses pages répètent un schéma identique, une loi formelle de l'imagination créatrice qui transforme les matériaux les plus variés en figures et en situations toujours à peu près les mêmes»¹⁰.

En ceci, l'ensemble des récits regroupés sur un même thème constitue une sorte de constellation mythique, où chaque récit résonne indépendamment des autres récits, dans sa propre harmonique, mais aussi en assonance avec eux. Le mythe apparaît alors comme un vaste système général, fait de systèmes particuliers, ou de micro-systèmes¹¹.

On voit l'ampleur du chantier ainsi lancé. Il est à la hauteur de l'intérêt suscité par ces nouvelles méthodologies.

⁹ E. MORIN, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

¹⁰ M. GORKI, *La Mère*, cité par D. FERNÁNDEZ, *Le Roman italien et la crise de la conscience moderne*, Paris, Grasset, 1958.

¹¹ Cf. J. BOULOGNE, «Pour une approche systémique de la mythologie grecque. Le cas de Médée», in *Les Systèmes mythologiques* (J. BOULOGNE éd.), Lille, Presses du Septentrion, 1997, pp. 210-213.

D'abord, parce qu'il existe un lien organique entre la société gréco-romaine et ses mythes. Les héros fondateurs créent les cités, tissent la civilisation en réunissant ce qui était épars. Thésée commence par préfigurer la fondation d'Athènes sur l'île de Délos, en faisant exécuter la Danse des Grues aux deux groupes de jeunes gens et de jeunes filles qu'il vient de sauver du Minotaure, et qui décrivent des figures successivement entrelacées puis séparées. C'est le prélude à la fondation d'Athènes comme synoecisme, fédération de tribus jusqu'alors voisines, mais séparées.

C'est donc le même schéma qui préside à la construction des cités, à l'éducation des citoyens, et à des actes symboliques aussi importants que la chasse ou la symbolique alimentaire: dépasser la sauvagerie, la barbarie, perçue comme état de séparation, d'isolement, au profit d'une structure civilisationnelle perçue comme union, fédération, réconciliation. Dans cet esprit, je serai tenté de dire que le corpus mythologique apparaît comme une sorte de paradigme que la société grecque antique se donne à voir à elle-même, et dans lequel tous ces processus sont métaphorisés, exprimés, résumés, cristallisés de façon particulièrement efficace.

Il me semble que l'étude de la systémique et des structures de la complexité nous permet de mieux comprendre ce processus. Tant il est vrai que, comme l'a dit Lévi-Strauss, tout est loin d'être une question de progrès linéaire, et finalement,

«peut-être découvrirons-nous un jour 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.»¹²:

la systémique ne fait que nous aider scientifiquement à entrer dans un système du monde que les hommes de l'Antiquité avaient conçu intuitivement et métaphoriquement. En ceci, le jeu de miroirs fonctionne fort bien; car plutôt que de parler de pensée primitive, nous découvrons la force de ces «systèmes premiers», et nous y trouvons même alors des modélisations qui nous permettent de mieux nous comprendre. Ce regard en arrière est aussi un regard profond, un regard sur nous-mêmes; et c'est peut-être lui qui nous permettra de faire mentir la prophétie de mauvais augure d'E. Morin: «Nous allons crever de ne pas comprendre la complexité».

SUMMARY: The renewed approaches offered by theories about complexity (emergence, holistic structure) give interesting applications in human sciences and particularly in mythological studies. This article aims to have an exploration about the notion of «mythological system», through two examples: the figure of Apollo, and the taxonomy of series (parricides, murderers...).

KEY-WORDS: Theories about complexity; Classical mythology; Apollo.

¹² Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 255.