

Les mythes ont-ils encore leurs mots à dire, et si oui, lesquels ?

J'aurais aimé, et je regrette de n'avoir pas pu participer à l'ensemble des travaux, même si les titres que je lis m'en donnent une idée, ainsi que cette dernière Table ronde passionnante.

J'ai répondu à l'appel de mon ami et collègue de longue date, Bruno Bureau que je remercie beaucoup : notre aventure majeure est celle du GDR *Ars scribendi* puis GDRI CLARO, édité en ligne par ses soins et ceux de quelques autres, je remercie tous les organisateurs et organisatrices de ces Journées de travail.

J'ai répondu à l'appel de Bruno [Bureau] pour avoir travaillé le mythe¹ dans l'œuvre des Latins anciens, prioritairement ceux de la République finissante et du début de l'Empire, les poètes de ce temps charnière politique, théologico-politique, Ovide au premier chef, et, avec lui, les élégiaques et Virgile, et pour m'être tournée vers ce que Freud a nommé de deux noms grecs *Psycho-analyse*, 'analyse de la *psychè*' – les prérequis pour ma présence avec vous.

Ce qui m'a intéressée aujourd'hui, dans les temps que nous vivons, c'est de cerner, à partir de ces savoirs et ces pratiques qui sont les nôtres, et les miennes, la vitalité et la pertinence de cette *notion* et ce qu'elle recouvre pour nous, sa vitalité au plan de l'analyse-lecture, de l'interprétation, et aussi et surtout, au plan de ce qu'il serait, le mythe, de notre 'vécu', non pas un instrument d'investigation et/ou de plaisir intellectuels, mais une structure de notre vie, et de le cerner ainsi au plan de la morale, c'est la voie ouverte dans la conclusion de l'annonce des Journées sur la pièce de Georges Enesco jouée pour la première fois en 1936, ou, peut-être, mieux, de *l'éthique*, subjective et collective.

« Mythe », notion puissante dont Claude Calame résume avec force l'émergence depuis le XVIIIe siècle, et sa signification, au décours de la remarquable introduction qu'il fait à la *Poétique des mythes de la Grèce ancienne* en 2000² – d'autres l'ont fait. Je songe, par exemple, au petit *Approche de la mythologie grecque* de Suzanne Saïd, ou encore à tel article de Vinciane Pirenne-Delforge sur le personnage de Mélusine et sa filiation potentielle avec l'Aphrodite grecque dans une publication du Congrès APLAES organisé par Jean Meyers et Alain Moreau en 1996. Vinciane Pirenne-Delforge parcourt les grands noms de la religion et de la mythologie comparées : « [...] c'est au XIXe siècle qu'[elles] ont connu, rappelle-t-elle, leurs heures de gloire. Qu'il suffise d'évoquer les noms de Max Müller, de Sir James George Frazer et, plus généralement de la dite 'École de Cambridge', de même que des chercheurs comme les frères Grimm ou Jacob Mannhardt du côté des folkloristes allemands »³.

Pourquoi au sortir de la Seconde Guerre mondiale, dans les années 1950-1960, la reprise fulgurante de cette notion de *mythe* sous un angle nouveau, l'angle de la *structure* ?

¹ C'est une notion que j'avais aussi travaillée avec les Classes préparatoires scientifiques du Lycée Clémenceau de Reims l'année 1987-1988 lorsque le mythe était à leur programme des Concours.

² Claude Calame, *La Poétique des mythes dans la Grèce antique*, « 1. Créations narratives et poétiques », Paris, Hachette Supérieur, 2000, 11-69.

³ Vinciane Pirenne-Delforge, « Mélusine et ses antécédents antiques », *Séance scientifique Prolongement des rites et mythes après l'Antiquité*, Congrès APLAES organisé par Jean Meyers et Alain Moreau, 1996, 33-36 : 33.

Ce sont les inventions de Claude Lévi-Strauss initiées dans l'article de **1955** du *Journal of American Folklore*⁴, « *The structural study of myth* », repris dans l'*Anthropologie structurale* chapitre XI « *La structure des mythes* »⁵, **en 1958**.

C'est la lecture sémiotique, socio-politique, de Roland Barthes dans son *Mythologies* **de 1957**⁶.

Ce sont les inventions de Lacan, au moment où il fréquente l'enseignement de Lévi-Strauss, dans sa Conférence **de 1953** au Collège de philosophie : « Le mythe individuel du névrosé ou 'poésie et vérité' dans la névrose »⁷.

Toutes inventions issues de celle du *signifiant* par De Saussure, offerte au public dans le *Cours de linguistique générale* en 1916.

Ces innovations dénotent la conscientisation progressive de la structure mythique tant de notre subjectivité que du substrat de notre fonctionnement collectif en tous les temps – arasant la discontinuité entre primitivité et modernité.

Pour Lévi-Strauss, « La substance du mythe comme mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de *narration*, ni dans la syntaxe mais dans *l'histoire* qui y est racontée »⁸.

Pour appréhender cette *histoire*, il a créé le signifiant « mythème », forgé sur le modèle linguistique « phon-ème », « morph-ème » etc. Par ce terme, il veut « traduire, dit-il, la *succession des événements* au moyen des phrases les plus courtes possible », « grosses unités » ayant chacune la « nature d'une relation », les véritables unités constitutives étant ce qu'il nomme « paquets de relation ». « C'est seulement, ajoute-t-il, sous forme de *combinaisons* de tels paquets que les unités constitutives acquièrent une fonction signifiante ».

Lévi-Strauss propose, pour suivre l'expression de Jean Brini, une sorte d'« *algorithme de traitement de données textuelles*, destiné à regrouper les mythèmes en *paquets* »⁹. Dans l'écriture, les mythèmes sont classés en colonnes, ces colonnes constituant les 'paquets de relations' « dont la combinaison est seule apte à nous livrer le sens du mythe »¹⁰.

Pour la démonstration Lévi-Strauss a choisi comme *exemples premiers*, vous le savez, les *mythèmes du mythe d'Œdipe*¹¹, qu'il fait suivre de mythes zuni (Indiens Pueblo).

Vous connaissez bien ce tableau à quatre colonnes, que notre collègue comparatiste Colette Astier a reproduit dans son *Mythe d'Œdipe* de 1974, accessible à tous, avec le commentaire de Lévi-Strauss¹².

Visant une « sciences des mythes », Claude Lévi Strauss a inscrit sa mise en œuvre de la structure des mythèmes sous le signe suivant : « On regrettera que la *psychologie moderne* se soit trop souvent désintéressée des *phénomènes intellectuels* leur préférant l'étude de *la vie affective* ». Il oppose les « *opérations mentales* » dont les mythèmes et leurs paquets relèveraient à ce qu'il qualifie de « *sentiments informés et ineffables* »¹³.

⁴ Claude Lévi-Strauss, « The structural study of myth », *Myth, A Symposium, Journal of American Folklore*, vol. 68, n° 270, oct.-déc. 1955, 428-444.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, « Magie et religion », chap. XI « La structure des mythes », Paris, Plon, 2003 [1958], 235-265.

⁶ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

⁷ Jacques Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou 'poésie et vérité' dans la névrose », Conférence de 1953 au Collège de philosophie, Paris, Seuil (Sciences humaines), 2007.

⁸ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.* 240.

⁹ Jean Brini, « La formule canonique du mythe : une introduction », *La Revue lacanienne* 2019/1, N° 20 *Du refus de savoir*, 173-184 : 178.

¹⁰ Jean Brini, « La formule canonique du mythe : une introduction », *op. cit.* 179.

¹¹ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.* 246.

¹² Colette Astier, *Le Mythe d'Œdipe*, Paris, Armand Colin, 1974, 232-233.

¹³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, *op. cit.* 246.

Pour autant que sa démarche ne s'exclut pas de la « psychologie moderne », qui, à son sens, engloberait donc ce qu'il appelle « phénomènes intellectuels », pour autant le tableau des *mythèmes d'Œdipe* me paraît exemplaire de la *mise à l'écart des passions tant individuelles que collectives*.

Quand Aristote parlait de « *haine au cœur des alliances* », se lit (colonne 2) « *rapport de parenté sous-estimés* », tandis que (colonne 1) d'autres « *parents font l'objet d'un traitement plus intime que les règles sociales ne l'autorisent* »¹⁴, plutôt que « *désir incestueux* ».

Jacques Lacan a *pour autant* instauré un échange fécond avec Lévi-Strauss, d'emblée, dans sa Conférence de 1953 au Collège de philosophie : « Le mythe individuel du névrosé ou 'poésie et vérité' dans la névrose »¹⁵.

Elle nous intéresse à plusieurs titres. D'une part, elle nous permet en effet de revoir comment *Freud a lu la tragédie de Sophocle* pour inventer le *complexe d'Œdipe* pour rendre compte de la subjectivité moderne,

d'apprécier, autour de la question du « mythe », en quoi cette découverte de Freud n'impose pas de stase interprétative,

cela grâce à la relecture dynamique à laquelle Lacan procède,

précisément en s'inspirant de la « formule canonique » que Lévi-Strauss met au jour dans son approche anthropologique, laquelle suppose la mise en évidence de *fonctions* et de *substitutions* possibles au niveau de ces fonctions,

Elle nous intéresse pour essayer d'appréhender la conjonction entre le subjectif individuel et le collectif tel qu'il se présente à nous dans la modernité contemporaine par rapport au collectif antérieur à cette modernité, et ce que notre savoir sur le mythe, à la fois le *mythe ethno-anthropologique* et le *mythe subjectif*, serait susceptible de nous enseigner pour la vie politique, la vie de la cité et des cités entre elles.

De ce que Freud écrit pour la première fois à Fliess en 1897 à propos de « l'effet saisissant d'*Œdipe roi...* », à savoir : « La légende grecque a saisi une compulsion (*Zwang*) que tous reconnaissent parce que tous l'ont ressentie. Chaque auditeur fut un jour en germe, en imagination, un *Œdipe* et s'épouvante devant la réalisation de son rêve transposé dans la réalité [...] »¹⁶, l'élaboration a été chez lui, jusqu'à l'*Abrégé de psychanalyse* de publication posthume¹⁷, constante.

Ce n'est pas notre propos d'y entrer plus avant, sauf à noter que c'est « l'effet » de la tragédie qui retient Freud premièrement, dans le droit fil de la réflexion aristotélicienne de *La Poétique*.

Lacan explicite rigoureusement en 1953 en quoi le « mythe » serait justement requis pour « essayer d'exprimer » « dans une formule qui en donne l'essentiel » le « rapport intersubjectif qui, je le cite, ne peut [...] être épuisé, puisqu'il est ce qui nous fait hommes » - c'est là sans doute ce qui fait différence avec la lecture de la « science des mythes » que souhaite construire Lévi-Strauss.

« Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut être transmis dans la définition de la vérité [...]. C'est en ce sens, précise Lacan, que l'on peut dire que ce en

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, op. cit. 246.

¹⁵ Jacques Lacan, « Le mythe individuel du névrosé ou 'poésie et vérité' dans la névrose », op. cit. Il a poursuivi lors d'une conférence de Lévi-Strauss à la Société de philosophie en 1956 : cf. Jean Brini, « La formule canonique du mythe : une introduction », op. cit. 177.

¹⁶ « Lettre à Fliess du 15 octobre 1897 », *La Naissance de la psychanalyse*, trad. Anne Berman, Paris, P. U. F. 1956, 198.

¹⁷ *Abrégé de psychanalyse [Abriss der Psychoanalyse]*, trad. Anne Berman, Paris, P.U.F., 1949 [1940].

quoi la théorie psychanalytique *concrétise* le rapport intersubjectif, et qui est le *complexe d'Œdipe, a une valeur de mythe* ».

Lacan procède à partir de là à une ressaïe du « complexe œdipien » de Freud pour le cas de ceux qu'il appelle « névrosés », en l'occurrence, paradigmatiquement et cliniquement, l'« Homme aux rats » reçu par Freud en 1907, ce dont il rend compte dans ses *Remarques sur un cas de névrose obsessionnelle*, de 1909.

Lacan précise qu'il s'agit de : « montrer au sujet les *particularités originelles de son cas*, d'une façon beaucoup plus rigoureuse et vivante pour lui que selon les *schèmes* traditionnels issus de la *thématisation triangulaire du complexe d'Œdipe* », initiant la fécondité de celui-ci par l'opérabilité du « mythe » tel que mise en acte par Lévi-Strauss, « en lui apportant certaines *modifications de structure* qui sont corrélatives aux progrès [faits] dans la compréhension de *l'expérience analytique* ».

Il résume donc l'avancée de Freud, que vous connaissez, et qu'il va réélaborer : « le désir incestueux de la mère, l'interdiction du père, ses effets de barrage, et, autour, la prolifération plus ou moins luxuriante de symptômes ».

Et il « se fie », dit-il, « à la définition du *mythe* comme d'une certaine représentation objectivée d'un *épos* ou d'une geste exprimant de *façon imaginaire* les relations fondamentales caractéristiques d'un certain mode d'être humain à une époque déterminée ».

Sa présentation du cas est non moins complexe que les démonstrations de Lévi-Strauss revenu à sa « *formule canonique* » et à ses fonctions, dans un article de 1985, « D'un Oiseau l'autre. Un exemple de transformation mythique »¹⁸.

Brièvement :

Lacan met en évidence le rapport « très précis et *peut-être* définissable par *une formule de transformation* » [terme de Lévi-Strauss] entre, d'une part, ce qu'il désigne comme la « constellation originelle qui a présidé à la naissance du sujet [Ernst Lanzer, 'l'Homme aux rats'], à son destin, et [...] presque à sa préhistoire, à savoir les relations familiales fondamentales qui ont *structuré* l'union de ses parents »,

et, d'autre part, « le *scénario imaginaire* auquel [le sujet] parvient comme à la solution de l'angoisse liée au déclenchement de la crise », qui l'avait amené chez Freud.

Ce « scénario imaginaire » évoqué par l'Homme aux rats sur le divan se donne sous la forme suivante, reprise par Lacan : « [...] puisqu'il s'est juré qu'il rembourserait la somme à A, il convient, afin que n'arrivent pas à ceux qu'il aime le plus les catastrophes annoncées par *l'obsession* [qui le tient mentalement], qu'il fasse rembourser par le lieutenant A la généreuse dame de la poste, que, devant lui, celle-ci reverse la somme en question au lieutenant B, et que lui-même rembourse alors le lieutenant A, accomplissant ainsi son serment à la lettre [...] ».

Lacan invite à « reconnaître, dans ce scénario qui comporte le passage d'une certaine somme d'argent du lieutenant A à la généreuse dame de la poste qui a fait face au paiement, puis de la dame à un autre personnage masculin, un *schéma* qui, *complémentaire* sur certains points, *supplémentaire* sur d'autres, *parallèle* d'une certaine façon et *inverse* d'une autre, est *l'équivalent* de la situation originelle en tant qu'elle pèse d'un poids certain sur l'esprit du sujet [...] ».

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, « D'un Oiseau l'autre. Un exemple de transformation mythique », *L'Homme*, tome 25, N° 93, 1985, 5-12 ; voir le commentaire de Jean Brini, « La formule canonique du mythe : une introduction », *op. cit.*

La constellation originelle se schématise en effet ainsi : « nous avons à l'origine une dette du père à l'égard de l'ami [...] qu'il n'a jamais pu rembourser [...]. D'autre part, il y a dans l'histoire du père substitution, substitution de la femme riche à la femme pauvre.

« Or, à l'intérieur du fantasme développé par le *sujet*, nous observons quelque chose comme un *échange* des termes terminaux de *chacun* de *ces rapports fonctionnels* ». « Tout se passe comme si les impasses propres à la situation originelle se déplaçaient en un autre point du réseau mythique, comme si ce qui n'est pas résolu ici se reproduisait toujours là ».

Lacan conclut : « Ce *scénario* fantasmatique se présente comme un petit drame, une *geste*, qui est précisément la manifestation de ce que j'appelle le mythe individuel du névrosé ».

En mettant au jour ce « mythe du névrosé », Lacan introduisait donc un quatrième terme dans la « triangulation » du mythe d'Œdipe freudien.

De ce terme quatrième, il suggère qu'il serait peut-être déterminant dans « l'attitude existentielle caractéristique de l'homme moderne », c'est ce que je retiendrai.

Il nous ramène à ce point à un autre *mythe* à quoi Freud n'est pas sans faire référence dans son *Pour introduire le narcissisme*¹⁹, le mythe qu'Ovide a magistralement orchestré au cœur du Livre III des *Métamorphoses*.

Lacan propose : « La *relation narcissique au semblable* est l'expérience fondamentale du *développement imaginaire de l'être humain* ».

« Et c'est de la mort, imaginée, imaginaire, qu'il s'agit dans la *relation narcissique* ».

Le texte d'Ovide ne peut que nous accorder sur l'issue dévolue à la confusion qui fait croire que le même est un autre, que « je » peut être un « tu ».

L'émergence de l'*érôtikon pathèma*, passion d'amour, qui se lit et se joue à la charnière de la République et l'Empire, au passage du paganisme au monothéisme, qui se lit dans l'élégie, et dans l'épopée virgilienne aussi, à travers les figures de Didon et d'Orphée avec Eurydice, s'expose souvent et cruellement dans les *Métamorphoses*, de *l'histoire en miroir* de Pyrame et Thisbè des deux côtés symétriques de la paroi de leurs maisons jumelles, à celle de Céphale et Procris²⁰, morte de jalousie, sans compter celle d'Écho, avec Narcisse, qui dépérissent, ensemble et séparés, de leur image.

C'est en retravaillant le sens et la place accordée par Freud à la *catharsis* dans la cure analytique que Lacan revient pour l'*Éthique de la psychanalyse*, sous d'autres auspices, mais toujours dans un sens qui me paraît éclairant pour notre modernité, et même pour notre actualité, à la *place de la mort*.

Il y réévalue l'interprétation par Freud de la *catharsis* dans les deux passages d'Aristote, de *La Politique* et de *La Poétique*, que, dans les *Études sur l'hystérie* de 1895, celui-ci reprenait à Jacob Bernays²¹, concernant « l'effet » (*Wirkung*) de la tragédie, et qui valorise la connotation *médicale* de *catharsis*, interprétation décisive dans la mesure où elle modèle la « *décharge* » du traumatisme psychique dans la parole analytique, sur la *catharsis* aristotélicienne des

¹⁹ Sigmund Freud, *Pour introduire le narcissisme*, Paris, P.U.F., 1949 [1914].

²⁰ Anne Videau, « Céphale et Procris, de l'Attique aux *Métamorphoses* : réinterprétation poétique et éthique d'un enracinement athénien », *Traduire, Transposer, Transmettre dans l'Antiquité gréco-romaine*, Paris, Picard-TIMA, 2009, 202-213 & *La Poétique d'Ovide, de l'élégie à l'épopée des Métamorphoses. Essai sur un style dans l'Histoire*, Paris, P. U. P. S., 2010.

²¹ *Grundzüge der verlorene Abhandlungen des Aristoteles über die Wirkung der Tragödie [Traits fondamentaux des traités perdus d'Aristote sur l'effet de la tragédie]*, 1880 [1857].

« passions », *pathèmata*, d'« effroi et de pitié » du spectateur comme « purgation »²², en phase avec « l'allègement », le *kouphizesthai*, qu'Aristote attribue, dans *La Politique*, aux complexions « mystiques » mais aux autres complexions aussi, qui, dit Aristote, « se trouvent rétablies » après qu'elles ont été exposés aux mélodies qui mettent en transe²³.

Je laisse en suspens un instant ce développement pour terminer sur les apports des années 1950-1960.

Dans les mêmes années donc, Barthes découvre, lui, un abord du *mythe collectif moderne*, dans le fameux *Mythologies* de 1957²⁴. Il y fonde une sémiotique du quotidien qui a fait florès, on n'en mésestimera pour autant pas la rigueur.

En un mot, se réappropriant, différemment de Lévi-Strauss pour l'articulation, et sur la « matière » de la vie française contemporaine, le modèle du signifiant linguistique de de Saussure, Barthes décrit la structure *mythique* de l'idéologie.

Il y considère les mythes contemporains comme des *signes*, alliances de signifiant et signifié, le signifiant se constituant, en l'occurrence, de la forme, écrite, photographique, comportementale etc., que, dans le *discours d'une époque donnée*, ici, la fin des années 1950, d'après-guerre, le *discours d'une classe donnée*, en l'occurrence la classe dite alors des « petit-bourgeois », adopte un *concept*, dans la définition que Barthes en donne pour la circonstance, soit : « la condensation plus ou moins floue d'un savoir mémoriel ».

Pour prendre deux exemples dont Barthes fait l'exégèse dans son petit livre, - il a, ou avait, pour ses lecteurs quelque chose de ludique dans la mesure où il ridiculisait une classe sentie

²² *Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene*, 1893, dans *Studien über Hysterie*, 1895, 81 : « [...] l'être humain trouve dans la parole un succédané à l'acte [*in der Sprache ein Surrogat für die That*] [en médecine : « un médicament ayant les mêmes propriétés, que l'on peut substituer à un autre »], à l'aide duquel l'affect peut être 'abréagi' ».

²³ Dans les *Études sur l'hystérie* de 1895, Freud, avec Breuer, évoque : « L'affect coincé dans le traumatisme psychique et qui ne se *décharge* pas de par sa *décharge* normale », notant : « La *réaction* du sujet qui subit quelque dommage n'a d'*effet pleinement cathartique* que lorsqu'elle est pleinement adéquate [comme dans la vengeance]. Mais l'*être humain trouve dans la parole un succédané à l'acte* [*in der Sprache ein Surrogat für die That*] [en médecine signifie « un médicament ayant les mêmes propriétés que l'on peut substituer à un autre »], à l'aide duquel l'affect peut être 'abréagi' »²³.

Comme on le sait, l'« effet propre », *ergon* – je m'appuie sur l'édition de R. Dupont-Roc et J. Lallot, de 1980 - de la tragédie est explicité par Aristote au chapitre 6 de *La Poétique* (1449b27-28). Ce que relit Lacan sur le texte grec. Je retraduis : « Au travers de la pitié et de l'effroi [*Di'éléou kai phobou*], accomplissant la *catharsis* d'affects (*pathèmata*) de ce type ». Pour Lacan le débat portera sur le riche passage de *La Politique* 8, 7 1342a et suiv. à quoi cela fait écho.

Aristote y distingue « les mélodies morales d'une part » [*ta men éthika*], « les mélodies actives d'autre part » [*ta de praktika*], « les mélodies 'enthousiasmées' *id est* mystiques, exaltées encore », [*ta d'enthousiastika*]. Aristote aborde la musique sur le plan de son utilité pour la cité, non pas un seul type d'utilité mais plus, à savoir « pour l'éducation et pour la catharsis » : « nous disons catharsis d'une manière ici générale mais dans nos études de poétique nous y reviendrons, dit-il, plus clairement, et en troisième lieu pour passe-temps, pour le relâchement et la cessation de la tension [*pros diagôgèn pros anesin te kai pros tès suntoniés avapausin*] ».

« En effet, l'affect/ la passion (*pathos*) qui assaille impérieusement certaines âmes, cet affect se retrouve en toutes, avec une différence de plus ou de moins, ainsi la pitié et l'effroi, et encore le transport mystique [*enthousiasmos*] ; et de fait certains ont disposition à être possédés par ce mouvement [*hupo tautès kinéséōs*] ; à la suite de mélodies sacrées, nous les voyons, pour peu qu'ils pratiquent [*chrèsôntai*] celles qui mettent en transe, rétablis [*kathistamenous*] comme y trouvant médecine et *katharséōs* [purgation/ purification]. Nécessairement sont affectés de la même manière les sensibles à la pitié, les sensibles à la crainte [*eleèmonas/ phobètikous*], et pour tous se produit [*ginesthai*, c'est un process] une sorte de *catharsis* et un 'être allégé'/ allègement [*kouphizesthai*] accompagné de plaisir [*meth hêdonès*].

Le *process* de *catharsis* vaut donc prioritairement pour « ceux qui ont une disposition à être possédés » par le « transport mystique » et qui se trouvent « rétablis » « dans leur assiette stable », après qu'ils ont été exposés aux mélodies qui mettent en transe. Mais il vaut aussi pour *tous* d'« être allégés », on entend bien comment Freud reprend la notion de « décharge ».

²⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.

comme mal-pensante ; deux articles au moins y évoquent nommément Pierre Poujade comme figure prééminente de la classe décrite, animée de ce mouvement populiste des petits commerçants qu'on a appelé « poujadisme » -,

la « forme » « 'chalet basque' en banlieue parisienne », en tant qu'il n'est pas maison du Pays Basque, produit *ethnique* où la grange, l'escalier, ont une fonction vécue, pratique, apparaît comme le *signifiant* d'une *essence* conceptuelle basque, *basquité* imaginaire.

Barthes spécifie deux traits.

Ce type de signifiant, écrit-il, « transforme l'histoire en nature »²⁵, il vise à *éterniser* : ainsi Gérard Souzay y sera « l'éternel baryton ». Il tend à pérenniser les valeurs dans une parole dépolitisée²⁶.

Ce faisant, Barthes remonte au vif comment l'instauration du mythe collectif relève d'une quête d'*identité* en rapport avec l'Idéal, et ce qu'elle suppose d'immobilisation psychique et politique. Il souligne comment ces mythes contemporains invitent à une participation, à une reconnaissance *affective* de ceux à qui ils sont destinés, retrouvant ce que Roger Caillois énonçait²⁷ : la « puissance d'investissement de la sensibilité » que la *pensée mythique* inclut²⁸.

Il n'y a pas de *scoop* à énoncer que le mythe a partie liée avec l'identité.

Nous sommes des spécialistes des mythes grecs et latins, et il suffit d'ouvrir *La Poétique des mythes dans la Grèce antique*²⁹ de Claude Calame, sa Table des Matières, pour, d'un coup d'œil, revisualiser qu'ils sont en bonne part mythes héroïques d'appropriation de l'espace, du territoire, mythes de pouvoir, d'une identité axée, temporellement, par la généalogie et spatialement, par la conquête. Le 4^{ème} chapitre s'en intitule : « Io et les Danaïdes, l'extérieur et l'inflexion tragique », et il se décline en :

1. Dessins généalogiques d'espaces géopolitiques, spécifiquement 1.2 « Organisations territoriales fondatrices »
2. Parcours généalogiques dans la tragédie d'Eschyle
3. Autochtonie et mariage : retour à l'Athènes classique

Le 7^{ème} chapitre est consacré au « Panthéon de Trézène et Pausanias », avec comme entrées : 2. « Logiques d'un temps légendaire local, 2. 1. « De la terre au territoire : rois primordiaux et divinités » ; 2. 2. « Des frontières au centre politique : souverains héroïques ».

La richesse et la complexité de l'*Œdipe roi* de Sophocle tourne autour de l'identité d'Œdipe dans ses deux coordonnées d'origine, constitutives de son *éthos*, la généalogique : sans articuler le nom de son père/ pour ne pas l'articuler, le héros la remonte d'une périphrase jusqu'à son origine première : « assassin du fils de Labdacos, du prince issu de Polydore, du vieux Cadmus, de l'antique Agénor », et la coordonnée territoriale ; dans la bouche de Tirésias, elle le définit en ces énigmes véridiques : « On le croit étranger, étranger fixé dans le pays, il se révélera un Thébain authentique [...] il prendra le chemin de la terre étrangère ».

Par bien des aspects, l'*Énéide* apparaît comme un « mythe fix[ant] la revendication *identitaire* [du] peuple [latin] et en même temps de celui qui l'incarne »³⁰, Énée, re-né en Auguste, célébré à travers cette geste et spécialement à travers la vision de sa généalogie aux Champs élyséens, révélation de la Sibylle au cœur du Chant VI, central, de Virgile.

²⁵ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit. 210.

²⁶ Roland Barthes, *Mythologies*, op. cit. 233.

²⁷ Roger Caillois, *Le mythe et l'homme*, 1972 [1978], 30.

²⁸ ou, autrement, Alexander H. Krappe, dans *La Genèse des mythes*, 1958 : « [Le] récit ne vivra pas, ne se transmettra pas à la prochaine génération, à moins qu'il ne soit d'un *intérêt spécial pour la communauté* » ; « pour la conscience moderne, le mythe concerne chacun de nous au cœur de notre être »²⁸.

²⁹ Claude Calame, *La Poétique des mythes dans la Grèce antique*, op. cit. 3.

³⁰ Christiane Lacôte Destribats, *Leçons de ténèbres avec sarcasmes. Passage par La Chouette aveugle de Sadegh Hedayat*, Paris, Éditions Galilée, 2021.

L'architecture de la grande cosmogonie que sont les *Métamorphoses* est, en particulier, sous l'angle érotique au premier chef, constituée par les généalogies des divinités dans ses deux premiers Livres : descendance d'Apollon en Esculape, descendance de l'Inachos, etc., puis par les généalogies des princes des cités grecques, à commencer par celle de Cadmus, fils d'Agénor, à Thèbes, qui forme l'armature du Livre III et du début du IV, jusqu'à la Sicile et l'Italie à partir du Livre XIII, jusqu'à l'apothéose de César et, finale et annoncée, celle de son *filis adoptif* Auguste, *descendants* de Vénus.

Les *Métamorphoses* constituent la conquête dans la langue latine, à travers ces mythes, des territoires de l'*orbis terrarum* connu au temps d'Ovide, et non moins conquis par les armes.

Dans ce que nous avons, jusqu'à il y a peu encore, appelé « géopolitique », et que nous sommes forcés aujourd'hui d'appeler « guerre », nous croyons assister à la résurgence dans notre espace européen de la *destructivité propre à ces mythes identitaires collectifs* qui *s'articulent autour de l'adhésion à un chef*, que ce soit dans la revendication de Daesh à la renaissance du califat ou dans l'action et l'argumentaire nationalistes non moins léthifères tenus dans ces jours-mêmes à l'Est de l'Europe – ils ne sont pas les seuls³¹.

Ainsi est-ce cette dimension proprement « mythique » de notre fonctionnement psychique et collectif qui mérite d'être interrogée.

Michel Deguy, poète, philosophe helléniste, était interviewé sur la fonction contemporaine du poète par des étudiants du Master Professionnel *Rédaction/ édition* de mon Université, Paris Nanterre, dirigé à ce moment par Jean-Michel Maulpoix, lui-même poète et professeur³².

À sa réponse : « Le poète ne sert à rien, il n'a pas d'utilité sociale »³³, l'étudiant le relance : « Est-ce à dire que le poète n'est plus en mesure de produire quelque mythologie que ce soit ? ».

Deguy s'exclame : « Non seulement il ne s'agit plus du mythe, *muthos* en grec, mais *il s'agit aussi de sortir du mythe*. Le thème de la *démythologisation* suppose une 'anthropomorphose' ».

Cette « anthropomorphose » selon son terme implique le renoncement à la posture nietzschéenne de l'*Übermensch* opposé à l'*Untermensch* dont il rappelle les conséquences destructrices dans les totalitarismes et fascismes du XXe siècle.

Et Deguy insiste : « cette question-là c'est celle de sortir du mythe, sortir même de la tragédie [...] Beaucoup croient qu'il s'agit de remythologiser. Le mythe, c'est *l'enfance de l'humanité, les grands récits*. L'affaire de la sortie du mythe et du mythique est une affaire décisive où se joue le sort de l'humanité ».

En quoi consisterait alors « démythologiser » ?

Dans une conférence donnée en 2006, Charles Melman poursuit la voie ouverte par Lacan dans « le mythe du névrosé ».

Notre subjectivité, dit-il, faite de désir et de haine ou remords, est organisée par un « mythe » : fiction ou le plus réel qui soit ? Chaque sujet est au cœur de cette question du mythe, à savoir *la mise en récit* de la pure fiction qui organise sa réalité psychique et sa relation au monde, accompagnée de son cortège de rituels et de sacrifices.

Chacun de nous a en effet un *récit* par lequel il explique ce qui lui est arrivé. Dans cette « *mise en causes* » [aux deux sens du terme] opérée par son récit, se dégage la figure de celui ou celle qui s'avèrera responsable de son destin.

³¹ Voir ainsi Laurent Gayard, « Ukraine envahie : martyre et naissance d'une nation », *La Revue des deux mondes*, 7 mars 2022.

³² Michel Deguy, « Il faut sortir du mythe », *La Poésie pour quoi faire ? 3/ Portraits sans pose*, Presses universitaires Paris Nanterre, 2013, 113-126.

³³ Michel Deguy, « Il faut sortir du mythe », *op. cit.* 116.

L'expérience de l'analyse, précise-t-il, montre la difficulté pour chacun de renoncer à ce récit qui constitue la *fiction* organisatrice de sa réalité au détriment des pures conditions de structure. Ce « mythe individuel », qui relève de l'imaginaire, vient donner cause à ce qui n'en a aucune.

Son abord structural, et c'est là l'apport issu de Lévi-Strauss que nous avons vu, consiste à refuser le commencement : il est là, et ce commencement est aussi la fin.

La fin de la cure analytique consiste ainsi en la faculté, ou non, de se détacher assez de cette narration pour accéder aux conditions générales, structurales, de sa propre *psychè*, en substituant à *l'excès de sens* du *mythe* le non-sens radical du *logos*.

Il en va de même des mythes collectifs y compris les mythes des origines, avec la spécificité des sacrifices et du rituel dont nous voyons de nouveau comment ils sont susceptibles de provoquer des catastrophes.

Ainsi le grand mythe de la Nation, alors même que la langue n'a pas de fondateur.

Qu'est-ce qui fait, concluait Charles Melman, que nous préférons conserver la dimension du *mythe* plutôt que de dégager les conditions qui nous rendent serfs d'une histoire ?

Les Grecs, ajoutait-il, nous ont laissé la question ouverte, inachevée, vis-à-vis de laquelle nous serions toujours aussi archaïques qu'eux.

Freud s'est constamment attaché à essayer de « donner la raison de nos passions et de nos aveuglements meurtriers », ainsi dans ses « Considérations actuelles sur la guerre et la mort » de 1915³⁴. Afin, comme le reprend Claude Landman, de « [nous] défaire de [notre] fascination à l'endroit de la mort et du sacrifice, puisqu'il n'existe aucun *Autre* [à savoir aucun *être supérieur ou déité*] contrairement à toutes les figures à la fois sacrées et obscènes que nous lui donnons » à qui ce sacrifice serait susceptible de faire plaisir³⁵.

Freud a montré aussi dans *l'Au-delà du principe de plaisir*³⁶, que pouvait exister, pour nous humains, *un plaisir au-delà du plaisir*, celui de la destruction et de la mort, élevé au rang de plaisir suprême³⁷.

Je voudrais retrouver Lacan au point où nous l'avons laissé à la sortie du « mythe du névrosé », réexaminant, dans son *Éthique*, l'interprétation par Freud de la *catharsis* comme « purgation ».

Il le fait en se référant avec précision à un autre mythe tragique, qui, précisément le fascine : celui de l'Antigone sophocléenne³⁸. Le *kommós* d'Antigone, aux vers 806 et suivants de la pièce, au 4^{ème} épisode, la montre « suspendue dans cette zone entre la vie et la mort »³⁹, sur le fond de la beauté « éclatante du désir émané de ses paupières » : *énargès blépharôn/ himeros eulektrou*, que le Chœur vient de chanter à son endroit (v. 795-796).

³⁴ Sigmund Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort », Paris, Payot, 1927 [*Imago*, 1915].

³⁵ Claude Landman, « Brèves remarques sur la conception freudienne de l'héroïsme », *La Revue lacanienne* 2016/1, N° 17 *La politique après Freud et Lacan*, 28-30, <https://www.cairn.info/revue-la-revue-lacanienne-2016-1-page-28.htm>, 30.

³⁶ Sigmund Freud, *Au-delà du principe de plaisir*, O. C. F. P. Tome XV, Paris, P.U.F., 1996 [1920], 273-342.

³⁷ On verra la synthèse d'Esther Tellermand, « Jouissance et seconde mort : les apories de l'impératif sadien », *Journée d'étude A.L.I. Lyon, Kant avec Sade*, 30 novembre 2019, site freud-lacan.com : « Force est de constater dans la répétition du symptôme par exemple, l'aporie du « principe dans le mal » où Freud, en sa seconde topique, articule « pulsion de vie » et « pulsion de mort. » Le principe de plaisir suppose donc son 'au-delà' où le vivant tend à retourner à son état antérieur, initial, état anorganique, celui du repos absolu.

Ainsi, et c'est ce que Lacan énonce quelques années auparavant dans *L'Éthique de la psychanalyse*, ce qui nous gouverne selon Freud n'est aucunement le souverain Bien... ».

³⁸ Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse Séminaire 1959-1960*, éd. H. C. de l'ALI.

³⁹ Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, op. cit. 154.

Lacan relève « Ce côté d'illumination violente, de lueur de la beauté... un aveuglement essentiel... L'effet de beauté, un aveuglement ».

La fascination de la beauté⁴⁰ qui à la fois masque et invite à la mort, en cette figure d'Antigone se montre au vif. Lacan en a exprimé le ressort en disant comment « l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. La contradiction cachée, [...] c'est que l'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise »⁴¹, formule du nihilisme⁴².

Les trois Leçons de *L'Éthique de la psychanalyse* que j'évoque étaient prononcées dans le moment de « crise », de point culminant, de la Guerre froide : le 1^{er} mai 1960, où un avion espion américain Lockheed U-2 avait été abattu au-dessus de l'Union soviétique⁴³.

Si la connaissance et l'exégèse des mythes a ainsi quelque vertu, outre (*ultra*) le plaisir que nous avons aux histoires, ce pourrait être de nous déprendre de la fascination de la mort qui se masquerait au cœur même de l'héroïsme et de l'asservissement aux récits identitaires, qu'ils nous soient propres ou collectifs.

⁴⁰ Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.* 156 : « Il se passe quelque chose encore au-delà, en effet, si c'est bien d'une espèce d'illustration de l'instinct de mort qu'il s'agit ».

⁴¹ Jacques Lacan, *Le Transfert, dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, Leçon du 11 janvier 1961 (éd. H. C. de l'ALI) : « La première frontière... est celle en effet où la vie se dénoue. [...] la situation de l'homme s'inscrit en ceci, que cette frontière ne se confond pas avec celle de la seconde mort, que l'on peut définir sous la formule la plus générale en disant que l'homme aspire à s'y anéantir pour s'y inscrire dans les termes de l'être. La contradiction cachée, la petite goutte à boire, c'est que l'homme aspire à se détruire en ceci même qu'il s'éternise ».

⁴² Sur la question du nihilisme aujourd'hui, voir Hélène Lheuillet : *Aux sources du terrorisme : de la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.

⁴³ Jacques Lacan, *L'Éthique de la psychanalyse*, *op. cit.* 426.