Pour une éthique de la communication : le vrai et le faux dans les romans de Tristan

Traiter sous tous ses aspects le problème du vrai et du faux dans les romans de Tristan reviendrait à conter de son début jusqu'à sa fin l'histoire des deux amants. Nous ne retiendrons ici que les épisodes de leur histoire dans lesquels le vrai et le faux se confondent. Les cas les plus significatifs relèvent tous de ce qu'on appelle la « version courtoise » des récits tristaniens ; il s'agit du serment ambigu, du refrain chanté par Tristan à la cour de Petite Bretagne et du texte des deux *Folies*.

On connaît l'épisode du serment ambigu. Chargée de se justifier devant la cour de Marc, Yseut doit prêter un serment. Elle a l'idée d'un stratagème qui lui permettra de jurer sans mentir : elle charge Tristan de se déguiser en pèlerin et de la porter depuis la nef jusqu'au rivage lors de son arrivée à Londres ; il ne restera au faux pèlerin qu'à trébucher sur la rive et à s'étaler de tout son long sur le corps d'Yseut ; cette dernière pourra ainsi jurer qu'hormis Marc et ce pauvre pèlerin, personne n'aura couché avec elle. Dans la *Saga*[1] et dans le *Tristan* de Gottfried de Strasbourg[2], donc chez Thomas de Bretagne, le héros chante à la cour de Petite Bretagne un refrain qu'il mêle continûment à ses lais, refrain qui chante Yseut, sa mie. Tristan ne songe qu'à la première Yseut, alors que la cour ne pense qu'à la seconde. Reste enfin le texte des deux *Folies*. Tristan, déguisé en fou pour revoir Yseut, rappelle à cette

1 — *Tristrams Saga ok Isondar*, éd. et trad. par E. Kölbing, Henninger, Heilbronn, 1878.

2 — Gottfried de Strasbourg, *Tristan und Isolde*, éd. F. Franke, Weidmann, Dublin/Zurich, 1930, v. 19213-214.

dernière les circonstances précises de leurs amours. La cour de Marc ne croit pas un mot de ce qu'elle prend pour des folies verbales : le vrai passe pour le faux[3]. Dans ces trois cas, le vrai se confond avec le faux, confusion qui sème le désarroi et crée le malentendu. Il n'est pas inutile d'essayer de dégager les causes et les moyens de cette confusion.

Deux circonstances expliquent cette confusion des cours de Cornouailles et de Petite Bretagne. L'épisode du serment repose sur la parole ambiguë. L'énoncé du serment est vrai pour les amants, mais il est faussement interprété par la cour de Marc. La parole y est la même, vraie et fausse à la fois ; la différence ne tient pas au message, mais au code du locuteur et des récepteurs. Cette différence de code tient elle-même à la différence des contextes ; par la feinte du pèlerin, par son comportement ambigu, le geste de Tristan est pris pour vrai par les amants, parce qu'ils savent, et à tort par la cour, qui ne croit que ce qu'elle voit. La double interprétation possible du refrain de Tristan en Petite Bretagne tient au contexte géographique : pour la cour de Kaherdin, Yseut est d'abord la sienne, la sœur du prince, alors qu'elle est toujours pour Tristan, malgré la séparation et la distance qui les sépare, la reine de Cornouailles. Dans les deux *Folies*, la parole du fou ne peut aux yeux de la cour de Marc que traduire la folie de son contenu, le déguisement du héros brouillant la réception du message et faisant croire le faux, jugé impossible, pour le vrai. Cette ambiguïté de la parole repose donc sur le double sens, lequel requiert la dualité de référents, qui elle-même traduit la duplicité des amants. Il faut à ces épisodes et à cette stratégie de la confusion deux référents, les deux Yseut pour le refrain de Tristan, Tristan et le pèlerin pour l'épisode du serment, Tristan et le fou pour les *Folies*, et, pour l'aspect comportemental, le contact physique accidentel du pèlerin Tristan, double trompeur du contact amoureux des amants. Le double sens permet ainsi le malentendu au sens propre du terme ; les amants entendent le vrai ; l'entourage, en ne percevant et ne retenant que l'accidentel, entend le faux. Le paradoxe veut en la circonstance que le double sens permette autant la franchise, qui consiste à dire le vrai, que le malentendu, qui laisse entendre le faux. Le vrai est dit, mais personne ne le croit ; le vrai est ainsi comme caché, comme dissimulé, tel un cryptogramme, ce qui ne surprend guère lorsqu'on songe que Tristan est le maître des copeaux jetés sur l'eau, image des ogams irlandais, langue secrète des Celtes[4].

3 — *Folies* d'Oxford et de Berne, in *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, Gallimard, Paris, 1995, éd. et trad. par M. Demaules, p. 217-260.

Ce double sens, cette coexistence du vrai et du faux, tient à l'omission, à la rétention d'une partie du vrai ; le vrai est si réduit, si amenuisé qu'il peut passer pour le faux. Le problème est ici un problème de quantité, d'intégrité du vrai ; le faux n'y est pas l'opposé, l'antonyme du vrai, mais un degré minimal du vrai, un demi-vrai ou un quart de vrai. Or ce trait marque autant le motif du déguisement. Déguisé, l'homme n'est qu'à demi lui-même. Dans les *Folies*, le héros est à la fois Tristan et le fou. Dans l'épisode du serment, il est Tristan et le pèlerin. Le personnage n'y est qu'une partie de lui-même, de même que le faux n'est qu'une partie du vrai. Comme la parole ambiguë, le déguisement permet la coexistence du vrai et du faux. Le faux est ici une déficience d'intégrité du vrai : à cette intégrité du vrai répond quant au déguisement l'intégrité de la personne. L'intégrité du vrai, menacée par la rétention volontaire d'une partie du vrai, relève d'un problème de quantité ; le faux y est un pas assez, une atrophie du vrai et de la communication. Le paradoxe, nous l'avons vu, veut que cette atrophie corresponde au même moment à son contraire, au vrai exprimé sans fard et même, dans les *Folies*, très crûment, notamment lorsque le fou déclare au roi qu'il ne partira pas de la cour avant d'avoir couché avec la reine[5]. Or il s'agit là de ce qu'on ne doit pas dire, les amours adultères devant rester dissimulées ; Tristan en dit donc trop. À cette hypertrophie de la parole répond l'excès de comportement. Tristan en fait trop avec Yseut, l'excès de communication répondant à l'excès de rapprochement physique des deux amants. On retrouve ici un thème cher à Claude Lévi-Strauss : à la pathologie de la communication répond la pathologie de la dévolution de la femme, qui en est la forme sociologique[6].

Or il se trouve que cette lecture des rapports entre le vrai et le faux dans nos trois épisodes relève du jeu de combinaisons de trois termes en corrélation tel que C. Lévi-Strauss l'a discerné dans ses études de mythes amérindiens et grecs. Ces trois termes sont l'indiscrétion, le malentendu et l'oubli. Nous nous sommes ainsi posé la question de savoir si les relations entretenues dans nos romans par le vrai, le faux et la rétention d'information n'en seraient pas une forme particulière, une variante de ce système notionnel que C. Lévi-Strauss retrouve au cœur de tant de mythes. Dans ses études, ce dernier définit l'indiscrétion comme un excès de communication avec autrui ; le malentendu y est un défaut, une insuffisance,

4 — J.M. Pastré, « Tristan musagète », in *Europaïsche Literaturen im Mittelalter*, Wodan 30, Greifswald, 1994, p. 321-331.

5 — *Folie* de Berne, *op. cit.*, v. 255.

6 — C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, p. 259.

une atrophie de cette même communication avec autrui, tandis que l'oubli y apparaît comme un défaut de communication avec soi-même[7]. Ces trois termes appartiennent dans ces mythes à un faisceau de corrélations, autrement dit au croisement de deux corrélations. On pourrait appeler la première une corrélation de destination, qui distingue et oppose deux types d'interlocuteurs, soi-même et autrui. On pourrait appeler la seconde une corrélation de quantité, qui oppose le trop et le pas assez, l'excès et le défaut, l'hypertrophie et l'atrophie.

Il est aisé de reconnaître dans nos trois épisodes le motif du malentendu, fruit d'un défaut de communication. Au sens propre du terme, la cour ne parvient pas à entendre le vrai, le vrai contenu du message de la parole tristanienne, tant dans les *Folies*, où il paraît invraisemblable, impensable et insensé que le fou dise si franchement le vrai, que dans l'épisode du refrain de Tristan où la cour est abusée par l'homonymie des deux femmes. Notons que le malentendu concerne dès Thomas Tristan lui-même. Lorsqu'il entend en Petite Bretagne prononcer le nom d'Yseut, le héros croit qu'on parle de l'Yseut de Cornouailles. L'isophonie du nom porte à entendre l'une pour l'autre. Gottfried joue à plein sur ce registre. Tristan croit toujours trouver Yseut quand on prononce ce nom (v. 19012-14). Le nom d'Yseut égare le héros (v. 18995) ; ce nom mêle la vérité et l'illusion pour son esprit et pour ses yeux (v. 18996-998). Bien que décidé à rester fidèle à Yseut la blonde, le Tristan de Gottfried continue à prodiguer ses attentions à la seconde Yseut, qui croit donc, à tort, qu'il l'aime (v. 18170-173). Tous d'ailleurs s'y trompent à la cour de Karke, Yseut la première, induite en erreur par le comportement de Tristan (v. 19289-291). Quand Tristan souffre et soupire à cause de la première Yseut, toute la cour croit qu'il souffre pour la princesse de Petite Bretagne (v. 19277-279). Pour elle, le malentendu est complet. Victime du malentendu, elle a été trompée par Tristan, qui en porte seul la faute (v. 19397). Mais le malentendu tient plus encore au refrain que Tristan a composé sur le nom d'Yseut, motif que la *Saga*, donc déjà Thomas, exploite expressément : tous à la cour croient que l'Yseut de Bretagne est l'objet du chant et que le héros n'aime qu'elle[8]. Chez Gottfried, c'est précisément ce refrain qui porte au comble le malentendu en éveillant l'amour dans le cœur de la jeune Yseut (v. 19403-408). L'amour d'Yseut pour Tristan et le mariage qui

7 — *Idem*, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p. 229-231. *Idem*, *Le Regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 253.

8 — *Saga*, *op. cit.*, chap. LXIX : « hugdhu allir, at um hana voeri kvedit ok at hann ynni oengri annarri enn Isond thessari ».

suivra relèvent d'un complet malentendu (v. 19411-412). La version anglaise, le *Sir Tristrem*, qui pourtant résume beaucoup sa source, retient encore le trait. En écoutant les chants, la jeune fille s'imaginait qu'il s'agissait d'elle[9]. Heinrich de Freiberg précisera donc avec raison que le malentendu marque cette histoire jusqu'à la nuit des noces, puisque Tristan certes y souffrait des peines d'amour, mais sans qu'Yseut sût qu'elles concernaient une autre Yseut[10]. Dans l'épisode du serment ambigu, la cour de Marc croit tout autant pour fondé l'accidentel au détriment de la réalité des amours. Dans les deux cas, la proximité du personnage ou du comportement contribue à dissimuler un personnage plus lointain ou un comportement plus ancien, tous deux plus vrais et plus fondamentaux que la seconde Yseut ou que le contact physique simulé de Tristan pèlerin.

Le second terme de la triade notionnelle dégagée par C. Lévi-Strauss, l'indiscrétion, marque aussi les trois épisodes. Dans les *Folies*, l'indiscrétion du fou consiste bien à dire publiquement et hautement ce qu'il ne faudrait pas dire, les amours adultères de la reine et de Tristan. Il en va de même pour le serment ambigu, dans lequel le vrai coïncide si bien avec le faux. Pour le refrain de Petite Bretagne, Tristan a l'indiscrétion de chanter tout aussi publiquement – mais on s'y méprend – l'Yseut des amours adultères. On notera que le motif de l'indiscrétion marque continûment la matière tristanienne. Chez Thomas, Cariadoc apprend ainsi à Yseut le mariage de Tristan. L'excès de parole y correspond une fois encore à un excès de commerce sexuel, d'une part les amours adultères des deux héros, de l'autre la requête amoureuse de Cariadoc, laquelle aboutirait à la même situation adultérine avec Yseut[11]. C'est encore le caractère indiscret de la parole d'Yseut dans l'épisode de l'eau hardie. Les continuateurs de Gottfried souligneront ce caractère déjà présent chez Thomas en faisant dire à Yseut en termes très évocateurs le lieu des plaisirs amoureux[12]. Même si l'excès de parole est ici associé à l'insuffisance du commerce charnel, l'indiscrétion n'en concerne pas moins le même domaine, le mariage annoncé pour l'un, le mariage insuffisamment consommé pour l'autre des deux épisodes. Le mythe y

9 — *Sir Tristrem*, éd. et trad. par E. Kölbing, Henninger, Heilbronn, 1882, CCXL, v. 3. 5.

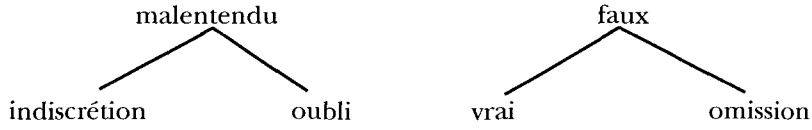
10 — Heinrich von Freiberg, *Tristan und Isolde*, éd. D. Buschinger, Greifswald, 1993, v. 972-974.

11 — Thomas de Bretagne, in *Tristan et Yseut. Les premières versions européennes*, *op. cit.*, v. 997-1086.

12 — Ulrich von Türheim, *Tristan*, Tübingen, 1979, v. 406-431. Heinrich von Freiberg, *op. cit.*, v. 3786-96.

associe encore étroitement la pathologie du commerce sexuel et la pathologie de la communication, le faire et le dire amoureux.

On peut donc sans mal assimiler ici le vrai et le faux à l'indiscrétion et au malentendu. Qu'en est-il alors de l'oubli, troisième terme obligé de la triade notionnelle dégagée par C. Lévi-Strauss ? L'oubli y apparaît sous la forme de la rétention d'information, sous la forme de l'omission volontaire, de l'oubli volontaire de tout dire. C. Lévi-Strauss a en effet montré que dans les mythes l'oubli prend souvent la forme d'un oubli volontaire[13]. Comme l'oubli, l'omission relève d'une atrophie de communication vis-à-vis de soi-même, l'omission consistant ici à ne pas tout dire de soi. L'oubli et l'omission s'opposent ainsi dans la corrélation de destination au malentendu, fruit d'une insuffisance de communication avec autrui ; les autres ne parviennent pas à saisir la réalité profonde du message. Par ailleurs, le malentendu et le faux s'opposent dans la corrélation de quantité à l'indiscrétion et au vrai, le double sens permettant de faire coïncider l'un et l'autre vis-à-vis d'autrui, la destination restant cette fois-ci la même. On voit alors que l'oubli, donc l'omission, s'oppose à l'indiscrétion, donc au vrai, à la fois par la destination – soi-même s'y opposant à autrui – et par la quantité – l'atrophie s'y opposant à l'hypertrophie. Le faisceau de corrélations regroupant le malentendu, l'indiscrétion et l'oubli apparaît ici dans une variante qui regroupe le faux, le vrai et l'omission, le malentendu et le faux représentant dans les deux cas le point de convergence des deux autres termes, soit les schémas suivants :



Dans les trois épisodes que nous étudions, la logique narrative et notionnelle induit l'orientation de la lecture syntagmatique du schéma : l'omission, donc l'oubli, permet le faux, donc le malentendu, lequel permet à son tour par le double sens de dire le vrai par une parfaite indiscrétion. Cette fonction de facteur déclenchant assurée par l'oubli ne surprend guère dans les romans de Tristan. Le mythe des amours y veut en effet que les deux amants ne cessent de résister à l'oubli, ce qui rend le mythe positif par l'apothéose végétale qui réunit *post mortem* Tristan et Yseut pour l'éternité, et ce à l'inverse des mythes amérindiens étudiés par

13 — C. Lévi-Strauss, *Le Regard éloigné*, *op. cit.*, p. 254-260.

C. Lévi-Strauss, dans lesquels les personnages cèdent à l'oubli, leur mythe y étant négatif par l'échec de leur mission[14].

Ce n'est sans doute pas par hasard que deux de nos trois épisodes fassent apparaître le motif du déguisement, trait constant de la matière tristanienne. Par le déguisement, le vrai et le faux coexistent comme ils le font dans le serment ambigu. Le déguisement fait passer un homme pour un autre comme la parole ambiguë fait passer une vérité pour une autre. Le déguisement donne une autre image de la personne comme le faux donne une autre image du vrai. Le déguisement est par ailleurs étroitement lié à l'oubli. Se déguiser est une manière de se faire oublier ; le déguisement en fou et en pèlerin est fait pour faire oublier Tristan comme le geste du pèlerin est fait pour faire oublier les amours adultères ; l'habit du pèlerin ou du fou recouvre et masque Tristan comme l'anecdote du pèlerin recouvre et cache la vérité du comportement amoureux de Tristan et Yseut. Dans l'un et l'autre cas, la personne et la vérité sont déguisées et tronquées par la feinte ; tronquées en effet car le déguisement relève comme l'oubli d'une solution de continuité avec soi-même ; il s'agit pour C. Lévi-Strauss d'une interruption de la continuité du vécu et de l'intégrité de la personne[15]. À l'intégrité ontologique, qui consiste à être soi-même au complet, répond l'intégrité morale, qui consiste à dire le vrai dans son entier. La rétention d'information et la parole ambiguë qu'elle produit s'expriment ainsi par le signifiant vestimentaire du déguisement, l'un et l'autre entravant et brouillant mêmement la communication. Mais ce n'est qu'en apparence que le déguisement fait disparaître le vrai. Il s'agit dans les deux cas de faire disparaître momentanément Tristan et la vérité. Le déguisement, comme le faux, n'est l'affaire que d'un instant. À l'éphémère du déguisement et du faux s'oppose la pérennité de la personne et du vrai, ces derniers n'étant que momentanément réduits en quantité et en durée.

Ce n'est sans doute pas non plus par hasard si dans l'épisode du serment le trébuchement du héros accompagne le motif du déguisement. C. Lévi-Strauss a montré que dans nombre de mythes amérindiens le trébuchement est associé à l'oubli[16] ; l'oubli involontaire y est lié au faux pas involontaire ; la logique de l'épisode tristanien veut qu'au faux pas volontaire réponde un oubli tout aussi volontaire. À l'oubli, à cette interruption de la continuité du vécu et de la communication avec soi-même répond dans l'ordre

14 — *Idem, Anthropologie structurale deux, op. cit.*, p. 208.
15 — *Idem, Paroles données*, Plon, Paris, 1984, p. 135-136.
16 — *Idem, Anthropologie structurale, op. cit.*, p. 259.

physique le trébuchement, cette interruption de la marche. Au défaut d'intégrité du vrai répond le défaut d'intégrité de la marche. À la vérité feinte répond le trébuchement feint, et au faux pas moral répond le faux pas physique ; le trébuchement, comme l'oubli, permet encore le malentendu : au faux pas correspond une fausse compréhension, une fausse interprétation de la réalité. À l'indiscrétion du geste – le pèlerin en fait trop – répondra en outre l'indiscrétion de la parole – Yseut en dit trop en disant en fait le vrai : le trébuchement a ainsi toute sa place dans le réseau corrélatif qui réunit l'oubli, le malentendu et l'indiscrétion. La notion de rupture y joue un rôle essentiel ; à la vérité rompue répondent la marche interrompue et la foi rompue vis-à-vis de Marc. Rompre avec le pas revient ici à rompre avec le vrai. Le trébuchement appartient ainsi à toute une sémiotique de la cassure, si présente dans les romans de Tristan. Songeons au chant d'Yseut interrompu chez Thomas par la nouvelle, apportée par Cariadoc, du mariage de Tristan, donc de la rupture de la foi et de la continuité amoureuses. Songeons aussi à l'encoche de l'épée de Tristan, qui fait reconnaître en Tantris Tristan dès qu'elle a repris sa place : au déguisement et à la reconnaissance y répondent le défaut d'intégrité de l'épée et la reconstitution de cette dernière. On reconnaît de même en Tristan le véritable tueur du dragon lorsque le héros montre la langue du monstre, laquelle manque à la gueule du dragon fourni par le sénéchal imposteur. La rupture de la marche reproduit donc dans l'ordre physique une rupture dans l'ordre moral, toutes deux liées à la rupture de continuité de la personne que représente le déguisement. Plusieurs strates de signification établissent ainsi le contenu sémantique de l'épisode du serment. C. Lévi-Strauss parlait à cet égard de ces paquets de relations si présents dans les mythes sous la forme d'unités constitutives du mythe en un point de la chaîne narrative ; ces significations s'y accumulent, s'y superposent sur l'axe paradigmatique comme les notes d'une partition dans un accord musical[17]. C. Lévi-Strauss associe à cet égard dans sa triade notionnelle le trébuchement et le bégayement, ce dernier apparaissant dans les mythes amérindiens comme un défaut de communication avec autrui[18] ; le mal dire est ainsi associé au mal marcher, ce qui montre assez que le défaut physique du trébuchement accompagne et marque un défaut de communication. Dans l'adaptation que fit vers 1190 Heinrich von Veldeke de l'*Enéide* virgilienne, le bégayement de Didon répond à l'oubli du serment de lui rester fidèle qu'elle fit

17 — *Ibidem*, p. 242.
18 — *Ibidem*, p. 259.

à son époux Sichée sur son lit de mort[19] ; à la foi rompue par Yseut répond en effet la foi rompue de Didon. Comme la parole ambiguë du serment, liée elle-même au trébuchement, le bégayement relève d'une même pathologie de la communication mêmement associée à une pathologie de la dévolution de la femme.

Reste à voir le sens de cette ambiguïté et de cette duplicité des personnages de Tristan et d'Yseut. Gilbert Durand apprend à voir dans ce qu'il appelle le « régime nocturne » le lieu des compromis et compromissions, liés eux-mêmes à la femme[20]. Son contraire, le « régime diurne », celui des images diaïrétiques, est celui du héros lumineux, guerrier et vainqueur des forces du mal. Domaine des réponses franches et des positions nettes, ce régime apporte aux questions pour réponse le oui ou le non. Nos trois épisodes renvoient à cet égard au régime nocturne ; le faux n'y est pas le contraire du vrai, mais une image réduite de ce dernier, une sorte de moyen terme, d'habile compromis entre les deux. Au lieu de les résoudre franchement, on y tente de concilier les oppositions par des réponses intermédiaires, ici nécessairement ambiguës. Cette manière particulière de résoudre l'antonymie entre le vrai et le faux ne surprend guère si on admet que la seconde étape de la carrière de Tristan, celle des amours qui font son mythe, relève à plein du régime nocturne ; après une première étape, marquée par le glaive et les victoires sur le Morholt et le dragon d'Irlande, vient en effet un parcours régressif, qui d'Ouest en Est, d'Irlande en Petite Bretagne, rapprochera lentement les deux amants de leur mort. Cette seconde étape est de fait marquée par des séjours souterrains, par deux grottes, images archétypales du régime nocturne, le souterrain d'Orri de la version commune, la grotte des amants et la Salle aux images de la version courtoise[21]. C. Lévi-Strauss a par ailleurs relevé dans les mythes amérindiens le rôle primordial du trickster, personnage qui possède des éléments des deux contraires qu'il est chargé de concilier ; c'est précisément parce qu'il relève de deux valeurs en opposition qu'il peut ou pourrait assurer la fonction de médiation qui le caractérise[22]. À la fois l'amant, le pèlerin ou le fou, Tristan réunit par le déguisement

19 — Virgile, *Enéide*, I, 720-721 ; IV, 33. Veldeke, *Eneasroman*, éd. D. Kartschoke, Reclam 8303 (10), Stuttgard, 1986, v. 1530-33.

20 — G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, PUF, Paris, 1963, p. 136-138, 207 et 346.

21 — *Ibidem*, p. 257-258. Pour l'opposition entre l'Est et l'Ouest, *ibidem*, p. 450. Voir notre article « Héros civilisateur et transferts culturels dans les romans de Tristan », *Bien dire et bien aprandre*, n°19, *Prologues et épilogues dans la littérature du Moyen Âge*, 2001, p. 181-190.

22 — C. Lévi-Strauss, *Anthropologue structurale deux*, *op. cit.*, p. 200.

ou par le double sens le vrai et le faux ou l'une et l'autre Yseut dans ses refrains. Avec lui, le vrai et le faux sont juxtaposée comme le sont les contraires dans la personne du trickster. Dans les mythes étudiés par C. Lévi-Strauss, la médiation est généralement impossible ; le héros échoue à concilier les contraires. Hormis l'apothéose végétale qui permet aux amants d'éternelles retrouvailles, Tristan, comme ces autres tricksters, ne parvient pas à concilier nombre de réalités et notions antonymiques : l'Ouest et l'Est, l'une et l'autre Yseut, la nuit et le jour, le céleste et le terrestre, la terre et le sous-terre, la vie et la mort[23]. L'opposition entre le vrai et le faux appartient à nos yeux à cet ensemble cohérent de notions contraires que seul Tristan pourrait concilier. Il resterait à montrer dans ce réseau d'oppositions fondamentales et immémoriales la présence et la fonction du rituel. Pour C. Lévi-Strauss, le rituel consiste à oblitérer temporairement les distinctions et oppositions, en soi irréductibles, en faisant apparaître entre celles-ci toutes sortes d'ambiguïtés, de compromis et de passages[24]. Fondé sur la simulation, le rituel cherche à faire voir le vrai dans le faux, la réalité des dieux ou des héros dans des simulacres. Pour concilier les termes opposés que sont par exemple les deux Yseut, pour résoudre le problème de savoir comment vivre avec les deux à la fois, Tristan invente la Salle aux images, où le héros peut retrouver, mais sous la forme d'une statue, la première Yseut alors qu'il vit en Petite Bretagne avec la seconde ; le mariage non consommé avec cette dernière est encore le moyen terme imaginé par Tristan pour concilier à la fois le mariage breton et la fidélité charnelle à l'Yseut de Cornouailles qu'il ne parvient pas à oublier. Par la remémoration, par la commémoration des hauts faits qui firent son mythe, le Tristan des deux *Folies* procède mêmement comme à un rituel dans lequel le récit de la vie des amants joue le rôle de ces simulacres faits pour représenter les dieux ou les héros dans leurs actions exemplaires et fondatrices[25].

Jean-Marc PASTRÉ
Université de Rouen

23 — J.M. Pastré, « Valeur mythique de l'espace dans les romans de Tristan au moyen âge », Presses Universitaires de Limoges, Actes du Colloque de janvier 2003, *L'Espace dans les cosmogonies et les mythes fondateurs : une géocritique européenne*, 2004, p. 113-123.

24 — C. Lévi-Strauss, *L'Homme nu*, Plon, Paris, p. 608.

25 — J.M. Pastré, « Les romans de Tristan sont un rituel : vous les lirez comme nous les aurons découverts », in *Im sechsten Jahr des Drachens. Lektüre-Empfehlungen für das neue Jahrhundert*, Kümmerle, Göppingen, 2000, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 680, p. 23-42.