



HAL
open science

L'enlèvement au coeur du mythe

Michel Boccara

► **To cite this version:**

Michel Boccara. L'enlèvement au coeur du mythe. Le mythe: pratiques, récits, théories Volume 4: Anthropologie et psychanalyse, 2004, 2-7178-4899-1. <hal-03071702>

HAL Id: hal-03071702

<https://hal.science/hal-03071702v1>

Submitted on 16 Dec 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

L'enlèvement au cœur du mythe

Michel Boccara

Le mystique considère ses dons comme l'effet du bon plaisir divin, comme des charismes, des grâces, dont il est indigne et dont il redoute les effets pour son humilité ; le médium pense devoir ses réussites à l'influence des esprits qu'il évoque ou fait évoquer en son nom par d'autres suppôts et managers du diable, avec l'arrière-pensée cupide de s'en rendre maître et de pouvoir en disposer à volonté. L'un est mort au monde, l'autre s'exhibe.

Blaise Cendrars, *Le nouveau patron de l'aviation* (p. 247)

I Introduction

La question de l'enlèvement est directement liée à celle du déplacement, si importante en psychanalyse. Proposée comme thème central de réflexion pour ce colloque, elle est aussi liée à une approche du mythe en termes de pratiques sociales. Repenser le mythe nous demande donc de repenser la question de la pratique. Cela pose plus généralement la question de la relation entre la pratique et la langue, dire et faire, et entre la pratique et la pensée, penser et faire. Pour reprendre la formulation d'Austin, si « dire c'est faire », alors parler c'est d'abord faire acte de langage et la question de la pratique, d'un sens pratique, comme le disait Bourdieu, ne peut se dissocier de celle de la pratique/des pratiques du langage telles que chanter, parler, écrire... c'est-à-dire non seulement les effets des pratiques langagières sur les pratiques sociales, mais aussi les pratiques langagières comme pratiques sociales.

Réduire le mythe à la parole, et la relation de l'homme au mythe à la pensée mythique en oubliant les pratiques, c'est oublier que la parole, et la pensée sont fondamentalement des pratiques. Elles sont des pratiques particulières, secondaires, issues de pratiques primaires antérieures. Pour parler en termes freudiens : parole et pensée sont des processus secondaires,

mais en tant que pratiques, elles participent des processus primaires.

Une des raisons pour lesquelles j'ai eu l'idée, avec Bertrand Méheust, d'organiser un colloque autour du thème de l'enlèvement et de celui du mythe en général, c'est que je pense que le mythe est un bon concept anthropologique : il pose des questions universelles, c'est-à-dire des questions qui se posent pour un très grand nombre de sociétés (il y a toujours des exceptions).

Ces questions touchent à la nature même de la connaissance et de la pensée, c'est pourquoi je pense que l'on doit aujourd'hui définir les contours d'une nouvelle branche de la philosophie : l'épistémologie mythique ou épistémomythologie.

L'épistémologie mythique aura pour visée de comprendre comment mythe et logique – *mûthos* et *logos* – peuvent contribuer ensemble à résoudre les grandes questions portant sur la nature de la connaissance, questions que, pour certaines, l'homme se pose peut-être depuis son origine.

Le fait que mythe signifie, dans son étymologie grecque, « parole vivante » me paraît justement le prévenir contre les dérives ethnocentriques d'autres concepts anthropologiques dont certains sont en jeu dans ce colloque : chamanisme, possession, rituel, magie...

Originellement, la parole peut être conçue comme un déplacement. La structure même, duelle, de la parole (double articulation, signifiant/signifié...) renvoie au déplacement originel qui s'est opéré avec la naissance du langage, dans le "signe sonore" à double face qui, en dehors de lui-même, désigne un autre, une autre chose, un contenu autre... dont il est la forme et qui l'informe.

Le mythe mutique

Il faut faire aussi état d'une autre étymologie, plus incertaine, celle où *mûthos* pourrait être associé à mutique, c'est-à-dire à un mouvement qui précède la parole : cette étymologie rendrait donc compte d'un processus antérieur à la parole. La parole surgirait donc d'un premier déplacement, ou d'une première activation de l'appareil phonatoire, à partir d'autres formes expressives : notamment le langage des mains ou encore celui des postures du corps.

On retrouve une trace de cette étymologie dans la phénoménologie des vécus mythiques ou un silence doit suivre le vécu avant qu'il ne soit possible de parler sous peine d'une punition terrible entraînant la maladie, la folie, voire la mort. Une structure similaire caractérise le délire paranoïaque avec une phase mutique, correspondant à la phase culminante du délire, et un moment de parole, où le sujet entre dans un processus de guérison (processus que Freud a bien exposé dans le cas Schreber).

L'invention de la logique

On peut faire l'hypothèse d'une invention de la logique à partir du mythe, c'est-à-dire de l'émergence de la démarche logique comme une invention des anciens chamanes pour se sortir de certaines impasses de la pensée et des pratiques mythiques.

Pour donner un exemple, Colli propose de voir chez Parménide, et son "disciple" Zénon, un chaînon essentiel de ce mouvement, en pointant chez Zénon l'invention du raisonnement par l'absurde, Parménide et Zénon seraient ainsi des "chamanes" inventeurs des fondements de la logique moderne.

La logique s'est ensuite développée en recouvrant le mythe et en s'y opposant. Aujourd'hui, il est possible d'envisager un troisième mouvement où le langage revient sur ses origines : ce mouvement de retour dialectique, je propose de le définir comme l'exercice mythologique, en entendant bien les deux mots mythe et logique, c'est-à-dire l'effort pour construire une synthèse du point de vue mythique et du point de vue logique. La mythologie, dans le sens où je la définis, ne serait donc pas un état passé, mais, essentiellement un état à venir, à construire.

Une mythologie scientifique

On peut aussi définir ce mouvement comme proposant la fondation d'une mythologie scientifique. Une mythologie scientifique est un domaine disciplinaire qui se situe dans le champ scientifique, en utilise les règles et les méthodes, tout en se déplaçant en même temps dans un autre champ qui relève d'autres règles et d'autres méthodes que celui de la science.

La mythologie scientifique est donc un approfondissement de l'exercice mythologique en tant qu'il est combinaison du point de vue logique et du point de vue mythique.

Dans cet exposé je voudrais aborder trois questions théoriques particulières.

1- L'espace mythique et la problématique de "l'autre monde", avec, en corollaire, la notion d'espace transitionnel, concept emprunté à Winnicott. Ce concept peut renvoyer au concept de "between", "entre-deux" ou "espace intermédiaire", développé par Deborah Rose et Franca Tamisari dans leur pratique et leur analyse du Dreaming ou monde mythique australien.

2- Enlèvement et langage

3- Organisation du psychisme et interrelations corps-esprit.

Mais auparavant je voudrais proposer une approche générale du mythe.

II Approche générale du mythe

Position historique : le mythe et la parole

Rappelons le point de départ de la « question » du mythe chez les Grecs, d'après la

« version » de Marcel Detienne :

Mûthos est « un synonyme de *lógos*, tout au long du VI^e siècle et même dans la première moitié du Ve »... entre le VI^e et le Ve siècle, un glissement va cependant s'opérer. Ce partage entre *mûthos* et *logos* s'amorce « presque voilé » avec Hérodote et Pindare qui établissent une séparation entre « leur propre discours et l'incroyable, l'absurde, la menterie stigmatisés par le mot “mythe” », il se poursuit plus violemment avec Thucydide, l'historien de la *Guerre du Péloponnèse* qui « rompt délibérément avec tout ce qui se trame de bouche à oreille, rumeurs et idées toutes faites dont la mémoire des Grecs est encombrée », et s'achève enfin, avec outrance chez Platon, qui « en plus d'une occasion... recourt au mot mythe pour désigner d'un geste, à la fois commode et reçu, la sottise d'un argument ou l'absurdité d'un adversaire ».

Mais ce sens de « parole vivante » qui fait du mot *mûthos* tantôt un synonyme du mot *logos*, tantôt son opposé, malgré le “coup de force” des premiers historiens grecs parachevé par Platon, ne s'éteint pas pour autant.

Dans l'histoire de la philosophie, il reste vivant et nous en retrouvons une expression moderne avec J. L. Austin, un des meilleurs représentants de la philosophie analytique anglaise, qui considère la parole d'abord comme une pratique. Pour résumer sa pensée, on peut reprendre la formule qui sert de titre français à un de ses livres : “dire c'est faire”.

La parole vivante est essentiellement active : elle « impressionne » son auditeur. Dans les *Suppliantes* d'Eschyle, Pélasgos s'écrie : « Il ne s'agit point là de mots inscrits sur des tablettes, ni scellés dans des rouleaux de papyrus. Tu entends ici le clair langage d'une parole libre ».

C'est à la fois dans la relation fondamentale du *mûthos* avec la parole vivante et agissante, puis dans le partage qui va s'opérer entre le VI^e et le Ve siècle entre un *logos* raisonnable et un *mûthos* absurde et irrationnel, que le concept moderne de mythe se construit. Comme affirmation de la puissance de la parole et comme révolte contre l'écrit logique : déjà chez les Grecs, « Grammairiens et lexicographes interprètent le mot mythe par rébellion, insurrection, guerre civile (*stasis*) ». Plus de deux mille ans plus tard, Bataille reprendra le flambeau de la rébellion. Le mythe surgit alors, sous sa plume, comme une manifestation de cette violence incontrôlable de la pensée qui met à sac la science et qui se l'asservit :

«Il faut ainsi commencer par réduire la science à un état qui doit être défini par le terme de subordination, de telle sorte qu'on en dispose librement, comme d'une bête de somme, à des fins qui ne sont plus les siennes» écrit Bataille en introduction à la deuxième partie de *L'Œil pinéal 1*, intitulée « Conditions de la représentation mythologique ».

Définition générale

Le mythe est parole, mais cette parole repose sur un vécu. De plus, en tant que parole,

elle est à la fois vécu et compte-rendu d'un vécu.

Elle peut être dite sans volonté représentative. Elle peut être aussi « agie », jouée sans entrer dans le jeu, il n'y en a pas moins langage mais ce langage est mutique.

Le langage humain n'a pas toujours été parlé : la structure binaire du langage humain – liée au clivage originel – a pu être un des facteurs de l'invention de la parole, en tant que la plus apte à perfectionner cette dualité de manière dialectique (deux en un, un en deux, émergence du trois...).

On se situe bien sûr dans le contexte où le langage est antérieur à la langue, à la parole... où les langages autres, par exemple par signes, ou encore chantés, ont pu précéder chez l'homme pendant de longues périodes l'émergence du langage parlé.

Les modèles actuels proposent une origine tardive du langage parlé entre –400.000 et –100.000, donc avant qu'y avait-il ? Puisque l'homme est de l'ordre de 10 à 40 fois plus vieux que cette échelle de temps. Nous ne pouvons pas encore répondre à cette question scientifiquement. Mais nous pouvons le faire par un mythe. Je choisirai ici une version contemporaine proposée par un participant à ce colloque, Jean Monod, autrefois ethnologue et aujourd'hui poète.

Pour Jean Monod, le problème de la création du langage est 1) lié au souffle, 2) aux « portes » du corps. « La parole raconte une histoire du monde où tout est (devient) langage ». La parole est retour permanent sur ses propres origines « mythiques », sur le langage qui lui donna naissance.

« De l'esprit au souffle, il s'agit de l'acte originel (...) j'essaye de restituer le mouvement de la création du langage ».

La parole, telle qu'elle se présente aujourd'hui, nous apparaît comme le produit de trois déplacements successifs.

Déplacement originel ou primaire

Si on suppose qu'il y avait aussi du langage, on peut imaginer qu'il ressemble au mode de communication des primates : plus gestuel et postural que sonore, mais avec une phase intermédiaire qui a pu être le chant (influence du langage des oiseaux).

La structure binaire du langage humain (signifié/signifiant) a donc préexisté au langage parlé et elle est venue ensuite « informer » celui-ci, ou alors il faut faire l'hypothèse d'une apparition du langage humain coïncidant avec celle de la parole.

Je propose plutôt de partir de l'hypothèse selon laquelle l'homme inventa le langage humain avant la parole à partir des langages animaux : reste à déterminer le saut qualitatif. Thorpe (1961 et 1974) distingue 17 fonctions de la communication chez les oiseaux. Le saut qualitatif du langage humain reposerait sur une dix-huitième fonction : le métalangage, le langage sur le langage.

La structure binaire primaire continue de travailler sous la langue parlée...

La parole est donc le produit d'un premier déplacement d'un mode de communication à un autre (gestuel/postural par exemple) à l'autre (chanté/parlé d'où importance des langues à tons).

Une sorte de rentrée à l'intérieur du corps, des organes externes (mains, pieds, colonne vertébrale...) aux organes internes (appareil phonatoire : larynx, bouche...).

Mais ce déplacement garde en mémoire son origine, de là le mythe du langage qui façonne les objets, la voix qui construit les bâtiments, la voix qui guérit...

Car le langage aux origines n'avait peut-être pas pour principale fonction la communication, mais peut-être avant tout des fonctions organisationnelles que nous désignons aujourd'hui sous les termes de « soigner », « construire »...

Déplacement secondaire

Il y a un déplacement secondaire de la voix vers l'extérieur : les objets, le corps...

La parole/la voix est projetée vers l'extérieur dans les objets : ce moment est particulièrement sensible dans la création et le développement de l'outil humain. L'outil, d'abord considéré comme un ancêtre, est aussi un être de "parole", un être (in)formé par la parole.

Le corps apparaît aussi comme un être "extérieur", distinct de l'être "intérieur", que la parole vient modeler. On passe ici de la métaphore à la métamorphose, ou encore la métaphore agit directement comme métamorphose (in)formant le corps, notamment par des marques sur le corps (qui deviendront, à l'époque moderne liée à l'invention de l'écriture, des stigmates). La parole "modèle" ainsi le corps et fait retour sur le geste.

De ce point de vue les modifications dans la langue (phonétique, métaphore) induisent aussi des modifications dans le corps, la métaphore est grosse d'une métamorphose.

Déplacement tertiaire

Le troisième déplacement concerne l'invention du graphe et de l'écriture et prolonge le second en effectuant la mutation du langage dans les objets extérieurs : le langage est désormais logé à l'extérieur et cet extérieur va réagir sur l'intérieur.

L'écriture/le graphe est associée à un modèle de maîtrise du temps : elle crée, engendre les événements, les recrée. On écrit l'histoire (on réécrit l'histoire) et l'histoire devient pour les générations futures telle qu'elle a été écrite jusqu'à ce qu'un autre scribe vienne écrire une autre histoire...

Par exemple, en Mésoamérique, une des fonctions principales de l'écriture est la transformation de l'histoire pour la postérité – le présent n'étant pas unique mais répétitif, le temps est en partie cyclique, il est donc possible de « réécrire » le présent pour faire advenir un « nouveau » présent. On peut aussi appeler cela la maîtrise du temps, ce qui s'exprime par

une fonction essentiellement divinatoire de l'écriture, que l'on retrouve aussi dans d'autres cultures, par exemple chez les Chinois.

L'écriture reproduit de ce point de vue ce que faisait l'oral : transmettre une des versions de l'histoire, versions contradictoires suivant les groupes. Mais elle a un point de vue totalitaire : écraser les autres versions au profit d'une seule... Bien sûr cette vocation totalitaire se heurte à des résistances qui peuvent devenir extrêmes voire extrémistes.

Parole et vécu

Même lorsque la parole est essentiellement compte-rendu d'un vécu (c'est-à-dire lorsque l'on tend à confondre le mythe avec le récit mythique) elle conserve encore une trace de ce qui a été vécu, et cette trace, même réélaboree dans un discours logique, nous transmet encore quelque chose du mythe. Dans l'histoire des sociétés, ces comptes-rendus de vécus s'organisent en corpus et constituent un véritable "prêt-à-porter symbolique" qui permet ensuite de rendre compte des vécus mythiques à venir, lesquels réactualisent et fondent le corpus. C'est ainsi que dans toutes les sociétés - et les sociétés industrielles n'échappent pas à la règle - on continue de vivre le mythe - ce qui se manifesta en l'homme sous forme de parole. La parole a pris le relais des formes plus anciennes mais qui continuent de se développer « sous » elle.

Ces vécus mythiques trouvent leur sens dans les récits transcrits, d'abord de bouche à oreille puis sous forme écrite, **du chant de l'oiseau à sa plume.**

Je rappelle la définition que j'ai donnée du vécu mythique : **le vécu mythique est une rencontre entre un être mythique et un membre vivant du groupe, dont il existe par ailleurs des formes d'expression (récits, scénarios rituels, graphismes, danses...) indépendantes d'une expérience personnelle.**

Par voie de conséquence, un récit mythique est une histoire de rencontre avec un être mythique ou encore une aventure d'un être mythique dans le temps mythique. Dans ce dernier cas, le vécu mythique prend la forme d'une métamorphose du sujet en l'être mythique.

J'appellerai ces variétés de vécu mythique, vécus métamorphiques. La métamorphose pose la question de la corporalisation de la métaphore : à nouveau il faut situer ces phénomènes dans le cadre d'une histoire d'avant l'émergence de la parole.

En ce qu'il est d'abord produit d'une relation intersubjective, le mythe s'inscrit dans une dimension différente des dimensions de la physique telle que nous la connaissons : c'est une dimension que j'aurais tendance à qualifier "d'atemporelle". Je suis en cela à la fois Freud lorsqu'il caractérise l'inconscient comme une instance qui ne connaît pas la temporalité et Einstein qualifiant le temps « d'illusion tenace ».

Cette question de "l'invention" du temps est une question essentielle et peut se décomposer en plusieurs interrogations:

- Comment les hommes “inventent” le temps?
- Comment le mythe et le vécu mythique traduisent cette “invention”?

“Invention” du temps et “invention” de la parole apparaissent alors comme des questions liées. Le mythe constituerait donc une dimension intersubjective manifestée hors du temps dans un espace « pur » qui réagirait comme un support commun aux projections de chaque sujet, un tissu intersubjectif.

La rencontre intersubjective se “reflète” aussi à l’intérieur de l’organisation psychique.

Je propose de considérer le mythe, manifesté par la parole vivante et mémorisante, comme la dimension intersubjective du réel. Ainsi le mythe ou *mûthos*, considéré comme manifestation d’un vécu qui ne connaît pas encore le temps, c’est-à-dire qui se situe “subjectivement” avant l’invention du temps (même si le temps a déjà été inventé), serait indispensable au *logos* pour rendre compte de l’essence “permanente et changeante” des phénomènes physiques, et la physique relativiste, en retrouvant cet aspect fondamental du mythe, renouerait avec une mythologie fondamentale de l’univers.

III L’espace mythique et l’autre monde, la notion d’espace transitionnel

L’autre monde

“L’autre monde” est à la fois le monde “interobjectif” de la physique et le monde intersubjectif du mythe. C’est dans cette oscillation entre ces deux « autres mondes », que réside le mystère !

« L’autre monde est ma représentation », dirai-je pour reprendre la formule de Schopenhauer.

On peut définir provisionnellement l’enlèvement mythique comme un déplacement provoqué qui envoie le sujet dans “l’autre monde”.

Ce déplacement peut être primaire : l’enlèvement est le fait d’un “dieu” ou d’un ancêtre mythique ou “vencêtre”... ou secondaire : l’enlèvement est provoqué, maîtrisé, contrôlé par un sujet humain.

Il est cependant des cas où cet “autre monde” n’est pas radicalement différent de ce monde-ci mais correspond à une perception différente de ce monde-ci : l’enlèvement est donc plus de l’ordre d’une “immanence radicale” que d’une transcendance.

En physique la question de “l’autre monde” est essentiellement une question cosmologique : une autre planète, un autre système stellaire... sont des autres mondes physiques mais ils coexistent dans un monde unitaire, l’univers actuel et visible. Mais il existe aussi des autres mondes radicaux définis comme “anti-monde” comme par exemple le monde qui serait composé exclusivement d’antimatière. Au XXe siècle, une mythologie de la

physique se construit et des controverses se développent autour du concept de “matière noire” ou “matière cachée” .

On voit s’esquisser une question commune à la mythologie et à la physique moderne : quelle est donc la nature de cet “Autre monde”, que l’on peut définir aussi comme le monde mythique, cet espace “hors du temps” sur lequel s’accordent analystes du mythe et physiciens relativistes ? Et, corollaire, comment accéder à cet Autre monde ? Par quelles techniques et en passant par quels espaces ? Je me limiterai, dans le cadre de cet article, au monde mythique. J’ai proposé, en m’appuyant sur une notion développée par Winnicott, de nommer « espace transitionnel » cet espace intermédiaire qui permet de passer de l’espace-temps de la réalité « ordinaire » à l’espace mythique.

Winnicott définit trois types d’espaces : l’espace objectif, l’espace subjectif et l’espace transitionnel, intermédiaire entre l’espace objectif et l’espace subjectif. J’ai donc proposé, dans un premier temps, de mettre en rapport

1- l’espace transitionnel avec l’espace rituel,

2- l’espace humain, c’est-à-dire l’espace où vivent ordinairement les humains, avec l’espace objectif

3- L’espace mythique, où vivent ordinairement les êtres mythiques, avec l’espace subjectif.

L’espace rituel ou transitionnel est alors l’espace où se produit la rencontre entre les humains et les êtres mythiques.

En avançant dans ma réflexion, cette division m’est apparue comme trop mécanique. En effet, une des caractéristiques du chamane, dans certaines sociétés tout au moins, est sa capacité de devenir être mythique de son vivant c’est-à-dire, plus précisément, d’aller et venir dans le monde mythique et dans le monde des hommes. De plus, lors des “vécus mythiques”, tout être humain peut avoir accès au monde mythique, bien que ce vécu puisse aussi se produire de manière spontanée, sans possibilité de contrôle de la part du sujet.

Si les hommes peuvent avoir accès au monde mythique, c’est qu’ils sont aussi, *potentiellement*, pour employer un concept winnicottien, des êtres mythiques.

Si le vécu mythique est une voie d’accès au monde mythique, à l’autre monde, on voit donc que l’espace mythique est aussi un espace humain, même s’il n’est accessible à l’homme que sous certaines conditions. Mais, si tout humain peut accéder au monde mythique, seuls certains d’entre eux peuvent le maîtriser.

Cette maîtrise s’effectue dans un espace particulier qui a des points communs avec l’espace transitionnel défini par Winnicott.

Un moyen assez courant d’accéder à l’autre monde est de se procurer un allié, en général végétal, et d’ingérer une partie de son “corps” : nous retrouvons une forme particulière de “possession”, généralement orale, mais qui peut aussi être nasale.

Peut-on considérer, dans certains cas, cette “possession” par le végétal comme une

forme de métamorphose végétale, la conscience de l'alliée plante se substituant partiellement à la nôtre ?

La métamorphose

D'une manière générale, un problème théorique se pose en relation avec la phénoménologie de la métamorphose : si l'on conçoit relativement bien les vécus mythiques qui mettent en jeu la métamorphose animale, par quels types de vécus mythiques l'homme expérimente-t-il les autres métamorphoses, végétales, minérales, voire stellaires ?

L'espace propre à une espèce, l'*Umwelt* des éthologues, nous introduit aussi dans un autre espace, où le déplacement n'est pas vers un "ailleurs" externe mais un ailleurs "interne", qui recompose en quelque sorte la morphologie de l'espace : c'est la structuration tout entière de l'espace, son "morphisme" qui change.

L'espace transitionnel

Je partirai des relations entre l'objet transitionnel et l'espace transitionnel, développés par Winnicott dans *Jeu et Réalité*, où il associe justement l'espace transitionnel à l'espace de création.

Une des propositions est de faire "coïncider" l'espace transitionnel, dont l'espace "rituel" est un cas particulier, avec l'espace mythique, c'est-à-dire faire coïncider l'autre monde avec ce monde-ci : dans ce qui devient un troisième monde.

Cet espace transitionnel est un lieu de passage de l'espace habituel ou espace ordinaire à l'espace mythique.

Le processus créateur, propose Donald Winnicott, permet de construire l'espace transitionnel. C'est le cas de la création artistique, de la création intellectuelle, mais aussi de formes d'expressions qui se présentent comme des pratiques mythiques - en général lors de rituels - mais qui peuvent aujourd'hui prendre la forme d'expressions artistiques : peinture, danse, théâtre, musique, écriture...

Le jeu et l'art

Le jeu est l'activité par excellence à l'œuvre dans cet espace transitionnel et toutes les activités créatrices peuvent être ramenées à cette activité créatrice fondamentale qu'est le jeu : si la théorie des jeux a le vent en poupe chez les économistes, qui ont attribué pour cela le prix Nobel à un chercheur comme John Forbes Nash, il est possible de commencer à construire, en s'appuyant sur l'œuvre de Winnicott, une théorie des jeux en anthropologie.

L'activité intellectuelle et, en particulier, l'activité scientifique, peuvent être étudiées comme des cas particuliers d'activités créatrices et ludiques, c'est-à-dire au sens large des jeux.

L'activité artistique représente dans notre société une catégorie à part qui la rapproche

des pratiques mythiques. Aujourd'hui un certain nombre d'artistes essayent de redéfinir leur travail en termes de chamanisme ou de rituel ; d'autre part, dans les sociétés traditionnelles, certains chamanes et praticiens du mythe traduisent leur pratique en termes d'art : peintres et danseurs en Australie, comédiens et marionnettistes en Chine et au Japon, peintres wirarikas ou huicholes (Mexique)...

C'est pourquoi nous avons décidé d'associer différentes activités artistiques aux tables rondes : le théâtre avec la possession, le chamanisme avec la musique, les visions et les apparitions avec la peinture...

La maîtrise progressive des voies d'accès à l'autre monde en construisant un troisième monde, une scène de jeu, en développant des formes nouvelles de maîtrise des processus de démultiplication/clivage, conduit au théâtre et à l'art en général.

L'art, dans notre société mais aussi, mondialisation aidant, dans les autres sociétés, se présente comme une pratique mythique volontaire et renvoie à la division entre pratiques mythiques spontanées et volontaires dans les sociétés traditionnelles.

Mais les formes artistiques se sont coupées du social : il faut aujourd'hui les y réinsérer : opérer un "lien" entre le symbole et son objet (cf. la théorie freudienne du déplacement, *infra* 4.2), entre l'activité artistique et l'activité sociale par excellence, le travail.

IV Enlèvement et langage

Dans le cadre d'un travail sur la langue qui se fait "corps", la métaphore n'est pas simple métaphore, elle "propose" une métamorphose.

On a ainsi un double mouvement qui correspond, nous l'avons vu, aux déplacements que j'ai proposé d'appeler secondaire et tertiaire:

- 1- La parole se fait corps ou objet,
- 2- la parole se fait graphe, écrit, elle s'inscrit dans des objets extérieurs, sur le corps.

Ce travail sur la langue produit des effets pratiques : ainsi les transformations phonétiques et sémantiques ne sont pas uniquement des transformations linguistiques, la métaphore n'est pas seulement une métaphore, elle peut induire effectivement une métamorphose. Le théâtre reprend cette problématique en posant la question de "la mise en scène" du texte.

On peut proposer la séquence suivante:

1- Mise en scène spontanée (rêve, vécu mythique) – maîtrise de la "mise en scène" – "texte" parlé : naissance de la parole.

2- Parole – construction d'un texte – mise en scène du texte (le processus 1 continue à agir "sous la langue").

On comprend que, dans cette perspective, confondre mythe et récit mythique revient à

confondre processus primaire et processus secondaire.

Une des théories les plus importantes du XIXe siècle, fort critiquée aujourd'hui, s'est essayé à inscrire la phonétique aux fondements même de la mythologie en considérant celle-ci comme «une maladie du langage» .

On peut prendre le terme maladie d'un autre côté, celui du lapsus : le lapsus révèle le travail de l'inconscient. De ce point de vue, la théorie de Max Müller visait à comparer le travail du mythe à celui de l'inconscient, ce qui reste toujours à faire aujourd'hui.

Si on prend donc la thèse de Müller dans sa naïveté, elle nous dit à peu près ceci : c'est par un jeu maladif sur les mots, en cherchant des justifications étymologiques à des rapprochements fortuits, que les mythes se sont construits. Le mythe est donc issu du travail de la langue. C'est en travaillant dans la langue, sous la langue que l'on peut faire surgir les significations profondes et secrètes des mots. Comme dans les textes de Perec le sens surgit « magiquement » lorsque par exemple on inverse un mot ou que l'on en compose un autre en redoublant le mot après l'avoir inversé.

Jeux de mots

Je prendrai l'exemple du maya yucatèque, langue monosyllabique, où les jeux de mots ont une importance essentielle et sont développés dans les récits mythiques et les textes des incantations, orales ou écrites. *Bak*, un des noms de la mère cosmique, devient en se redoublant et en s'inversant, *bakab* le père originel, soutien du monde (*kab*), et *ak'ab* (nuit), retournement approximatif de *bakab*, est la nuit de la création...

Cette création poétique et mutique est aussi une création polimutique¹ qui permet de réaliser de véritables coups de force sur la réalité historique en proposant des interprétations ou des versions de l'histoire qui s'imposeront, par la force de l'écrit, comme la réalité. Seul le patient travail des archéologues permettra d'inverser, quelques millénaires plus tard, le mensonge du scribe.

Mais le scribe peut aussi examiner après-coup la logique de ses créations : l'inversion, le redoublement, l'enlèvement ou la disparition d'une voyelle ou d'une syllabe, le remplacement par une autre proche phonétiquement, produira, au-delà des jeux de mots, des effets de sens que l'on imposera ensuite dans la langue. Les interprètes se laisseront parfois prendre au piège en tissant leur toile pour interpréter ces mots... Tel roi ou tel sage mourra de ne pas savoir déchiffrer une énigme...

Dans les langues monosyllabiques – comme les langues mayas ou chinoises – on joue sur les multiples sens d'un mot et on décline ensuite, presque à l'infini, les variations du sens qui constituent l'épaisseur du texte...

Ce fondement mythique est à la base des jeux de mots, des lapsus et des créations littéraires enfantines. Le travail sur les sons a des effets de sens : le chamane sait utiliser ces

¹ Néologisme construit à partir des mots « politique » et « mutique ».

effets pour agir, pour transformer la parole en action.

Un des termes mayas que l'on peut rendre par "chamane" est *chilam* – racine *chi*, bouche – l'interprète, le traducteur. Le *chilam*, en remontant le courant du son, retourne, à contresens, aux sources du langage. Il devient l'interprète, le traducteur du langage originel, langage *suhuy*, langage de la nuit, langage énigmatique, forclos sur ses glyphes : l'énigme est le langage de la pureté. Il crée donc, en jouant sur le langage, de nouveaux mots et va inventer l'écriture pour approfondir ces déplacements mythiques.

Invention chamanique de l'écriture

Cette invention chamanique de l'écriture chez les Mayas, que l'on peut aussi envisager dans d'autres cultures, notamment les cultures à écriture logographique (Chine, Egypte, Mésopotamie) est particulièrement intéressante pour notre propos dans la mesure où le scribe maya n'essaye pas de réduire par l'écriture la polysémie de la langue. Au contraire il la reproduit et l'élargit : il accentue les déplacements en en proposant d'autres, en combinant aux déplacements sonores, des déplacements de lignes, de couleurs, de formes... A la différence de la tendance à l'orthographe des langues alphabétiques, l'écriture maya propose une véritable polygraphie où chaque scribe rivalise d'originalité pour inventer de nouveaux signes, de nouveaux glyphes, qui sont autant de nouvelles traductions du glyphe « mythique » originel et ineffable. Cette écriture, les Mayas l'ont appelée *ak'ab ts'ib*, écriture obscure ou écriture de la nuit. Dans la nuit des mots mayas, le *chilam* réinvente le monde.

Cette question peut, de manière hypothétique, se poser plus généralement pour l'écriture dessin en général. Toute écriture, toute lecture est déplacement, enlèvement de sens.

Si le *chilam* est d'abord un interprète, un traducteur, c'est parce qu'il sait bien que toute écriture, toute lecture, est un déplacement du langage, une « interprétation » qui déplace, le son, le sens, la forme, la couleur... et qui sans cesse enlève au mot le sens qu'il portait précédemment.

Cet exercice mythique du *chilam* se retrouve dans l'activité de traduction, dont le *chilam*, "interprète", artiste de bouche (*chi*), est maître, d'interprétation et de déchiffrement des textes. Traduire, surtout dans une langue aussi polysémique que le maya, c'est proposer une lecture, parmi les multiples lectures possibles d'un mot. Puis, accepter de mettre en relation cette lecture avec les autres, "toutes" les autres lectures possibles du mot. Un seul mot peut alors dessiner un réseau de sens dont on pourra vérifier la pertinence en travaillant sur d'autres "fragments" de la culture : les récits mythiques, les rituels, les chants, les danses, les dessins...

Variations en clef de bak

Les différents sens de *bak* permettent de dessiner une théorie mythique de l'origine du monde en mettant en rapport *bak*, jeune fille ou jeune homme vierge, avec *bak*, os, *bak*, captif,

bak, verser de l'eau, *bakan* particule grammaticale insistant sur la présence, *bak*, petit cerf, *bak*, héron ou aigrette... La lecture des différentes images que proposent les différentes formes du glyphe de *bak* permet de retrouver plusieurs de ses signifiants.

La mythologie des *bakab*, gardiens de la mère cosmique (*bak*) sous forme d'eau originelle, maître du temps et de l'inversion (*bak* en *kab*) soutien de la terre (*bak*) permet de vérifier une partie des relations découvertes en mettant en mouvement les différents sens de *bak*.

Et ces sons agissent à la fois sur le psychisme (le mot tue, guérit, ravit...) et le social (le discours organise le social, crée les lois...).

V Organisation du psychisme et relation corps/psyché

Cette question de la définition des « parties » du psychisme est liée à la définition d'une topique : la projection corporelle (espace à trois dimensions) est-elle le modèle pour la topique psychique ?

Deux grands ensembles de modèles coexistent : un modèle "étagé" ou spatial du psychisme et un modèle énergétique

1) Le modèle spatial

Les « parties » du corps renvoient à une « localisation » des instances...

On posera alors la question des relations entre les différentes parties, de la présence d'une « instance » en différents endroits à la fois (bi/multilocation...).

2) Le modèle énergétique

Le modèle topique peut aussi se définir énergétiquement : le passage d'une couche à une autre peut se produire par modification (« augmentation » ou « diminution ») de l'énergie attachée à chaque élément.

Chez les Mayas, on retrouve ce double modèle : un modèle spatial, généralement à treize couches, et un modèle énergétique avec la définition d'une énergie "universelle", le *ik'*, qui se présente sous une forme libre (le *ik'* pur) ou liée, fixée dans une enveloppe (*pix*) qui définit une personne (*mak*) munie d'un enveloppant ou *pixan* (traduit en espagnol par *alma* (âme)). Ce rapport entre énergie liée et libre se traduit, dans les manifestations de la vie, par une circulation du *ik'*.

Le passage d'une « forme » ou « enveloppe » à l'autre peut se produire de deux manières :

a) le passage direct d'un corps à l'autre par projection, saut brutal par changement énergétique

discontinu,

b) le passage par la destruction : l'enveloppe est détruite et l'énergie liée redevient libre (c'est la « mort » ou la destruction, ce que les Mayas appellent le *pa'ik'* c'est-à-dire “briser”, libérer l'énergie vitale) puis par la construction/clôture/naissance. L'émergence d'une nouvelle forme (naissance) correspond à clôturer (enclos mythique) en général dans un carré, l'énergie psychique, à l'organiser à l'intérieur d'une enveloppe spatiale. La spatialisation est liée à la personnification et à l'émergence de l'être, ce que les Mayas appellent *kal ik'*.

Le trois (dimension de l'espace) ne clôture pas, il est avant la clôture. C'est un moment de la réorganisation de l'énergie libre avant qu'elle ne redevienne liée, le moment *suhuy*, en maya. C'est pourquoi il est incalculable. Il rend possible l'espace mais l'espace se calcule en base quatre : quatre comme les dimensions cardinales et le glyphe ou lettre de nuit du temps solaire.

Je voudrais proposer ici un modèle hypothétique pour une topique du psychisme où le corps justement en ce qu'il fournit à la psyché un espace où se projeter, s'incarner, n'est pas dissociable de la problématique des instances psychiques.

Dans la plupart des sociétés, les instances psychiques se localisent dans des organes, en général internes : les viscères notamment – le cœur, le foie... - et, en biologie, le cerveau avec les fameuses aires associées à telle ou telle fonction.

Cette question de la topique en relation avec l'anatomie a d'ailleurs posé des problèmes à Freud : en principe il la distingue nettement, mais concrètement, il reste influencé par le modèle anatomique.

Les systèmes mythiques proposent d'ailleurs des lieux symboliques “virtuels”, (comme dans les modèles lumineux également utilisés par Freud) tel que le troisième œil, ou le *tipte*, centre invisible de la personne chez les Mayas.

Mais les organes externes peuvent aussi être le siège de manifestations psychiques ou spirituelles. C'est le cas notamment des articulations (le genou...), de la chevelure et des poils en général, des mains, des pieds... des organes des sens (yeux, oreilles, nez...)...

Cette localisation des “instances” psychiques ou des “parties” de la psyché, renvoie à une topique psychanalytique qui fait l'économie du facteur temporel pour s'exprimer.

Il faut d'ailleurs distinguer les structures planes, à deux dimensions, et les structures en volume, à trois dimensions.

Les divisions de la psyché peuvent être analogues à celle du cosmos ou du zodiaque – si on décide d'appeler zodiaque la projection d'un bestiaire dans les constellations – treize chez les Mayas par exemple et les thérapeutes doivent travailler sur ces treize éléments pour les réincorporer, à partir d'objets transitionnels (calebasses, cristaux divinatoires, œufs, poules...).

C'est dans le déplacement, ou l'enlèvement de certaines “parties” ou “instances” de la psyché, que se réalise le contact avec l'autre monde par l'intermédiaire des “esprits” ou “dieux” qui utilisent le corps humain pour se manifester.

Les “Dieux” ou les “Esprits” ont-ils un corps, et quel corps? C’est à cette question que s’est efforcé de répondre un numéro spécial du *Temps de la réflexion* intitulé “Le corps des dieux” coordonné par Jean-Pierre Vernant.

C’est justement dans le rapport de l’esprit à la corporalité, à “l’enveloppe” physique qui peut le “contenir”, que peuvent se comprendre les manifestations que j’ai proposé de définir comme des déplacements ou des enlèvements.

Pour approfondir le débat, il n’est pas inutile de dire quelques mots de la notion de déplacement chez Freud et des relations qu’elle entretient avec la topique.

Le déplacement en psychanalyse

La notion de déplacement apparaît dès l’origine de la théorie freudienne des névroses : elle est liée à la constatation clinique d’une indépendance relative de l’affect et de la représentation et à l’hypothèse économique qui vient en rendre compte : celle d’une énergie d’investissement... « qui peut être augmentée, diminuée, déplacée, déchargée. »

Pour Freud, le libre déplacement est un mode de fonctionnement spécifique des processus inconscients. On peut envisager, sur ce modèle, que le déplacement, et l’enlèvement comme forme particulière de déplacement, est un mode de fonctionnement spécifique des phénomènes mythiques, identifiés ici aux processus primaires. Mais il faut aussi envisager les processus mythiques secondaires.

Le déplacement a surtout été analysé par Freud dans le rêve.

Dans *L’interprétation du rêve* c’est le plus souvent la notion de “transfert” qui prend le relais de celle de déplacement « pour désigner dans sa généralité le passage de l’énergie psychique d’une représentation à une autre. »

Le transfert peut donc être envisagé comme l’équivalent du déplacement dans les relations intersubjectives. Or c’est précisément un phénomène de transfert que l’on observe dans les relations entre humains et « esprits ». J’ai analysé ce phénomène à travers le concept maya de *k’ex*, en maya changement/échange mais que l’on peut rendre par la notion de transfert, dans son sens le plus général. Le *k’ex* désigne notamment une cure chamanique où l’on doit, pour guérir un patient qui a incorporé un esprit, échanger corps pour corps, âme pour âme, en offrant la vie d’un animal à l’esprit intrus pour faire revenir la partie manquante du psychisme du patient dans son « enveloppe » ou *pixan*.

La partie du sujet malade a en fait été « enlevée » par un esprit, elle a été « projetée » dans le « corps » mythique d’un de ses doubles, souvent animal, qui vit dans la forêt et habite dans les corral des *vencêtres*.

Cette théorie du *kex* renvoie à un(e) dédoublement/démultiplication originel(le) du sujet à la naissance qui se divise d’une part en être humain et d’autre part en un ou plusieurs êtres non humains, doubles ou *way* du sujet, souvent un animal mais aussi une plante, une

pierre ou un astre, voire un objet fabriqué.

L'homme est donc, par ce rapport permanent avec son/ses *way*, relié continuellement à la nature (la forêt, voire le cosmos tout entier dans le cas d'un *way* astral), mais c'est cette liaison même qui peut provoquer sa division morbide, ce qu'un auteur comme de Martino a appelé la fragilité de la présence.

Dans un de ses premiers textes sur la notion de déplacement (1895, *Esquisse d'une psychologie scientifique*), Freud envisage le déplacement sur le modèle de la formation du symbole. A est devenu le symbole de B par un processus de déplacement (p. 361). Quelque chose s'est ajouté à A (le symbole) après avoir été enlevé à B (l'objet, la chose originelle). Le processus pathologique qui fait que le sujet hystérique réagit à A symbole de B, est un processus de déplacement semblable à ceux que nous ont fait connaître les rêves, qui rappelons-le, sont pour Freud le "théâtre" fondamental des déplacements.

Quand le symbole est "expliqué", la pathologie, en principe, disparaît.

Si l'hystérique ignore la relation entre A et B, c'est parce que le lien n'existe plus, "le symbole s'est complètement substitué à l'objet". Le travail de la cure consiste donc en le rétablissement du lien entre le symbole et son objet.

De même, pour notre malade maya de tout à l'heure, l'"esprit maléfique" qui a pénétré son psychisme s'est substitué à la "partie" du psychisme qui se trouvait à cette place. Celle-ci a été projetée dans un des doubles du sujet et se trouve, généralement, dans la forêt. Cependant cette forêt n'est pas la forêt observable normalement, c'est la forêt mythique, celle du château aventureux de Lancelot, elle peut apparaître sous certaines conditions, puis elle disparaît, et là où se trouvait un château, un enclos... il n'y a plus que le taillis, l'épaisseur touffue des arbres.

Le travail de la cure consistera à faire revenir cette partie dans le sujet et à renvoyer l'esprit, en retour, chez lui.

Il faut donc produire un déplacement en sens inverse, faire revenir le sujet - ou la "partie" du sujet - enlevé en son lieu, originel, en "lui-même" (cf. Les enfants ravis et retrouvés).

Le principe de l'enlèvement mythique semble bien correspondre, du moins en partie, au mode de déplacement psychique freudien : la cure chamanique, à s'en tenir à l'exemple yucatèque mais ce principe me paraît généralisable, a pour objet de rétablir la liaison entre deux "fragments" séparés du sujet qui ont été disjointes.

Dans le domaine australien on peut décrire le travail de "lifting up" ou "uplifting", que l'on peut traduire par enlèvement, des êtres mythiques ou Dreaming par les Aborigènes australiens.

Et ce rétablissement se fait en redonnant au sujet la maîtrise de cette "partie" par des opérations symboliques qui mettent en scène des significations qu'il s'agit de "révéler" au malade.

Je ne prétends pas que l'équivalence soit parfaite, mais il me semble intéressant d'envisager le phénomène du déplacement et de l'enlèvement mythique sur le mode du déplacement et de l'enlèvement psychique qui vient "s'incarner", "s'hystériser" dans un corps conçu comme le réceptacle, l'enveloppe pour parler en termes mayas, d'une énergie psychique.

Mythe et rêve

Tout se passe comme si le vécu mythique jouait, dans les sociétés où le mythe est la forme dominante, le rôle du rêve dans l'économie psychique décrite par Freud.

Un des sujets d'étude de l'enlèvement pourrait être alors les relations entre vécus mythiques et rêves.

On peut d'ailleurs considérer, de ce point de vue, le rêve comme un cas particulier de vécu mythique. Dans ce cas il nous faut infléchir notre définition selon laquelle on ne peut parler de "vécu mythique" qu'à condition qu'il existe des formes d'expression indépendantes de ce vécu : le rêve peut être vécu sans forme d'expression indépendante. Il peut alors apparaître, dans certains cas, comme une matrice du vécu mythique. On assiste ainsi à une créativité du vécu mythique et du rêve qui lui permet d'inventer de nouveaux rapports, voire de faire surgir de "nouveaux" êtres mythiques.

Mais ce n'est pas le cas, loin s'en faut, de tous les rêves. Nombre d'entre eux, et en particulier dans les sociétés traditionnelles où leur contenu est davantage fixé, renvoient également à des contenus indépendants de l'expérience du rêveur.

Dans notre société les rêves se font plutôt la nuit lorsque le sujet est endormi, alors que les vécus mythiques se produisent souvent de jour : on peut alors les considérer comme des rêves éveillés lors desquels le sujet a conscience qu'il rêve. Cette manifestation renvoie à ce qui est désigné comme "rêve lucide" c'est-à-dire un rêve où le sujet a conscience qu'il rêve.

Cette relation entre fonction du symbole et processus de déplacement est reprise par Freud dans un texte où il réfléchit sur les relations entre actions compulsives et exercices religieux (1907). "Il ne faut pas méconnaître, écrit Freud, l'existence d'une tendance analogue au déplacement de la valeur psychique dans le domaine religieux, peut-être dans le même sens de l'expression, de sorte que peu à peu le cérémonial futile de l'exercice religieux devient ce qu'il y a de plus important, ayant expulsé de force son contenu de pensée. C'est pourquoi les religions, elles aussi, sont périodiquement en butte aux attaques de réformes qui s'efforcent de rétablir le rapport de valeur originaires" (p. 141).

Le processus à l'œuvre dans les religions est également morbide, explique Freud, et voilà pourquoi les religions sont sensibles à la nécessité de "réparer" en réduisant l'importance de ces déplacements symboliques.

Cette question du "déplacement religieux" peut être vécu de manière beaucoup plus spectaculaire lorsque le déplacement n'est plus réalisé sur un objet distinct du sujet mais sur

le “corps” même du sujet, en tant que lieu d’incarnation de l’esprit qui l’habite. Cet enlèvement peut produire alors l’apparition durable de signes mystérieux et de marques sur le corps mais aussi des guérisons subites. L’enlèvement transforme le corps à l’intérieur comme à l’extérieur.

VI Les modèles interprétatifs

C’est sans doute la question la plus difficile et la plus controversée déclenchant des polémiques passionnées.

L’ethnocentrisme est de rigueur dans toutes les sociétés – de ce point de vue nous n’avons pas de privilège, en termes mythiques l’ethnocentrisme est la chose au monde la mieux partagée – d’où l’émergence d’une position prudente : ne pas interpréter mais accompagner. Il est donc de bon ton de pratiquer la mise en retrait de l’interprétation, comme traditionnellement dans la technique psychanalytique. Cependant, même chez les auteurs qui se prétendent les plus neutres, on sent poindre leur position, l’essentiel est alors de la tenir à distance. Le danger de cette position est d’aboutir à la position sceptique, bien représentée dans la tradition philosophique par Gorgias. Le courant structuraliste peut être considéré comme une variante de cette position dans la mesure où il se laisse aller à affirmer qu’il n’y a pas de sens hors de la structure. Il faut donc, dans ce cas, abandonner le plan du vécu.

Je ferai quant à moi la proposition suivante : le plan du vécu ne peut se réduire au plan des symboles. Il n’y a pas d’ordre symbolique qui viendrait “chapeauter”, tel un chapeau de paille d’Italie, le réel. La réalité psychique est aussi réelle que la réalité physique : au sens strict, il n’y a qu’une réalité, la réalité physique et la réalité psychique ne sont que des modes de manifestation de la réalité.

D’où une question, ou plutôt une problématique fondamentale qui émerge : quelle relation existe-t-il entre “psychique” et “physique”?

Des esquisses de réponses hypothétiques à cette problématique découlent les positions théoriques.

Etant donné les problèmes épistémologiques rencontrés, on comprend quelle est la fragilité des constructions théoriques, ce qui peut expliquer la tentation de préférer le scepticisme, “le retrait du monde”, comme disent les Chinois.

Telle n’est pas ma position.

Mon hypothèse est celle d’un passage possible de la pensée à la matière, du psychique à la physique, une variante du thème de l’unité suivant le modèle de Gérard Holton. Dans cette perspective, la plupart des phénomènes mythiques trouvent un cadre dans lequel il est possible de les comprendre, à défaut pour l’instant de les expliquer, sans faire appel à la catégorie d’irrationnel. Ainsi la voyance, la transmission de pensée, les poltergeists, la

télékinésie... peuvent être envisagés sans basculer sur le plan de la croyance.

De ce point de vue, les mythes d'une parole modelant le monde ont une portée épistémique. Ils nous disent quelque chose de cette unité fondamentale que la science doit approfondir si elle accepte de se convertir, au sens propre, en nouvelle mythologie, c'est-à-dire en interaction dialectique du *mûthos* et du logos.

En ce qui concerne la compréhension de ces phénomènes, l'opposition ne serait donc pas, comme on a trop tendance à le faire, entre rationalistes et irrationalistes, mais entre différentes manières de définir la raison, différentes attitudes vis-à-vis de la raison.

Je ferai une seconde hypothèse : nous avons affaire, avec les phénomènes que j'ai définis comme mythiques et dont l'enlèvement comme forme particulière de déplacement me paraît être un cas exemplaire, à des phénomènes tellement complexes que nous nous trouvons dans la situation où nous sommes capables de les décrire bien avant de les interpréter.

Il est aussi essentiel de les vivre – en psychanalyse comme en anthropologie, c'est le problème de l'observation participante, que pose d'ailleurs un psychanalyste comme Searles. Vivre ne dispense pas de décrire, ni d'interpréter, mais le plan du vécu est le premier mouvement de la pensée : penser c'est d'abord vivre. Vivre c'est faire.

Le retard de l'interprétation – et non le refus de l'interprétation – est donc un acte de prudence herméneutique. Mais inversement, le choix de formuler des hypothèses est un acte de courage herméneutique : il faut, pour aborder ces questions, à la fois une grande prudence et un grand courage. Une bonne phénoménologie permet d'envisager, dans les cas concrets, plusieurs hypothèses plausibles, sans obligatoirement les éliminer toutes pour en garder une seule.

La rigueur reste de rigueur !

Bibliographie

Anati, Emmanuel
2003

Aux origines de l'art, Paris, Fayard.

Austin, John Langshaw
1970

Quand dire, c'est faire, Paris, Le Seuil

Bataille, Georges
1970

« L'œil pinéal 1 », dans *Œuvres Complètes*, vol. II, Paris, Gallimard : 21-35.

Beuys, Joseph
1988

Par la présente, je n'appartiens plus à l'art, Paris, L'arche.

Boccard Michel

1989

« Les enfants ravis : mythe et pratique mythique chez les Mayas »,

Synapse, n° 56, juin 1989.

- 1990 *Entre métamorphose et sacrifice, la religion populaire des Mayas*, Paris, L'harmattan.
- 1997 *Les Labyrinthes sonores, Encyclopédie de la mythologie maya yucatèque*, Paris-Amiens, Ductus-URA 1478 (CNRS-Université de Picardie), 1997-, 7 tomes + 3K7 vidéo parus.
Tome 15 : *Outils d'analyse : vocabulaire, bibliographie, glossaire*.
- 2002 *La part animale de l'homme. Esquisse d'une théorie du mythe et du chamanisme*, Paris, Anthropos.
- 2003 “ Vivir es hacer, volverse “vientepasado” o la maestria del espacio transicional”, en Alain Breton, Aurore Monod Becquelin y Mario H. Ruz (editores) *Los espacios mayas : usos, representaciones, creencias*. México, Universidad Nacional Autónoma de México (Centro de Estudios Mayas) / Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2003, 693 p.
- Breton, Philippe
2000 *Le culte de l'Internet*, Paris, La Découverte.
- Bonnal, Nicolas
2000 *Internet la nouvelle voie initiatique*, Paris, Les Belles lettres.
- Cendrars, Blaise
1949 “Le nouveau patron de l'aviation” dans *Le lotissement du ciel*, Paris, Denoël.
- Colli, Giorgio
1990-92 *La sagesse grecque* (1977-80), Combas, L'éclat, 3 vol.
- Colli, Giorgio
1994 *Nature aime se cacher* (1948), Combas, L'éclat.
- Corps des dieux
1986 *Le temps de la réflexion*, Paris, Gallimard.
- Delrieu, Alain
2001 *Sigmund Freud Index thématique*, Paris, Anthropos.
- Detienne, Marcel
1981 *L'invention de la mythologie*, Paris, Gallimard.
- Freud, Sigmund

- 1956 "Esquisse d'une psychologie scientifique" (1895), dans Sigmund Freud, *La naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Freud, Sigmund
1974 « Actions compulsives et exercices religieux » (1907), dans Sigmund Freud, *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF.
- Freud, Sigmund
1991 « L'inconscient » (1915), dans Sigmund Freud, *Métapsychologie*, Paris, Payot.
- Freud, Sigmund
1985 « Note sur « le bloc-notes magique » » (1925), dans Sigmund Freud, *Résultats, idées, problèmes II*, Paris, PUF.
- Gérard Holton,
1981 *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard.
- Klein, Etienne
1999 « Temps », dans *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, sous la direction de Dominique Lecourt, Paris, PUF.
- Knight, Chris
1995 *Blood relations: menstruation and the origin of culture* (1991), New Haven, London, Yale University Press.
- Laplanche, Jean, Pontalis, Jean-Baptiste
1973 *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, PUF.
- Lévi-Strauss, Claude
1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Méheust, Bertrand
1992 Retour sur *L'"anomalie belge"*, Marseille, Le Livre Bleu Éditeur.
- Monod, Jean
2002 *Treize pas pour un verbe*, Espinassouel, AIOU.
- Monod, Jean
2002 *L'île enchantée*, Espinassouel, AIOU.
- Müller, Max
1867-68 *Nouvelles leçons sur la science du langage*, Paris, A. Durand et Pedone-Lauriel, 2 vol.
- Nietzsche, Friedrich
1969 *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, Gallimard (Idées).
- Petit, Jean-Pierre

- 1997 *On a perdu la moitié de l'univers*, Paris, Albin Michel.
- Searles, Harold
1981 "L'influence du transfert sur l'observation participante de l'analyste",
dans Harold Searles, *Le contre-transfert*, Paris, Gallimard.
- Starobinski, Jean
1971 *Les mots sous les mots: les anagrammes de Ferdinand de Saussure*,
Paris, Gallimard.
- Thorpe W.H.
1961 *Bird song*, Cambridge, University Press.
- Thorpe W.H.
1974 *Animal nature and human nature*, London, Methuen.
- Winnicott, Donald
1975 *Jeu et réalité* (1971), Paris, Gallimard.

