Mythologies, soixante ans après

Serge ZENKINE

University of Human Sciences (RGGU, Moscow), Superior School of Economy, St. Petersburg, The Free University, Moscow
Université des sciences humaines (RGGU, Moscou), Ecole supérieure d'économie, Saint-Pétersbourg, Université libre, Moscou
Personal e-mail: sergezenkine@hotmail.com

MYTHOLOGIES, SIXTY YEARS LATER

Abstract: The article identifies several problematic concepts characterizing the "myth" as it is interpreted in Roland Barthes' "Mythologies": the object, the image, the narrative, the action. All these concepts remain not defined in the book, and their further refinement, their adaptation to the modern cultural situation, more than half a century after the publication of the book, can serve the development of semiotics and of cultural criticism[1].
Keywords: Roland Barthes, myth, object, image, narrative, action.

Citation suggestion: Zenkine, Serge. "Mythologies, soixante ans après". *Transilvania*, no. 4 (2021): 7-11. https://doi.org/10.51391/trva.2021.04.02.

Parues en librairie en 1957 après avoir été publiées en revue pendant les années précédentes, les *Mythologies* sont l'un des chefs-d'œuvre de Roland Barthes. La finesse d'observation et la réflexion novatrice qui l'encadrent ont fait de ce livre d'essais, écrits au jour le jour, l'un des ouvrages fondateurs de la critique sémiotique de la culture, discipline à laquelle Barthes lui-même devait donner plus d'ampleur dans les années suivantes. L'unité opérationnelle employée dans cette critique est le *mythe*, défini d'une manière spéciale et éloignée de la définition traditionnelle des mythes narratifs.

En reconsidérant aujourd'hui les perspectives ouvertes par ce livre, nous analyserons particulièrement quelques objets intellectuels relatifs à la mythologie moderne, que Barthes a signalés d'une manière ou de l'autre mais qui restent encore à préciser et à adapter aux réalités de notre actualité.

1. *L'objet.* Un objet à réexaminer après et à partir des *Mythologies*, c'est l'*objet* proprement dit, c'est-à-dire une chose matérielle formée et fabriquée par l'homme et qui éventuellement peut devenir ou ne pas devenir une marchandise. Les mythologies de Barthes ont rarement affaire aux objets, en privilégiant davantage les paroles, les spectacles ou encore les substances (« Le vin et le lait »); mais parmi les peu nombreux objets on trouve une catégorie intéressante de « bons objets ». Ainsi, dans « Les jouets », aux jouets français modernes qui « signifie[nt] toujours quelque chose » (I, p. 597)[2] et qui ne valent pas par eux-mêmes, par leur propre forme matérielle, le critique oppose les anciens jouets de bois, « des objets essentiels, des objets de toujours » (I, p. 598). L'essai sur « La nouvelle Citroën » est l'une des « mythologies heureuses »[3], car elle évoque le plaisir qu'un objet technique, une nouvelle auto moderniste peut procurer indépendamment de sa valeur marchande, rien qu'à admirer ses formes. Des objets euphoriques remplissent une autre mythologie heureuse, « Au music-hall » : les ustensiles des artistes forment « un continu d'objets solides, brillants, *produits*, auxquels précisément l'acte de l'artiste donne le statut prestigieux d'une pensée tout humaine ; le travail, surtout mythifié, fait la matière heureuse… » (I, p. 673). On comprend pourquoi les objets matériels – même mythifiés ! – semblent promettre à Barthes la possibilité d'un état « essentiel », non aliéné du monde: c'est qu'ils renvoient à la vision du travailleur, liée au « langage réel du bûcheron », au « langage de l'homme producteur » (I, p. 710), un langage semi-utopique qui parle immédiatement l'objet de son travail (en l'occurrence, c'est la même matière que le bois des vieux jouets) sans le lester de significations secondes

et parasites. Il y a donc de mauvais objets mythiques (signifiants, ou plutôt *trop* signifiants) et de bons objets d'usage, ayant partie liée avec le travail humain.

Dans les années qui ont suivi les *Mythologies*, Barthes s'est appliqué surtout à dévoiler les significations que la culture attache aux objets en général (« Sémantique de l'objet », 1964/1966) et aux vêtements en particulier (*Système de la mode*, 1967) ; auparavant, dans sa critique littéraire, il avait évoqué encore la vision sartrienne des objets comme choses étrangères, indifférentes voire sourdement hostiles à l'homme, réactualisée dans les premiers romans de Robbe-Grillet (« Littérature objective », 1954). Par la suite, les objets heureux ont disparu de son discours, pour céder la place aux objets signifiants et trompeurs. Sa critique de l'objet a été reprise d'une autre manière par Jean Baudrillard qui, après avoir été élève de Barthes dans son séminaire à l'École Pratique des Hautes Études, fit paraître en 1968 son *Système des objets*, une étude des manipulations et des fantasmes que la société de consommation associe à ses objets de commerce, d'usage et d'imagination. Par la suite, l'attention critique s'est portée particulièrement à leur « valeur de spectacle », peu discernée chez Barthes de la valeur d'échange : ainsi la « Déesse » Citroën DS-19 est admirée pour son aspect visuel, même par ceux qui n'espèrent pas l'acheter un jour ; de même, la « cuisine ornementale » fait rêver par son image visuelle ceux qui n'ont pas les moyens de se procurer ses ingrédients (« le problème réel n'est pas de trouver à piquer des cerises dans un perdreau, c'est de trouver le perdreau, c'est-à-dire de le payer », I, p. 642).

Peut-on revenir aujourd'hui à l'idée barthésienne de l'objet non aliéné ? Cela semble peu facile, car nous vivons de plus en plus dans une civilisation des objets jetables, destinés à disparaître et à s'échanger le plus vite possible, pour faire tourner la machine de la production. La mythologie de l'objet pur et libre d'hypothèques sémiotiques, esquissée par Barthes, a été, et reste toujours, la passion nostalgique ou utopique d'un passé révolu. Cependant quelques nouvelles possibilités de penser l'objet humain ont été suggérées en philosophie[4] et en esthétique (on pense à l'immense discussion sur l'ontologie de l'objet d'art).

2. *L'image*. Bien que beaucoup de chapitres des *Mythologies* traitent de spectacles divers (théâtre, film, music-hall, strip-tease, catch, sermon d'un prédicateur américain, etc.), peu nombreux sont ceux qui se concentrent sur une image particulière. Il s'agit dans la plupart des cas de portraits photographiques visant à signifier des valeurs culturelles et plus ou moins conventionnelles : « L'acteur d'Harcourt », « Iconographie de l'abbé Pierre », « Photos-chocs », ou encore la célèbre photo du soldat français noir analysée dans la postface théorique du livre comme une justification voilée de l'impérialisme colonial. Or il y a une exception, une image mythifiée et pourtant euphorique : c'est « Le visage de Garbo », l'épiphanie d'un « état absolu de la chair » (I p. 604), la manifestation d'une « beauté essentielle » (I, p. 605 ; à noter le même adjectif que dans « Les jouets ») dans laquelle Barthes cherche à détecter quand même quelques éléments « existentiels », potentiellement signifiants. Nous sommes en présence du même conflit, fondamental pour les *Mythologies*, que dans le cas de l'objet matériel : la valeur sémiotique de l'image est aux prises avec sa qualité référentielle, sa plénitude visuelle.

Dans les années suivantes, Roland Barthes est revenu plus d'une fois au problème de l'image visuelle, d'abord pour épuiser exhaustivement ses possibilités de signifier (« L'image photographique », « Rhétorique de l'image », « Le troisième sens »)[5], et ensuite pour se rendre compte progressivement de son affinité avec l'« image » socialement construite et pour la rapprocher de *l'imaginaire* lacanien ou sartrien (comme c'est le cas dans *La Chambre claire*). Le caractère mythique s'aggravait dans l'image que Barthes sentait se constituer de lui-même en tant que maître à penser « structuraliste » ; vers la fin de sa vie il allait déclarer plus d'une fois vouloir se défaire de cette mauvaise image asservissante, d'y échapper par une évolution intellectuelle accélérée.

Depuis la parution des *Mythologies*, et déjà vers la fin de la vie de Barthes, l'importance socio-politique des images visuelles s'est multipliée. En 1957, la télévision faisait ses premiers pas, et Barthes n'en a pas fait mention dans son livre ; aujourd'hui, elle est un canal de communication qui fait proliférer les images, qui en sature l'espace public, et qui est avec Internet pour une grande partie responsable de ce que Jean Baudrillard, encore lui, a nommé « la violence des images »[6]. Il s'agit moins de leur « contenu » thématique, susceptible de représenter des scènes traumatiques (dont le traumatisme est rapidement intégré dans les codes sémiotiques – c'est pourquoi Roland Barthes était déjà sceptique à l'égard des « photos-chocs »), que de leur force d'envahissement et d'évidence, souvent fausse, avec laquelle ces images imposent aux spectateurs médusés des réactions programmées. La puissance des images de la publicité et de la propagande politique s'avère immense et souvent néfaste, par exemple au cours des guerres contemporaines où les adversaires diffusent à la télévision et sur Internet des images terrifiantes, massivement truquées, des cruautés de l'ennemi. Les images restent donc inquiétantes mais pour une autre raison que Barthes avait à l'esprit dans les années 1950 : sans se borner à confirmer des codes ou à présenter au sujet sa propre figure faussée par les autres (« "image" : ce que je crois que l'autre pense de moi » - III, p. 875), elles effectuent une action directe sur lui, dont on parlera encore plus bas.

3. *L'Histoire*. Voici un élément curieux : souvent déclaré mais presque jamais à l'œuvre dans les *Mythologies*, ou du moins y revêtant une forme étrange et limitée. En théorie, Barthes s'applique à dénoncer l'idéologie

petite-bourgeoise qui se diffuse à travers les « mythes » et qui naturalise les faits sociaux, les soustrait à toute détermination historique. C'est ainsi qu'un des procédés majeurs de cette idéologie s'appelle « la privation d'Histoire », et « cette évaporation miraculeuse de l'histoire est une autre forme d'un concept commun à la plupart des mythes bourgeois, l'irresponsabilité de l'homme » (I, p. 713-714).

Or, en fait à peu près toute l'Histoire évoquée dans les *Mythologies* est une histoire contemporaine, une histoire actuelle. L'auteur évoque bien des événements politiques courants, comme l'échec de la CED (la Communauté européenne de défense) en 1954 (« La croisière du Sang bleu »), la reddition de Dien-Bien-Phu en 1954, pendant la guerre d'Indochine (« Le bifteck et les frites »), l'accession du Maroc à l'indépendance (« Grammaire africaine »), l'ouverture de l'Union Soviétique au tourisme occidental (« La croisière du "Batory" »), la conférence de Bandoeng en 1955 (« Continent perdu »), la brève montée du populiste Pierre Poujade en politique française (dans les deux chapitres qui lui sont consacrés). Mais quant à l'histoire du passé, rien. Une seule exception confirme la règle : ce sont « Les Romains au cinéma », c'est-à-dire leur représentation dans *Jules César* de Shakespeare, adapté par Joseph Mankevitch – un événement historique doublement fictionnalisé par un auteur dramatique et un réalisateur anglo-saxons. L'histoire n'est présente dans les *Mythologies* que sur un mode négatif, comme un non-dit : elle est précisément ce qui est absent, ce qui est évacué du mythe. On a l'impression que le *passé* historique ne semble guère à Barthes une matière « mythifiable », sauf dans quelques reconstitutions artistiques plutôt rares.

Cette hypothèse se confirme par ses textes postérieurs. Certes, Roland Barthes avait une belle intelligence historique, et l'histoire comme science humaine ne faisait jamais défaut à sa réflexion (voir par exemple son *Michelet*). Dans ses analyses sémiotiques, il cherchait à inscrire les faits littéraires ou culturels dans une évolution à grande échelle (rappelons par exemple la généalogie historique de la notion d'auteur, brièvement esquissée dans l'article « La mort de l'Auteur »). Il a été par ailleurs l'un des pionniers de l'étude sémiotique de la science historique, de l'analyse rhétorique de son discours narratif (« Le discours de l'Histoire », 1967). Mais il n'a jamais semble-t-il tenté d'analyser les mythes rétrospectifs, greffant des sens connotés aux récits du passé. Est-ce parce que le mythe, d'après lui, était défini comme une structure paradigmatique plutôt que syntagmatique, affectant des unités sémantiques particulières plutôt que des séquences narratives ? En effet, vers la fin des années 1960, Barthes a fait quelques essais importants dans la narratologie structurale (on pense surtout à l'« Introduction à l'analyse structurale des récits » et au livre *S/Z*), mais il n'y est guère question d'un sens global des récits, et ces récits-là ne sont jamais nommés des « mythes ». C'est une particularité curieuse de son idée de « mythe » : à la différence des mythes anciens, le « mythe » contemporain selon Barthes se dit mais ne se raconte pas, il n'est pas un récit.

L'époque où nous vivons nous montre les limites de cette conception du mythe idéologique. Les mythologies historiques, constituées de récits et d'interprétations du passé, s'avèrent particulièrement fortes et virulentes dans les conflits ethniques et internationaux. Les « guerres de mémoire » opposent moins des partisans d'idéologies politiques explicites que les détenteurs de différentes « mémoires » (autrement dit, des traditions, des mythes) communautaires. C'est ainsi que les récits – toujours isolés du contexte, épurés et tendancieusement commentés –, des événements très anciens voire légendaires qui mettent en rapport une ethnie ou un État avec un territoire peuvent servir de référence politique que cette ethnie et cet État emploient à justifier leurs revendications et annexions. Structurellement, ces mythes-là se distinguent des « mythes » barthésiens : d'abord, ils sont formés d'éléments dynamiques, d'événements (batailles, expéditions, conversions, traités, etc.), et puis ces éléments primaires parasités par le sens mythique ne sont jamais présents, ni visibles ni sensibles, ils ont eu lieu dans un passé souvent très lointain et nous sont connus uniquement par la tradition, c'est-à-dire par des récits déjà plus ou moins « mythiques ».

Cette difficulté théorique a pu bloquer, chez Barthes, l'approche systématique des mythes historiques, dans lesquels les niveaux dénotatif et connotatif de la signification s'accolent et s'interpénètrent sans laisser d'espace au regard critique du sémiologue. La sémiotique semble s'arrêter au seuil de ce problème, et l'on a besoin d'une autre approche. C'est ainsi que des historiens français ont entrepris la description critique d'un système de mythes historiques de la France, baptisés « les lieux de mémoire ». L'édition fondamentale des *Lieux de mémoire*, parue en 1984-1992 sous la direction de Pierre Nora, peut se lire comme une contrepartie et en même temps une continuation des *Mythologies*, une tentative de reconstituer les récits et les dispositifs diffus avec lesquels la culture française cherche à rendre compte de son passé national.

4. *L'action*. Il y a encore un aspect du mythe moderne qui est son efficacité. En effet, un mythe sert à conditionner non seulement la conscience mais aussi le comportement des hommes, il produit donc une action sur eux et les incite à commettre d'autres actions. Sur ce point-là, Barthes ne se prononce pas d'une manière systématique mais certains de ses aperçus méritent notre attention. Il prend en compte par exemple la force persuasive d'une publicité qui produit un effet psychologique de délivrance : « Nous voilà, nous aussi, débarrassés d'un préjugé qui nous coûtait cher, trop cher, qui nous coûtait trop de scrupules,

trop de révoltes, trop de combats et trop de solitude » (« L'opération Astra », I, p. 590). Ou bien des spectacles hypnotiques comme le *show* évangélisant du prédicateur Billy Graham (« Billy Graham au Vel' d'Hiv' »). Mais l'effet le plus grave est expliqué dans la postface théorique de l'ouvrage, « Le mythe, aujourd'hui » : c'est le « caractère impératif, interpellatoire » du mythe (I, p. 694) ; « il me semble recevoir une invitation impérieuse, personnelle, à nommer cet objet... » (I, p. 694) ; « et l'adhomination est si franche qu'il me semble que [cet objet] vient d'être crée sur-le-champ, *pour moi*, comme un objet magique surgi dans mon présent sans aucune trace de l'histoire qui l'a produit » (I, p. 695).

Contrairement aux structures de la langue, que Barthes allait extrapoler à d'autres systèmes signifiants dans sa période structuraliste, le mythe n'est pas organisé comme un dispositif statique : c'est un acte, une action de force, caractérisée par une expression énergique – « le mythe est toujours un vol de langage » (I, p. 699). Son effet « interpellatoire » évoqué par Barthes anticipe l'interprétation néo-marxiste des « appareils idéologiques d'État », que Louis Althusser devait proposer en 1970. Selon ce dernier,

> « toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets [...] par cette opération très précise que nous appelons l'interpellation, qu'on peut se représenter sur le type même de la plus banale interpellation policière (ou non) de tous les jours : "hé, vous, là-bas !" »[7]

Barthes lui-même, dans les années 1970, s'est tourné visiblement vers les phénomènes dynamiques du conflit de forces : dans un article de 1973, il les appelait « la guerre des langages », et dans les *Fragments d'un discours amoureux*, ainsi que dans ses cours au Collège de France, il évoquait la nécessité d'une « Philologie active » (III, p. 644), d'une « philologie des forces, des différences, des intensités »[8]. Il s'intéressait à cet aspect du langage que les linguistes appellent aujourd'hui illocutoire, ou performatif, et qui consiste à ce que l'énonciation verbale produise un acte de parole, modifiant la situation sociale où elle a lieu. On pourrait poursuivre la même réflexion dans le champ des énoncés non verbaux, dont s'occupe la sémiotique générale, construite par l'auteur des *Mythologies*.

Soixante ans après la publication des essais barthésiens sur les mythes modernes, on voit bien que l'étude des forces performatives des signes doit nécessairement prolonger celle de leurs structures. En témoignent curieusement certaines tentatives d'imiter le genre inventé par Barthes. Ainsi, Jérôme Garcin a recueilli en 2007, l'année du cinquantenaire du célèbre livre, quelques dizaines d'essais par divers auteurs intitulés *Nouvelles Mythologies*[9]. Ce catalogue de mots, de gestes, d'habitudes et d'objets de la civilisation du XXIe siècle privilégie d'une manière évidente soit des « objets magiques » (comme le téléphone portable ou d'autres merveilles techniques d'aujourd'hui), soit des procédés pratiques (qu'est-ce que font les femmes pour plaire aux hommes et à elles-mêmes ?).

Une autre imitation est due à Jean-Marie Klinkenberg[10], et les titres des chapitres en disent long, qui désignent tous des gestes ou des démarches : « Rouler à vélo », « Ovationner le roi », « Trouver un compromis », « Savoir rire de soi »... Bref, les objets types de ces nouvelles mythologies sont toujours des *actions*, des conduites ou bien des objets investis de forces fantasmatiques. Évidemment, ces pastiches littéraires plus ou moins ludiques ne peuvent pas servir d'arguments péremptoires ; mais les sciences humaines d'aujourd'hui cherchent elles aussi à réunir la recherche du comportement à l'étude sémiotique des énoncés : telle est la théorie, déjà mentionnée, de l'illocution en linguistique ou bien la théorie de l'action comme texte proposée dans quelques articles importants de Paul Ricœur[11]. Il existe sans doute des forces de communication qui ne passent pas par l'intermédiaire des signes; on pense en particulier à quelques phénomènes mimétiques[12].

Pour conclure, on peut supposer que la méthode d'analyse critique des mythes inventée par Barthes et inspirée de la sociologie de Durkheim[13] a bien servi pour l'étude d'un état relativement stable de la société, mais qu'elle révèle ses insuffisances dès qu'il s'agit de rendre compte d'une évolution et des conflits de forces qui la déterminent de nos jours. Roland Barthes en était conscient, d'où l'abandon de sa tentative de continuer ses « petites mythologies » après 1957, et plus tard son autocritique théorique dans l'article « La mythologie, aujourd'hui » (1971), esquissant un nouveau programme d'études et proposant de substituer une (ré)évaluation active des mythes à leur déchiffrement (II, p. 1184). Il mettait donc à l'avant-scène l'action de force menée par le mythologue et visant à déstabiliser et à faire bouger les systèmes de la culture. D'autres concepts qui se profilent dans ses essais sans être repris et définis dans la postface théorique de son livre : le « bon objet », l'image, le récit historique – pourraient ouvrir eux aussi de nouvelles perspectives de recherche, en confirmant une fois de plus le caractère inspirateur de l'ouvrage de Roland Barthes.

Notes:

1. Cet article paraît dans le dossier *Roland Barthes en Europe de L'Est : Dialectiques*, coordonné par Ana Delia Rogobete et Alexandru Matei. Les articles de ce dossier sont issus du colloque « Roland Barthes. Usages, détournements et mythologies en Europe de l'Est, avant et après 1989 » qui a eu lieu les 26 et 27 mars 2015 à Bucarest, au CEREFREA, sous la coordination et Ana Delia Rogobete et de Alexandru Matei, et dans l'organisation du CEREFREA, dont les responsables ont été et sont encore Simona Necula et Larisa Luică. Tous ces articles ont été relus et paraissent aujourd'hui dans un dossier coordonné par Ana Delia Rogobete (Université Johns Hopkins, Baltimore) et Alexandru Matei (Université « Transilvania », Brasov). Les articles de *Roland Barthes en Europe de L'Est : Dialectiques* : Alexandru Matei, « Pour une réception politique de Roland Barthes en Europe de l'Est », *Transilvania*, no. 4 (2020) ; Serge Zenkine, « *Mythologies*, soixante ans apres », *Transilvania*, no. 4 (2020) ; Despina Jderu, « Jamais plus. Le *Journal de deuil* ou comment écrire la mort », *Transilvania*, no. 4 (2020) ; Eliza Dana Coroamă, « Barthes avec Derrida, ou vers un après-*punctum* social et écologique ». *Transilvania*, no. 4 (2020) ; Yavor Petkov, « Les Mythologies comme un outil d'exploration de la littérature migrante », *Transilvania*, no. 4 (2020) ; Deliana Vasiliu, « Traduire Barthes - regards nostalgiques et ambivalents », *Transilvania*, no. 4 (2020).
2. Ici et dans la suite, les références entre parenthèses renvoient aux *Œuvres complètes* de Roland Barthes en 3 volumes, publiées sous la direction d'Éric Marty (Le Seuil, 1993-1994). Les *Mythologies* font partie du volume I.
3. Expression par laquelle Barthes, en 1971, définissait les « tableautins » de son livre *L'Empire des signes* (II, p. 1319). Elle pourrait s'appliquer exceptionnellement à quelques essais (peu nombreux) des *Mythologies.*
4. Par Gilbert Simondon notamment, dont l'ouvrage *Du mode d'existence des objets techniques* a suivi de près les *Mythologies* de Barthes, en 1958.
5. Voir, pour plus de détails, Serge Zenkine, « La sémiotique de l'image visuelle : Roland Barthes et Iouri Lotman », dans *Glissements, décentrements, déplacement : Pour un dialogue sémiotique franco-russe* (sous la direction de Michel Costantini) (Saint-Denis, 2013), 84-91.
6. Jean Baudrillard, « The Violence of Images, Violence against the Image », *ArtUS*, no. 23 (2008): 38-45.
7. Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques de l'État », dans Louis Althusser, *Positions* (Paris : Éditions sociales, 1976), 113.
8. Roland Barthes, *Comment vivre ensemble,* éd. Claude Coste (Paris : Le Seuil/IMEC, 2002), 149.
9. Roland Barthes, *Nouvelles mythologies* (Paris : Le Seuil, 2007).
10. Jean-Marie Klinkenberg, *Petites mythologies belges* (Bruxelles : Édition Labor/Éditions Espace de Libertés, 2003).
11. Voir en premier lieu Paul Ricœur, « Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte », dans Paul Ricœur, Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II (Paris : Le Seuil, 1986), 183-211.
12. Voir Mikhail Iampolski, Demon i labirint : Diagrammy, deformatsii, mimesis (Moscou : Novoe literaturnoe obozrenie, 1996); Valéry Podoroga, Mimesis : Materialy po analititcheskoi antropologii literatury, t. 1-2 (1) (Moscou : Koultournaya revolutsia, 2006, 2011). Cf. notre compte rendu en français du premier de ces ouvrages : Serge Zenkine, « Corps continus ou corps historiques? La postsémiologie russe », Critique (n° 644-645, janvier-février 2001), 146-160.
13. En 1970, dans une préface postérieure de son livre, Barthes cite expressément la notion durkheimienne de « représentations collectives » en l'associant à la linguistique saussurienne (I, p. 563).

Bibliography:

Althusser, Louis. "Idéologie et appareils idéologiques de l'État." In Louis Althusser, *Positions*. Paris: Éditions sociales, 1976.

Barthes, Roland. *Comment vivre ensemble,* éd. Claude Coste. Paris: Le Seuil/IMEC, 2002.

Barthes, Roland. *Œuvres complètes,* 3 volumes, publiées sous la direction d'Éric Marty. Paris: Le Seuil, 1993-1994.

Baudrillard, Jean. "The Violence of Images, Violence against the Image." *ArtUS*, no. 23 (2008).

Garcin, Jérôme, ed. *Nouvelles mythologies*. Paris: Le Seuil, 2007.

Iampolski, Mikhail. *Demon i labirint : Diagrammy, deformatsii, mimesis* [The Demon and the Labirynth: Diagrams, Deformations, Mimesis]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1996.

Klinkenberg, Jean-Marie. *Petites mythologies belges*. Bruxelles: Édition Labor/Éditions Espace de Libertés, 2003.

Ricœur, Paul. "Le modèle du texte : l'action sensée considérée comme un texte." In Paul Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, 183-211. Paris: Le Seuil, 1986.

Podoroga, Valery. *Mimesis: Materialy po analititcheskoi antropologii literatury,* t. 1-2 (1). Moscou: Koultournaya revolutsia, 2006, 2011.

Zenkine, Serge. "Corps continus ou corps historiques? La postsémiologie russe." *Critique*, no. 644-645 (2001), 146-160.

Zenkine, Serge. "La sémiotique de l'image visuelle : Roland Barthes et Iouri Lotman." In *Glissements, décentrements, déplacement : Pour un dialogue sémiotique franco-russe*, edited by Michel Costantini, 84-91. Saint-Denis, 2013. http://www.bibliotheque-numerique-paris8.fr/fre/notices/164239-Glissements-d&eacute-centrements-d&eacute-placement-pour-un-dialogue-s&eacute-miotique-franco-russe.html.