

MYTHOLOGIE ET PSYCHOLOGIE

Le mythe ou l'impossible pathologie

Pourquoi la mythologie ?

Depuis la philosophie grecque antique jusqu'à nos spéculations marxistes et historico-structurales les plus récentes, en passant par les travaux de Boas, Tylor, Frazer, Eliade et autres, l'analyse des mythes consiste, pour l'essentiel, à réduire et, dans le meilleur des cas, à effacer la distance supposée qui sépare le *mythos* du *logos*. Toute *L'invention de la mythologie*, science qui ambitionne d'en révéler le sens et la fonction, pourrait se résumer en une tentative d'inscrire le mythe dans le non-arbitraire logique. Il est étonnant de constater que parmi les multiples théories explicatives de la mythologie analysées par Marcel Detienne, dans l'ouvrage qui porte ce titre, le nom de Freud n'y figure pas. Pourtant, quel que soit le jugement que nous portons sur la théorie psychanalytique, son approche du mythe offre incontestablement une singulière originalité par rapport aux autres modèles : loin d'opposer *mythos* et *logos* elle en souligne plutôt l'extrême proximité. Du même coup, elle étend, pourrait-on dire, le mythe au *logos*, et inscrit la réalité profonde du *mythos* au cœur même de tout *logos*. Cette étrange proximité entre les deux types de représentation annonce déjà leur intime familiarité.

Ce « rapproché » que révèle la psychanalyse, entre une incohérence expressive imagée rayonnant au tréfonds de l'âme et un monde explicatif qui séduit la raison, la mythologie en saisit le sens au regard du monde des affects et sous l'œil d'une « déraison ». Celle-ci n'est pas nécessairement folie et, paradoxalement, loin de nous abstraire du noyau de vérité et de rationalité dont le mythe n'est jamais dépourvu, la psychanalyse tente plutôt d'œuvrer au plus près de son cœur sémantique, convaincue qu'il en constitue son essence : le mythe traduit le monde des affects dont les représentations s'organisent sous l'égide d'une rationalité et évoluent dans l'espace de l'inconscient en se soumettant à ses lois. L'originalité de la perspective psychanalytique résulte de sa compréhension du mythe comme formation discursive de l'inconscient dynamique. Ses limites se dressent dès lors qu'elle enferme le mythe dans le cadre restreint de la pathologie, comme si l'inconscient, *topos* du mythe, n'avait d'autre nature que morbide ou mortifère.

La question essentielle et incontournable que se pose l'étude de la mythologie grecque est de savoir pourquoi les mythes et les premières tragédies qui s'en inspirent mettent essentiellement en scène des situations ou des personnages aux actes qualifiés aisément de pathologiques, peignant les situations les plus extravagantes et les plus monstrueuses qui défient généralement l'entendement. S'imposent souvent aux mythologues deux attitudes évidentes. Certains n'accordent à l'extravagance des récits des mythes aucun crédit, se refusent d'y déceler les manifestations d'esprits des plus puérides, sans logique ou d'essence prélogique. D'autres y perçoivent l'émanation d'une psyché quelque peu dérangée, pathologique, sous l'emprise des affects les plus violents, les plus abjects et les plus outranciers, dominée ou estompant tout recours à la raison, du moins à une rationalité d'emblée accessible. Les premiers mythologues se sont souvent cantonnés à la première interprétation, alors que la seconde analyse fut celle qui prévalut chez les psychopathologues, psychanalystes inclus.

Le constat de l'extravagance des mythes est à vrai dire si évident qu'on s'étonne que les uns comme les autres s'y soient laissés si aisément enfermer, encore que, à la décharge des premiers, les temps ne furent pas toujours propices à énoncer des analyses hors des mentalités et des paradigmes dominants. Le plus surprenant est qu'aujourd'hui encore la science mythologique s'inscrit dans ce cadre d'éviter de prendre en considération le « hors norme » des mythes, dans la mesure où elle considère les folies et les irréalités présentes dans le mythe comme un discours « logiquement irrationnel ».

Cet évitement, elle le fait de manière paradoxale. Chez la majorité des mythologues, ce type d'interprétation est, si l'on peut dire, présent par son absence. On reste, en effet, sidéré de constater qu'alors que les discours mythologiques ou celui des premières tragédies nourries des récits mythiques ne parlent que de meurtres, d'infanticides, de parricides, de matricides, d'incestes, de délires et autres aventures qui défient la raison un tant soit peu bien établie, les analyses proposées, si subtiles, riches et intéressantes soient-elles, n'accordent guère en général la moindre attention à ces extravagances lourdement chargées de passions ou d'intenses affects. Ceux-ci ne sont pas considérés en eux-mêmes, leur valeur sémantique est déniée au nom ou au profit parfois d'une rationalité supérieure qui n'a nul besoin d'un travail sur le contenu sémantique pour être révélée. Si on se réfère au contenu, c'est pour inférer qu'ils ne disent pas ce qu'ils disent ou, plus précisément, qu'ils disent ce qu'ils ne sont pas. D'un discours manifeste sur le sexe ou sur la folie des affects, on ne conclut rien sur ce qu'ils signifieraient ou ne signifieraient pas. C'est en désincarnant le mythe, c'est-à-dire le priver de tout vécu pulsionnel, qu'il nous incarnerait.

Le paradoxe est plus saisissant encore lorsque l'analyse prétend porter sur le contenu du mythe et s'y cantonne. Cette attitude est représentée, nous semble-t-il, par les mythologues, ou par ceux qui enseignent la mythologie ou travaillent sur les

mythes, et qui ne revendiquent aucune affiliation à un courant ou à une école de pensée structurée, voire à aucune théorie explicite. L'intelligence aidant, le bon sens guide la démarche, et le résultat n'est pas toujours sans pertinence. Les plus attentifs à attribuer aux mythes des lignes de perspectives proposent de les encadrer dans un schéma, sorte de pensée du mythe dont le plus courant a trait à la question des origines. Les extravagances des mythes, malgré leur omniprésence, sont comme secondaires, estompées. On s'intéresse à leurs contenus, mais ceux-ci sont moins considérés en eux-mêmes que comme un ensemble qui tracerait une direction, un sens général. Au nom d'une sorte de sens global du mythe, à l'instar du sens de la vie, ses contenus précis, ses incestes, infanticides, délires, etc. ne symbolisent pas ou n'expriment pas directement un contenu latent, mais aident à dégager une ligne générale de pensée. Là encore, le contenu du mythe est arraché à lui-même. Cette attitude si répandue ne peut être le simple fruit du hasard. L'ampleur de cet évitement du contenu explicite démontre ou témoigne qu'une frange de l'intellect du mythologue a quand même perçu l'effet sidérant du discours du mythe.

Une autre approche s'est cantonnée à prendre les récits mythiques à la lettre, quand bien même on s'attendrait à en déceler le sens latent. Paradoxalement, nous rangeons la psychanalyse dans ce courant, bien que nul n'ignore que sa révolution a consisté précisément à se départir du discours manifeste afin d'y déceler le sens qui s'y déroberait. Ce n'est pas le contenu que la psychanalyse a pris à la lettre, mais *les* contenus pris dans leur *ensemble*, cet ensemble traduirait une autre réalité, inconsciente celle-là. Considérés dans leur ensemble, les mythes offrent bien plus d'informations que leurs contenus considérés isolément. Se cantonner à cet ensemble induit en erreur, car, malgré les évidences, il n'est pas exagéré de dire que le mythe ne met pas véritablement en scène des situations réelles ou même refoulées d'inceste, de meurtre, de délire, d'infanticide, de parricide, etc., tout comme l'observation chez l'enfant de traits « pervers » et le fait de le qualifier pervers polymorphe n'en font pas un pervers. Et pourtant, c'est bien ces figures ou ces conflits tragiques qui donnent au mythe sa *raison* d'être.

Ce n'est pas l'analyse du contenu qui est en soi erronée, ou les interprétations proposées qui n'ont pas leur pertinence. Non, c'est la justesse de ce que le mythe révèle qui doit conduire, dans un premier temps, à nous étonner de leur évidence psychopathologique. Dans ce registre, *l'évidence* est trompeuse. La psychanalyse ne s'est pas suffisamment libérée du réductionnisme qui fait qu'elle aborde le mythe comme une pathologie.

Il ne fait guère de doute que le discours mythologique, à l'instar de tout langage, est rationnel. S'il n'en était pas ainsi, on ne comprendrait pas pourquoi nous réussissons, ou croyons réussir, à le déchiffrer, quel que soit le niveau, sémantique ou formel, ou la théorie à partir desquels nous l'abordons. L'idée que certaines analyses du mythe, comme celles qui visent son contenu affectif, soient irrationnelles

relève d'une conception erronée et idéologique de la rationalité. De même, la conviction que l'unique accès possible à l'intelligence des mythes repose sur la seule prise en considération de la manière dont ils sont situés dans l'espace géographique, si tant est qu'on puisse la déterminer, ou sur l'ordre organisationnel des mythes en dehors de toute valeur heuristique accordée au contenu, témoigne d'une conception restrictive du cadre rationnel à l'intérieur duquel évoluent les représentations. L'erreur de certaines écoles étudiant la mythologie est de croire que le mythe n'est soumis qu'à une seule rationalité. Il est d'ailleurs frappant de constater qu'un certain flou existe lorsqu'il s'agit de comprendre la nature ou, si l'on peut dire, l'intelligence de cette rationalité. Il domine généralement au sein de ces écoles de pensée le présupposé que la rationalité est aux antipodes, voire « l'ennemi », des affects ou des émotions, que se référer au registre affectif exclut d'emblée la raison, et que l'exploration de l'un ne conduit pas à la compréhension de l'autre. Cette façon de penser extrait toute vitalité au mythe, mais aussi le clive en deux réalités antinomiques, celle de la rationalité et celle de l'affect – ce que reflète aussi l'opposition forme-contenu.

Les positions les plus extrémistes dénie que la compréhension d'un de ces aspects renseigne sur l'autre réduit à une parure sans consistance. On mesure ce qu'une telle approche de la mythologie, comme par exemple celle de l'école structuraliste, véhicule de présupposés. Le principal est de croire que la compréhension de la logique d'un mythe présuppose d'emblée d'exclure l'approche sémantique, s'y référer ne pourrait qu'éloigner ce qu'on souhaite repérer. Cette approche se veut athéorique. Mais quelle théorie générale l'autorise ? En d'autres termes, qu'est-ce qui justifie sa pertinence et son recours exclusif si ce n'est une conception *a priori* du mental ?

L'ignorance de la spécificité du contenu risque de limiter la compréhension générale du mythe, et éventuellement de ne découvrir que ce qui apparaît évident à la psychologie commune. On ne peut que s'étonner au terme du parcours des quatre volumes des *Mythologiques* de Lévi-Strauss du peu de résultats consistants apportés à notre connaissance des mécanismes de l'esprit alors que l'anthropologie qui la préside se veut être une psychologie. Ce type d'analyse ne répond pas à la question : pourquoi la mythologie ?

Loin de refuser le contenu du mythe ou d'en atténuer son importance pour sa compréhension, nous en accentuerons plutôt l'intérêt, car l'organisation même du mythe se dévoile en fonction de son contenu. Celui-ci lui est indissociable et en permet l'existence. À ce titre, la mythologie constitue un langage qui porte autant sur la richesse de son vocabulaire que sur sa manière de l'organiser.

Comme tout langage, la mythologie répond à une nécessité. Avant de déterminer la nature de ce langage, il s'avère essentiel de nous attarder sur la spécificité de son contenu, les conduites déviantes, qu'on qualifie communément de pathologie.

La pathologie à la source de la constitution du discours mythologique

Déconstruire un mythe et le comparer à d'autres mythes nous permet peut-être de comprendre comment l'esprit fonctionne ou pense, mais ne nous renseigne pas sur le « pourquoi » du mythe en tant que langage, sur cette discursivité si singulière par rapport à d'autres. Que le mythe pense, ou que ses myèmes s'organisent à l'insu de la conscience du sujet, ne nous dit ni pourquoi il pense, ni, surtout, pourquoi il pense de cette manière, sur des thèmes privilégiés. Pourquoi les mythes ne nous disent pas ce qu'on croit qu'ils disent effectivement, pourquoi nécessitent-ils cette contrainte d'être interprétés pour accéder à la connaissance de leur authentique discours ; pourquoi, s'ils disent l'esprit, nous contraignent-ils à un travail d'interprétation ? On ne peut que s'étonner que leur récit manifeste ne nous raconte jamais, ou quasiment, les histoires que les interprétations analytiques nous révèlent. On s'étonne ainsi que les mythes, au niveau de leur contenu manifeste, véhiculent essentiellement un certain type de récit, qu'on considère aujourd'hui relever de la psychopathologie, cette dernière souvent baignant dans les affres de la sexualité.

La psychanalyse n'a pas réussi à expliquer pourquoi le mythe se complait dans le tragique, et pourquoi l'image proposée de la psyché s'apparente à la pathologie. En réalité, le discours mythique n'a, en soi, rien de pathologique. Non seulement, il ne révèle aucun contenu dont le dévoilement se réduirait à nos grandes figures nosographiques, mais sa structure même échappe à tout réductionnisme psychopathologique, alors que sa nature, ou son essence, semble plutôt s'inscrire dans les affres des passions et des déraisons les plus monstrueuses. La question est alors de savoir pourquoi le mythe doit nécessairement s'exprimer dans ce qui est communément le registre de la psychopathologie. Il appert de ce constat que, s'il appartient au discours mythique, en quelque sorte à son destin, de s'exprimer dans ce registre, sa fonction ne se réduit pas à traduire, comme à livre ouvert, les passions déraisonnables et les logiques défiant la raison. Il n'est pas rare que les mythologues, hostiles à l'idée que le contenu manifeste renvoie à un contenu latent, considèrent que les mythes traduisent des réalités autres que celles qu'ils expriment, que la déraison des passions qu'ils affichent parle d'autres choses que des passions, qu'ils énoncent en fait une réalité sociale ou politique. Étonnant raisonnement que celui qui n'aborde jamais la question de savoir pourquoi le mythe a cette particularité de dire précisément, ce qu'il ne dit pas, comme si c'était sa fonction ; pourquoi son contenu n'a aucune valeur sémantique, ou, si tant est qu'on lui en accorde, ne signifie qu'à la condition d'ignorer sa spécificité. Cette « manière de voir » – comme il existe des manières de dire – ne cherche guère à comprendre pourquoi les mythes utilisent tant de chemins détournés pour dire ce qu'ils ont à dire. Qu'est-ce qui les empêche de le dire directement, par la représentation manifeste de ces réalités ? Pourquoi utilisent-ils de façon privilégiée et massive le discours passionnel de la déraison

qui, en définitive, encombre, plus qu'il ne facilite, l'expression des réalités sociales qu'ils voudraient traduire ? La première énigme des mythes est bien celle de comprendre pourquoi ils puisent leurs représentations dans le domaine de la pathologie, que les anciens reconnaissaient aussi bien que nous.

Une autre interrogation tout aussi essentielle se pose : pourquoi les mythes, ou les tragédies qui s'en inspirent, ont-ils été construits sur le modèle du tragique de la condition humaine, pourquoi n'ont-ils pas pu recourir à des récits moins extravagants, moins irréels ? Pourquoi ont-ils eu besoin d'amplifier le hors norme, l'anormal ? De sorte qu'on est contraint à se demander quel but le discours mythologique antique se donne, quel destin il se sent obligé de remplir.

Il faut d'abord souligner que fruit d'une projection, mouvement de l'intérieur vers l'extérieur, le mythe devient alors le support de celui-ci. À ce titre, il véhicule une réalité inconsciente qui s'exprime sans beaucoup recourir à la médiation de processus secondaires ; rien d'étonnant que cette réalité apparaisse irrationnelle, sans soumission aux valeurs morales ou autres.

L'idée généralement admise est que le discours mythologique fonde la trame de toute civilisation, de toute culture. La mythologie serait le premier discours qu'un peuple élabore sur lui-même. Pour la psychanalyse la construction de la mythologie répond à des préoccupations universelles sur l'origine. Elle constitue une sorte de roman collectif des origines qui répond à la question : « d'où venons-nous ? », souvent formulée sous forme directe dans les mythes dits des origines, parfois sous des formes dérivées. À travers les sempiternelles questions sur les origines du monde, de l'être, de sa sexualité, etc., le mythe propulse l'interrogation générale sur les origines sur le devant de la scène. Sa fonction ne s'y réduit toutefois pas.

On pourrait aisément, comme le fait classiquement la psychanalyse, répondre aux interrogations précédentes en rappelant que le contenu du mythe provient précisément de désirs refoulés qui, à ce titre, logés au cœur de l'inconscient, ne peuvent s'exprimer qu'indirectement, tronqués par la censure, estompés par des mécanismes inconscients, généralement défensifs. On ne peut pas nier que la conscience – ou le Moi – milite activement pour la création d'un monde tranquille, que du moins elle se contraint à un minimum de conflits et évite toute émergence de l'horreur, de la sexualité interdite ou mortifère. Il est ainsi justifié de penser que ce monde exclu se retrouve dans l'inconscient qui n'a d'ailleurs de cesse de se dire. Il n'y a ainsi rien d'étonnant à ce qu'assimilant le contenu des mythes à l'inconscient, la mythologie soit comprise comme exprimant le refoulé.

Nous avons déjà souligné que les aspects formel et sémantique des mythes sont indissociables, l'un ne possédant sa raison d'être que *porté, soutenu* par l'autre. L'approche psychanalytique a bien mis en relief le fait que la structure des mythes est inséparable d'une analyse sémantique de son contenu. Le rapport n'est pas précisément entre le contenu et son organisation formelle, mais entre celle-ci et

un contenu, de sorte que la manière dont un contenu est privilégié – sexuel pour la psychanalyse – détermine le type de mécanismes, d'organisation ou de structure qui sera attribué au mythe.

L'importance que Freud accorde à la signification sexuelle des affects imprègne toute son analyse de la mythologie, c'est-à-dire non seulement le sens qu'il donne aux symboles, mais aussi leur mode d'organisation formelle. Comme Lévi-Strauss, Freud postule que l'analyse de la manière dont le mythe « pense » – le psychanalyste aurait préféré le vocable « vit » – nous donne accès au fonctionnement de l'esprit humain. Mais celui-ci n'est jamais formel, si l'on peut dire. Pour Freud son contenu est porteur de sens et c'est à travers ou grâce à lui que l'accès à la compréhension de sa structure est possible.

On considère généralement que la compréhension psychanalytique des mystères de la mythologie se résume à leur signification sexuelle. S'il est indéniable que la sexualité, telle qu'elle est élaborée pour Freud, c'est-à-dire non réductible au sexe, imprègne toute sa conception de la mythologie, on aurait tort de croire que le schéma qui y préside est celui de la sexualité. Celle-ci structure la psychopathologie. Toutefois, cette dernière ne se réduit pas à en être une sorte de *traduction*, quel que soit le registre de la vie psychosexuelle.

La psychopathologie s'impose en premier lieu comme la déraison de la normalité. La révolution freudienne a complètement modifié notre conception du rapport du normal et du pathologique. On admet généralement qu'elle a surtout clairement démontré que, comme l'affirme Freud à plusieurs reprises, aucune ligne de démarcation ne peut prétendre les distinguer, que leur différence est de degré, non de nature.

Un autre apport, à notre avis plus essentiel, est à l'actif de la psychanalyse : celui d'avoir conçu non pas tant que la pathologie est au centre de la normalité, mais bien plutôt que la normalité s'inscrit au cœur même de la pathologie, ou, en d'autres termes, que la pathologie est le noyau de la normalité.

Lorsque Mélanie Klein, à l'instar du modèle freudien du développement libidinal ou, plus encore, au modèle de Karl Abraham, postule deux phases précoces du développement psychosexuel, l'une dite schizo-paranoïde et l'autre dite dépressive, elle illustre de façon exemplaire, et même paradigmatique, l'idée que la sexualité constitue une sorte d'échappatoire ou d'émancipation du cercle naturel psychopathologique à la base de tout développement normal. Le recours à des termes spécifiques de la psychopathologie traduit l'idée que la psychopathologie correspond à un fonctionnement psychique ayant auparavant existé mais dont l'émergence est temporellement inadéquate, comme si la psychopathologie constituait le seul cadre référentiel à la compréhension de la normalité.

Le rapport entre normal et pathologique n'est pas un rapport d'opposition, mais un rapport de complémentarité, de continuité. Le pathologique est ancré au cœur même de la normalité, mais surtout perceptible pendant les premières années

de la vie, de sorte que la norme est une notion qui n'est pas donnée à l'origine de l'existence, mais se construit peu à peu, sans jamais être définitivement établie ; d'où l'étrange familiarité des pathologies, comme si nous en possédions une connaissance intuitive et n'ignorions pas qu'en chaque individu oscillent les normes et leur contraire. On comprend qu'à la différence de la sociologie de Durkheim, la psychanalyse ne possède pas de définition satisfaisante du concept de normalité.

Cette connaissance de la psyché, qui fait référence à la psychopathologie, la mythologie l'a toujours saisie dans toute son ampleur.

Les méandres par lesquels Freud restitue la formation du mythe, l'obscur délimitation qu'il lui assigne dans son rapport à la pathologie en tracent une figure que les mythologues ont bien du mal à reconnaître. Mais cette référence à la pathologie trouve sa pertinence à condition de ne pas ériger le mythe comme une figure psychopathologique, mais de lui assigner, tout comme à toute théorie psychopathologique, un rôle explicatif. On passe un peu trop rapidement sur ce dernier aspect, ce qui conduit à ordonner trop facilement le discours mythologique dans le registre de la pathologie. Les analyses freudiennes de la mythologie nous invitent souvent à les ranger parmi la catégorie des discours pathologiques, mais la manière dont Freud conçoit l'originalité et la place du mythe au sein de la culture antique devrait plutôt nous inciter à nous tenir quelque peu éloigné du réductionnisme psychopathologique. La psychanalyse traite trop souvent le mythe comme une formation discursive pathologique, mais de la même manière qu'on conclurait à la maniaco-dépression de l'enfant de deux ans sous prétexte qu'il présente toutes les caractéristiques de cette pathologie, alors que nous sommes seulement en présence, comme l'a décrit M. Klein, de la phase de développement maniaco-dépressif qui à cet âge n'a rien de pathologique. Rappelons que Freud découvrit le développement psychique de l'homme et comprit le fonctionnement mental à partir essentiellement de l'étude des conduites pathologiques.

La mythologie constitue non un langage pathologique, mais un langage *sur* la pathologie. La pathologie n'est pas *sujet* du mythe, mais *son* sujet. On s'est comporté à l'égard des récits antiques comme pourraient le faire nos descendants dans vingt-cinq siècles qui n'auraient pour seules sources de connaissances de nos productions culturelles et de notre imaginaire que la lecture de nos manuels de psychanalyse. Ils considéreraient aisément les différentes études de cas ou conceptions théoriques de l'âme proposées par la psychanalyse comme des récits nécessitant une interprétation, au même titre que les récits mythiques analysés par les psychanalystes. Ils seraient probablement enclins, comme nous le faisons, à y déceler non pas un discours sur la pathologie mentale mais de pathologie mentale. Tout comme les peuples heureux n'ont pas d'histoire, il semble qu'il ne puisse exister de mythe heureux. Si l'explication est somme toute un peu sommaire, elle traduit bien le registre où le langage devient une nécessité pour l'être humain.

On pourrait définir la mythologie comme une pathologie du non-pathologique dans la mesure où la mythologie refuse de faire de l'excès une norme négative. Elle relève plus d'une description que d'une explication, en ce sens elle constitue une prépsychologie et pas encore une psychologie.

Naissance de la psychologie : la mythologie

Depuis la Grèce du IV^e siècle avant notre ère jusqu'à nos jours on ne cesse, comme nous l'avons souligné précédemment, d'opposer de manière plus ou moins tranchée selon les auteurs, le *logos* au *mythos*. La naissance de la science ou de la philosophie, voire l'émergence de toute pensée véritable, n'aurait été possible qu'une fois le *logos* libéré du mythe. Certains n'ont pas craint de voir dans cette émancipation la condition de la naissance de l'esprit humain, privilège qu'on octroie un peu trop rapidement à la Grèce antique qui aurait ainsi effectué un véritable « miracle ».

Une multitude d'hypothèses ont été développées pour expliquer les raisons de cette évolution. Certaines mettent en avant des changements mentaux ou de mentalité, d'autres insistent plutôt sur des transformations sociales ou politiques. Nul doute qu'un esprit nouveau se soit alors « abattu » sur l'homme ; nul doute non plus que des transformations politiques de la cité aient pu influencer la poussée de la pensée vers une compréhension matérialiste et logique de la nature, tout en favorisant la pensée abstraite indispensable à la conception d'une organisation sociale complexe. D'autres ont vu dans cette évolution l'émergence d'un esprit plus rationnel que l'ancien, comme si l'abandon du mythe ouvrait la voie à un homme dorénavant plus rationnel, capable alors de ne plus croire à ses contenus « délirants ».

Quelles que soient les thèses avancées pour expliquer la naissance de cette pensée, une grande majorité semble partager l'idée que cette avancée vers la raison s'est faite par l'abandon du mythe, du moins qu'elle s'explique en référence aux rapports qui lient le mythe au *logos*.

On peut s'étonner de ce clivage entre mythe et raison, comme si les éléments qui la composent appartenaient à des réalités distinctes, deux productions humaines dont chacune n'obéirait qu'à elle-même. Il existerait, d'un côté, un homme nourri de sa croyance au mythe qui par essence lui interdirait alors d'accéder à d'autres fonctionnements mentaux, de l'autre, un homme nouveau, forgé par les avancées socio-politiques qui imprégneraient son mode de fonctionnement intellectuel. Au cours de son histoire, l'homme serait passé d'un mode de fonctionnement lié au mythe, bien qu'on n'ait pas défini en quoi ce fonctionnement consistait, à celui dominé par la raison ou la raison positive.

On s'entend plus aisément à définir la pensée rationnelle qui s'est émancipée du mythe, qu'on ne réussit à nous convaincre que ce dernier est sans rationalité. Si le mythe est ce discours logique dont le structuralisme prétend démontrer les lois

de fonctionnement logique et s'il constitue cette pensée sauvage dont l'intelligence n'a rien à envier à celle de notre science, alors le passage entre le mythe et la pensée positive n'a rien d'une mutation véritable, encore moins d'un miracle. Si le mythe est ce discours envahi par « l'affectif » qui ne pouvait laisser émerger et se développer la forme de rationalité dans laquelle s'inscrit la science, alors expliquer les raisons de son abandon doit recourir à des considérations qui prennent en compte, pour une large part, les éléments psychologiques présents dans la croyance aux mythes.

Le mythe nous invite généralement, comme nous l'avons vu, à des interprétations psychopathologiques ; c'est même la caractéristique de son contenu que de mettre en scène les déchirures et angoisses de la *psuché*. Ce thème trop aisément séducteur pour le psychanalyste l'invitait à considérer le mythe comme le simple *topos* des applications de son savoir psychopathologique, oubliant, ou ignorant, que la mythologie est une formation discursive poussée par une nécessité gnoseologique dont l'âme, profondément ancrée dans l'altérité, est son sujet et son objet privilégié. Si la mythologie se tient au service de la *psuché*, elle en traduit surtout les expressions pathologiques, sans que nous devions, comme nous l'avons vu, la qualifier de discours pathologique. Mais elle ne se réduit pas à en véhiculer les contenus. Le mérite des mythologues, quelles que soient leurs obédiences théoriques, est précisément d'avoir abordé la mythologie à partir du postulat qu'elle reflétait l'esprit en général. Mais l'une des limites de cette démarche réside dans le choix opéré par certains d'évacuer le mythe en tant que discours herméneutique et de n'accorder ainsi aucune valeur signifiante aux passions de l'âme qu'il peint pourtant. Le réductionnisme des interprétations psychanalytiques qui ont fait du mythe, comme son contenu manifeste nous y invite, et la traduction quasi exclusive des conflits psychopathologiques ont probablement accentué l'indifférence des mythologues à l'égard de son contenu sensé.

Malgré les apparences, la mythologie ne constitue pas la première monographie psychiatrique et son objet n'est nullement de s'intéresser de façon privilégiée aux conduites déviantes. En d'autres termes, elle n'est nullement un discours reflétant l'existence d'une pathologie. Comment alors comprendre cette omniprésence de la pathologie ? À moins d'évacuer cette dimension, il faut bien admettre que l'insistance avec laquelle l'imaginaire pathologique colle à la mythologie correspond à une *réalité* ou à une nécessité. Cette « pathologie » dans laquelle la mythologie semble irrémédiablement vouer son expression répond, comme nous avons tenté de le montrer, à sa spécificité de constituer une psychologie, et à la nature de toute psychologie qui, comme la psychanalyse, n'accède au fonctionnement normal de la psyché qu'en traçant les limites de son altérité. Et, comme l'a montré la psychanalyse, il appartient à la pathologie de constituer le langage initial à partir duquel une psychologie des passions et des affects de toutes sortes s'élaborent. La pathologie est le détour indispensable pour révéler les affres de l'inconscient. On n'a pas assez

mesuré ce qu'une compréhension psychopathologique des mythes véhicule de subversif ; elle constitue comme une sorte de négation par la psychologie de ses propres fondements. S'il nous fallait faire un jour l'analyse de la psychologie, comme celle-ci l'entreprend avec les mythes, on en ignorerait ses fondements.

Cette complémentarité discursive entre mythe et psychologie invite ainsi à bannir tout réductionnisme de ce genre, sans pour autant en dénier la dimension « psychopathologique » primordiale. Celle-ci constitue en quelque sorte son « label », sa marque d'origine, comme elle est celle de la psychologie, et plus précisément de la psychanalyse. Il nous faudra maintenir ce paradoxe si l'on veut reconnaître l'alliance qui unit mythologie et psychologie.

Ignorer la dimension psychopathologique des situations décrites par les mythes ou par les premières tragédies, de même que les y réduire, procède donc de la même ignorance de la spécificité de ce savoir de l'homme sur lui-même élaboré par la mythologie. Car ce qui est décrit dans les mythes et les tragédies, comme celles d'Euripide, ce n'est rien moins que le fonctionnement normal de la psyché. À ce titre, la mythologie est une psychologie. L'âme n'est accessible ou ne se livre à notre compréhension que par ses manifestations extrêmes. Rien ne serait plus plat et sans incidence heuristique qu'une psychologie qui se cantonnerait à nous livrer la face visible de l'homme ; rien de moins passionnant que de s'attacher au contenu manifeste et rationnel ; mais rien n'est plus éloigné de la banalité que les passions inconscientes. Le lecteur ne s'y trompe pas, qui ne vibre qu'au récit de ce qui lui est apparemment éloigné et en même temps si proche ; qu'au récit de ce qui est étranger à sa raison consciente et qui est pourtant si familier au tréfonds de lui-même. Pour que la tragédie « soulève » le spectateur, il lui faut trouver la distance adéquate entre le *même* et l'*autre*. On ne s'identifie pas à ce que l'on sait posséder. Aucune identification véritable n'œuvre si elle n'est pas le support de contenus inconscients, plus précisément si elle ne trouve pas un goût de *déjà-vu*. Ainsi Freud explique-t-il le formidable écho rencontré depuis vingt-cinq siècles par l'Œdipe-Roi de Sophocle, car

Chaque auditeur fut un jour, en germe, en imagination, un Œdipe et s'épouvante devant la réalisation de son rêve transposé dans une réalité, il frémit suivant toute la mesure du refoulement qui sépare son état infantile de son état actuel¹.

La compréhension de la normalité a été conduite, comme nous avons tenté de le démontrer précédemment, à partir de l'étude de la pathologie. La place de la pathologie s'avère ainsi comme la voie royale d'accès à la connaissance de la normalité humaine. Cette intimité entre ce qui relève du normal et du pathologique rend leur frontière imprécise. Frontière qui, au niveau de l'inconscient, n'a aucune existence,

1. Lettre à Fliess du 15 octobre 1897.

car ces deux réalités trouvent précisément leur fondement dans l'inconscient qui, à ce titre, n'appartient ni à l'ordre de la normalité, ni au désordre de la pathologie. Le mythe effectue une trajectoire identique ; il peint une sorte d'atrophie de la normalité.

C'est au niveau d'un inconscient qui transcende, en quelque sorte, le normal ou le pathologique que mythes et tragédies opèrent. Ils évoluent en ce lieu paradoxal qui œuvre pour la tranquillité de la conscience, qui la fonde même, en cherchant à ne rien ignorer des conflits et déchirures qui la tenaillent. Et c'est précisément en raison de cette capacité de l'inconscient à mettre en scène l'impossible scénario qui structure la condition humaine que celle-ci peut trouver sa pleine réalisation. Il ne saurait exister d'inconscient que *tragique*.

Il est indéniable que la naissance de la tragédie signe une évolution par rapport à l'exclusivité du savoir représentée par la mythologie. Des premiers récits mythologiques comme seule production discursive sur la psychologie de l'être humain aux premières tragédies qui, bien qu'elles se réfèrent aux mythes s'en émancipent quelque peu, s'est opérée une sorte de « centrage », de développement du savoir sur l'intériorité de l'être humain, sur son vécu. Avec la tragédie, celui-ci fait de manière dynamique son entrée, en quelque sorte, sur la scène du savoir, dans la mesure où le vécu devient un véritable *acteur*, cause – certes encore relative, dans la mesure où les dieux continuent à déterminer le cours des événements – de son propre destin. Mais bien plus que la mythologie, la tragédie cultive le paradoxe de faire cohabiter deux raisons, celle de l'inconscient, qualifiée à tort d'irrationnelle, et celle du conscient où la réalité est perçue pour ce qu'elle apparaît et est soumise à des valeurs morales.

Eschyle, Sophocle et surtout Euripide réussissent à entretenir vivant et « réel » ce « dialogue » entre ces deux modes, apparemment profondément différents, en maintenant continuellement le fil rouge qui les relie, de sorte qu'on a l'impression que nous sommes en présence d'une seule réalité, celle de l'intériorité humaine dont le mythe est le reflet, son « autre » langage. Ce que le mythe perd en autonomie, il le gagne en vérité ; moins de théogonie et plus d'humain. L'interrogation sur l'origine est maintenue, mais elle appartient désormais à l'ordre humain de préférence. Une évolution conséquente entre le mythe chez Hésiode et Homère et le mythe chez Euripide est aussi incontestablement perceptible ; elle introduit la déraison – et non pas la raison, puisque le mythe est le réceptacle de l'inconscient où les processus n'obéissent pas au principe de réalité, mais à celui du plaisir – au cœur de son système, signe que le tragique devient comme la condition de l'Homme. Dans les *Théogonies* il s'agissait plus de chaos, de désordre que de déraison humaine.

Au regard de la psychanalyse qui définit le mythe comme la projection de l'intériorité humaine, cette évolution ne peut que refléter un changement conséquent dans la psychologie humaine entre le x-viii^e siècle et le v^e siècle.

Par essence, tout discours mythique échappe ou se situe hors de la pathologie. Analyser la tragédie qui s'y réfère comme s'il s'agissait d'un discours envahissant la

sphère du conscient, c'est comme si nous qualifions de pathologique un individu en raison de l'absurdité et de l'irréalité de ses rêves. Par la dialectique qu'elle instaure entre le mythe et les passions humaines, la tragédie sert à la compréhension des liens ténus qui unissent le conscient à son tréfonds inconscient. Et plus que tout autre procédé discursif, le mythe s'offre comme le moyen privilégié de connaissance de la nature humaine. À ce titre, il est bien la première psychologie, celle sur laquelle la tragédie se construit et dont, paradoxalement, elle semble vouloir s'échapper en accordant plus d'importance au déterminisme humain.

La mythologie est bien plus que le réceptacle du refoulé comme le veut la psychanalyse. Elle se déploie comme un langage *de et sur* la psyché : elle s'impose comme une psychologie, c'est-à-dire une tentative d'explicitier de manière dynamique la psyché, plus particulièrement l'inconscient. La mythologie ne constitue pas une *traduction* de l'inconscient, elle ne serait alors qu'une façon différente de le dire et serait pour ainsi dire l'inconscient lui-même ; elle en tente plutôt une sorte de conceptualisation à l'instar des métapsychologies.

Ce langage n'est certes pas comparable aux subtiles élaborations de nos psychologies dynamiques actuelles. La raison essentielle qui fonde cette différence réside dans la nature du langage que la mythologie et la psychologie dynamique, comme la psychanalyse, construisent. Celle de la psychologie est de nature conceptuelle ; elle élabore des modèles explicatifs dont la caractéristique principale, comme tous les modèles scientifiques, est de s'abstraire du réel observé afin d'en rendre compte. Le langage mythologique obéit à une démarche inverse. Il ambitionne de percer le mystère de l'âme humaine en relatant des récits, en construisant des histoires qui n'ont ainsi d'autres fonctions que d'offrir, sous forme imagée et non plus conceptuelle, une connaissance transmissible, comme toute théorie d'ailleurs, du mode d'être, du fonctionnement et des contenus de l'âme.

Il n'y a rien d'étonnant à ce que la pathologie constitue le point d'ancrage de toute psychologie dynamique. On comprend qu'elle occupe une place si essentielle dans le discours mythologique, ce qui fait que mythologie et psychologie sont organiquement liés.

Si la mythologie est la première psychologie, elle n'est pas pour autant le premier discours que l'homme a établi. Elle s'impose plutôt comme le premier discours que l'homme a élaboré sur lui-même, plus précisément sur sa condition en tant qu'être psychique.

La mythologie comme métapsychologie, la philosophie comme thérapeutique

On peut s'interroger sur la signification et sur les motivations ou les causes qui ont conduit à l'émergence de ce premier discours psychologique. Celui-ci

apparu comme une nécessité dès lors que l'homme eut pris conscience du clivage de la psyché, entre un conscient en contact direct avec le réel et une partie de soi ou en soi qui échappe à la maîtrise de la pensée. La mythologie traduit la conscience de l'existence d'un autre lieu en nous qui propulse des significations autres que celles auxquelles on aspirait. De cette fracture naît le discours mythologique. Sa tâche apparaît alors de relater, et peut-être même de colmater ces deux mondes, celui du conscient et celui des tréfonds de l'âme. Comme toute psychologie, sa tâche est de rendre notre monde intérieur cohérent à notre raison ou à notre vécu conscient.

Rien d'étonnant que le mythe se déploie entre *le même* et *l'autre*. La mythologie peut alors être définie comme le premier témoignage de l'altérité humaine. Cette psychologie à laquelle nous assimilons la mythologie ne signifie pas, comme on l'entend parfois, que l'homme a ainsi acquis le statut de sujet. C'est bien plutôt parce qu'il est sujet que la mythologie – psychologie – est possible. La constitution du sujet est le préalable à la possibilité du discours mythologique. Celui-ci introduit plutôt la relation réflexive de soi à soi-même, du même et de l'autre, de l'autre en nous, condition de la possibilité d'un discours sur l'altérité en nous, indispensable à l'élaboration d'une psychologie, comme celle qu'envisage la psychanalyse.

Mythologie et psychologie sont historiquement liées, en quelque sorte, en leur lieu de naissance, et dans leur structure même, dans la mesure où elles représentent un discours sur un objet identique dont elles sont l'émanation directe.

On n'a probablement pas suffisamment souligné que le mythe appartient à un monde oral – bien plus qu'à un monde primitif. La transmission orale a la particularité de s'adresser directement au destinataire, de véhiculer, outre un contenu, un aspect formel et sensible. Raconté, le mythe véhicule des affects exprimés par le conteur ; il devient vivant par la parole de ce dernier. Cette « vie » du mythe est d'autant plus accentuée qu'il répond à une attente, celle du destinataire. Le mythe vient combler un questionnement, du moins tenter d'en faire écho. Et quand bien même son contenu manifeste serait éloigné des préoccupations du destinataire et s'exprimerait dans une irrationalité des plus extrêmes, il a pour fonction de répondre ou de faire écho aux interrogations les plus profondes sur l'être. Mais alors que la philosophie antique – soulignons cette précision historique – *enseigne*, apporte des réponses aux questions ou aux besoins des auditeurs, le mythe permet de symboliser par le savoir ce que ces derniers savent à leur insu. Le discours philosophique antique invite à choisir un mode de vie, alors que le mythe cherche à donner sens à la vie intérieure. Quand le discours philosophique antique enrichit la vie d'un sens que l'auditeur fait sien, le mythe invite à la signification, et sa perception sera reçue en fonction des particularités de chaque auditeur. Le mythe informe sur l'invraisemblance de notre for intérieur, alors que la philosophie a surtout eu pour tâche, dans l'Antiquité, de former à la vie, une *Paideia*. Le mythe explique à sa

façon le monde intérieur, en propose une sorte de métapsychologie, alors que la philosophie s'apparente plus à un rôle thérapeutique et invite au changement de soi.

La mythologie s'opposait à la philosophie. Dans l'Antiquité grecque, les deux discours n'ont pas la même fonction, ils ne reflètent d'ailleurs pas un savoir identique. Seule la mythologie peut être véritablement considérée comme un ensemble de connaissances, de conceptions sur le monde, en l'occurrence le monde intérieur de l'être humain. Telle est l'idée, l'image que nous avons aujourd'hui de la philosophie depuis sa naissance. De sorte qu'aussi paradoxal que cela paraisse à un esprit moderne, la mythologie grecque recouvre ce que nous nommons aujourd'hui la philosophie. Plus précisément, la mythologie, que nous considérons comme la première psychologie, c'est-à-dire comme le discours que l'homme élaborait pour comprendre son monde intérieur, s'apparente à cette partie de la philosophie qui, jusqu'au début du xx^e siècle, au moment où la psychologie acquit son statut disciplinaire, tentait de comprendre et de théoriser les comportements et les passions qui guident l'action des hommes et les invitent à penser. Cette philosophie antique avait aussi pour objectif non seulement d'offrir des « exercices spirituels » – comme l'ont montré les travaux de Pierre Hadot –, mais se présentait également, comme l'ambitionnent certaines de nos psychologies modernes, comme une thérapeutique, comme un moyen de « bien vivre ». C'est aujourd'hui ce que nos manuels de psychologie « grand public » aspirent à offrir.

La différence essentielle entre la mythologie et les autres systèmes de croyance, de la religion à l'idéologie politique, réside dans le fait qu'elle n'est pas la construction d'un système de pensée. Elle s'affirme comme une expérience vécue dont l'écho suscité procure le sentiment d'appartenance à un groupe. Elle permet de s'inscrire dans une chaîne d'êtres qui, s'ils ne sont pas identiques en tout point à nous-mêmes, traduisent un vécu, surtout inconscient, qui ne nous est pas étranger. L'incohérence des mythes n'est plus irrationnelle si l'on admet qu'ils relatent des faits qui tantôt s'adressent au conscient du croyant, tantôt expriment les affres du tréfonds de la psyché. Dans tout discours mythologique, deux niveaux sont donc impliqués, lesquels donnent l'impression d'irrationalité. Mais une fois clairement circonscrit la logique spécifique qui étaye chaque niveau, le mythe livre toute sa cohérence rationnelle. Aucun autre mode de croyance ne recèle avec autant de simultanéité l'expression de ces deux niveaux. La raison principale tient précisément au fait que le mythe traduit une expérience de vie qu'il relate comme une expérience de penser. Mais penser le mythe ne consiste pas à le vider de son contenu, sous prétexte qu'il l'exprime avec rationalité, voire une rationalité sans faille. Il importe de laisser au mythe son contenu, de reconnaître qu'il est mû par l'expérience de la vie, par l'étrangeté. L'étude de la mythologie ne nous révèle pas tant comment les hommes pensent, mais comment ils se sont pensés.

Conclusion

Psychologie dynamique et mythologie ne sont pas tant marquées par une rupture que par une continuité. C'est en effet sur le socle de la mythologie que la première s'est construite. Et bien qu'elle ait souhaité échapper à toute mesure par l'imaginaire et qu'elle feigne d'ignorer qu'elle partage, avec le discours mythologique, l'identique souci d'appréhender la vérité sur les tréfonds de la vie psychique, il n'en demeure pas moins que son origine est ancrée dans ce que la mythologie révèle pour la première fois dans l'histoire.

Psychologie dynamique et mythologie appartiennent donc au même sol. À l'encontre de ce que certains croient trop facilement encore, l'effacement de l'« étrangeté » caractéristique du discours mythologique ne distingue en aucune manière la mythologie de la science psychologique qui propose une compréhension plus « sereine » de l'intériorité. Le langage et la croyance mythologiques, ou ce qui aujourd'hui s'y rattache et continue d'œuvrer dans nos mentalités, suscitent paradoxalement bien moins d'inquiétudes et d'étrangetés que la psychanalyse. Ce que nous vivons comme démesure de l'âme, et que notre modernité n'a pu effacer ou estomper, ni même voulu reconnaître, révèle bien cette intériorité dont la mythologie nous offre à sa façon le premier corpus construit et abouti.

La psychanalyse n'a fait en réalité que reconnaître ce que la culture occidentale n'a cessé de rejeter aux confins. Outillée d'un langage spécifique sur un objet qu'elle s'est efforcée de rendre rationnel, elle a de nouveau introjecté dans notre conscience ce qui, dans la culture antique, était au cœur même de la conception de l'homme : le monde obscur de l'âme. Comme si, à mesure que se constituait une science de la psyché, s'éloignait l'arbitraire et se rapprochait le sentiment de la sérénité du savoir. Vaine illusion que la psychanalyse elle-même permet de mesurer.

On ne saurait nier que la psychanalyse puisse éclairer notre compréhension de la mythologie et déceler bien des registres masqués de son langage. Mais elle ne réussit pas pour autant à s'y substituer et on ne peut l'y réduire. Même si l'on reconnaît généralement que la psychanalyse a la capacité de donner du sens à la mythologie, le rapport entre ces deux disciplines n'est ni réductionniste, ni complémentaire. Non que leurs échanges soient sans réciprocité ou que le discours mythologique ne puisse accéder au rôle référentiel pour la psychanalyse – tout comme celle-ci ne saurait offrir le cadre totalisant pour comprendre le langage mythologique –, mais parce que la mythologie est bien plus, à l'encontre de ce qu'affirme parfois la psychanalyse, que la simple projection des tréfonds de la psyché.

Croire que la psychanalyse ou toute autre psychologie dynamique englobent dans leur discours toute la mythologie représente une démarche identique au réductionnisme de certains tenants des sciences cognitives qui ambitionnent et croient possible de naturaliser l'esprit. Et nous savons ce qu'implique une telle

démarche : tout simplement la disparition des réalités psychiques que la psychologie clinique ou la psychanalyse tentent d'appréhender, réalités qui ne se livrent que grâce à l'utilisation d'une méthodologie intersubjective.

Réduire le discours mythologique à celui d'une psychologie dynamique conduirait à en effacer la spécificité. Les réalités qu'il dépeint, à savoir le rapport de l'homme à l'inconnu en lui, ce qu'il intègre autant que ce qu'il exclut, s'avèrent inséparables d'un rapport à la culture et, plus intimement encore, à une altérité qui appartient autant à cette dernière qu'elle ne la constitue. La mythologie est bien plus que ces figures nosographiques finement élaborées que la psychologie clinique ou la psychanalyse, elles aussi prises dans les rets de leur époque, dessinent aujourd'hui : un rapport de l'humain à sa propre intériorité, une étrangeté dont les figures ne se saisissent que dans le pathétique et la démesure de l'ensemble de son discours.

Le mythologue, fût-il aussi psychanalyste, est celui qui ne quitte son rivage que pour y revenir. Quelle que soit la pertinence de ses outils, ses analyses doivent maintenir l'ancrage à la vérité que les contenus mythologiques représentent pour les peuples qui y adhèrent. Et les révélations, si riches et pertinentes soient-elles, que la psychanalyse livre sur la mythologie ne sont jamais en mesure de dire le rapport à la déviation qui structurait la psychologie de ces peuples, de décrire comment ce que les croyances relèvent d'universel se singularisait dans le particularisme, si l'on peut dire, de leur culture. En d'autres termes, elles ne permettent pas d'accéder à tout le rapport au normal et au pathologique, à la manière dont s'est constituée une démesure psychique marginale, à l'intime sans lequel aucune connaissance n'accède à la vérité de son temps. Autant la psychanalyse ne saurait passer outre ou réprimer la connaissance de ces figures tragiques que, par exemple, la mythologie grecque n'a cessé de dépendre, autant elle ne peut hisser ces figures au rang paradigmatique de dire toute la vérité du mythe.

Il est certain (une fréquentation assidue de la mythologie grecque nous en convainc aisément) que la psychanalyse n'épuise pas tout le discours de la mythologie sur la démesure psychique. Ce terme de démesure apparaît plus adéquat que celui de pathologie qui connote un rapport à la normalité et à sa transgression. Il véhicule un sens trop marqué par la psychiatrie, la psychologie, parfois la psychanalyse, voire même tout simplement notre époque. Il n'y a pas de pathologie dans le mythe, seulement de la démesure. Car c'est bien dans le rapport à la démesure (bien plus qu'à l'anormalité) que se saisissent les tréfonds de l'âme qui jalonnent le discours mythologique. Si bien que le mythologue, soucieux de comprendre les figures démesurées et tragiques de la psyché qui hantent son objet d'étude, ne saurait passer de l'autre côté de son identité professionnelle ; s'il s'érige, par exemple, en psychanalyste, il véhiculera inévitablement une vision restreinte ou même réductrice de la grécité. Le savoir psychanalytique peut évidemment lui être d'un apport

appréciable à partir duquel il peut commencer à penser le savoir de la démesure dans le registre des manifestations de l'âme. Mais il appartient au mythologue de tenter de reconstruire l'emprise d'une pensée culturelle, le rapport à ces étranges figures qui aujourd'hui ont pour nom : folie, parricide, infanticide, inceste, pathologie, perversion, etc. Il ne s'agit pas tant, du moins pas uniquement, de tenter de révéler l'attitude de l'homme nourri de mythes aux prises avec les passions de l'âme, mais de cerner ce que ces figures signifiaient alors, le type de vérités qu'elles affirmaient bien au-delà de la raison, la proximité – bien plus que l'éloignement, semble-t-il – que cet homme pouvait entretenir avec elles, enfin, ce qu'elles révèlent de la culture dans son ensemble. Et, si tant est qu'il se déporte d'une conception trop linéaire et plaquée de l'utilisation de la psychanalyse dans le domaine des sciences de l'esprit, le psychanalyste y retrouvera alors aisément son intérêt, voire son identité professionnelle, accédant ainsi au monde irréductible à toute nosographie, celui du rapport de l'homme à la vérité de son âme, à ses fantasmes et à ses douleurs, en un mot à son intériorité.

Et c'est bien l'objet essentiel de la mythologie, le pourquoi elle est devenue croyance : la nécessité de transcrire le monde de l'âme, de proposer une première formulation, une préthéorie, de la dynamique émotionnelle du tréfonds de l'âme. Elle s'est constituée dès lors que l'homme s'est perçu comme sujet connaissant, s'est penché sur son intériorité, sur cet espace démesuré pour la raison dont cette dernière doit pourtant rendre compte. Elle se trouve ainsi marquée par son origine. Elle n'a été possible que dans le rapport à la démesure. De façon plus franche que les autres psychologies dynamiques qui ambitionnent aussi la connaissance des mouvements de l'âme dans toute l'épaisseur de leur étrangeté, la mythologie s'est construite dans un jeu de miroir où la connaissance est saisie à partir de ses incidences, par ce qu'elle suscite, c'est-à-dire, par l'effet, souvent l'effroi, qui se reflètent dans le discours et les attitudes. De la mythologie psychologique aux psychologies modernes, exception faite, mais dans une relative mesure seulement, de la psychanalyse, le chemin est moins jalonné de vérités solides et sûres d'elles-mêmes que d'une mise à distance, qui n'est en réalité qu'une mise à l'écart, de l'intériorité inconsciente comme source de vérité. Ce qui s'est trouvé exclu, que les analyses psychologiques tentent de retrouver, c'est bien ce rapport à l'intériorité.

La mythologie possède un autre avantage sur les psychologies modernes, celui d'échapper, plus que ces dernières, aux interdits de langage. Son langage imagé, ses mots faits de représentations qui échappent au réel, son discours jamais établi, source de vérités, échapperait probablement à nos analyses linguistiques. Car le mythe n'appartient à personne, n'a pas véritablement d'auteur. Il s'impose grâce à ses « entendants ». Il ignore le lapsus. Les erreurs qu'on pourrait lui attribuer ne sont pas des fautes de langage. De même, les figures tragiques et fictives ne se situent pas hors de la réalité ou ne connotent pas une discursivité délirante. Le sens n'est

pas objet de censure, seul le code de son expression obéit aux canons de sa culture, raison pour laquelle la mythologie ne nous semble pas pouvoir être qualifiée de langage ésotérique.

Il faudrait peut-être se demander si la mythologie ne constitue pas en fait une sorte de prélangage, c'est-à-dire une forme discursive qui annonce un langage à venir, celui de la psychologie. Elle peut, pour une part, être comprise grâce aux autres psychologies dynamiques. Elle ne saurait cependant être complètement déchiffrée par elles. La mythologie est prémisses à la psychanalyse, non qu'elle en constitue une sorte de préforme, mais parce qu'elle désigne cette région de l'âme que Freud explorera, le lieu dont elle est l'héritière. D'emblée, cette filiation exclut tout rapport d'exclusion, si l'on peut dire, qui délogerait ou réduirait le mythe à autre chose qu'à lui-même. La mythologie et la psychanalyse n'explorent pas les mêmes régions. Leurs représentations disent peut-être la même chose, mais ne représentent pas exactement la même chose. Lorsque la psychanalyse prononce une vérité sur Œdipe, elle reste toujours en lisière de l'être que la mythologie a peint. Le psychanalyste ne peut se substituer au rôle du mythologue dont l'action ultime est de saisir dans toute l'épaisseur de son temps l'être ou les figures de la mythologie.

Jacqy CHEMOUNI

Université de Caen Basse-Normandie