



**HAL**  
open science

# Est-il légitime d'avoir recours à la psychanalyse comme mode interprétatif de la culture antique?

Joël Thomas

## ► To cite this version:

Joël Thomas. Est-il légitime d'avoir recours à la psychanalyse comme mode interprétatif de la culture antique?. Euphrosyne. Revista de filologia clàssica, 2009, Euphrosyne, 37, pp.279-290. hal-04564646v1

**HAL Id: hal-04564646**

**<https://hal.science/hal-04564646v1>**

Submitted on 30 Apr 2024 (v1), last revised 27 Jun 2024 (v2)

**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.

## **Est-il légitime d'avoir recours à la psychanalyse comme mode interprétatif de la culture antique ?**

Joël THOMAS – Université de Perpignan-*Via Domitia* (France)

« Tout comme l'oracle, la meilleure interprétation en psychanalyse est oblique »  
(G. et M. Nicolaïdis, *Mythologie grecque et psychanalyse*, 1994, p. 109.)

« Si vous ne comprenez pas mes écrits, tant mieux, ça vous donnera l'occasion de les expliquer »  
(J. Lacan)

« Fermons les yeux pour voir »  
(Stephen Dedalus, dans *Ulysse* de J. Joyce, Gallimard 1948, p. 39)

On sait l'importance du rôle de la psychanalyse dans le développement de l'anthropologie moderne au XX<sup>ème</sup> siècle. Elle est incontournable. Il est donc, a priori, logique de l'intégrer dans les outils épistémologiques qui nous permettent une meilleure connaissance de l'Antiquité. Oui, mais... Il est au moins deux arguments qui doivent nous inciter à beaucoup de prudence dans la possible application d'une exégèse d'obédience psychanalytique au champ culturel de l'Antiquité.

D'abord, un argument lié à l'outil méthodologique lui-même. On sait que la psychanalyse est datée historiquement : conçue par et pour la société européenne de la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, pour répondre à ses problèmes, pour rendre compte de son *Zeitgeist*. Ne commet-on donc pas un anachronisme, en appliquant les méthodes psychanalytiques au champ de l'Antiquité ? C'est le problème de la pertinence et de la légitimité de la démarche psychanalytique que nous voudrions poser, quand elle s'applique à une aire culturelle qui n'avait nulle idée de cette notion. Les paradigmes scientifiques ont changé, et il est clair que les Grecs ne lisaient pas le mythe d'Œdipe de la même façon que le faisait le Dr. Freud. Est-il donc pertinent d'appliquer cette exégèse ? Ne force-t-on pas le sens, et ne superpose-t-on pas des analyses sans pertinence par rapport à leur objet ?

Le second argument est lié, lui, à l'objet de notre analyse : le monde de l'Antiquité. Pour les Grecs et les Romains, la notion d'inconscient n'a aucun sens, dans la mesure où pour eux, le problème ne se pose pas en termes de conscient et d'inconscient. Le champ de ce que nous appelons l'inconscient relèverait, pour eux, d'un tout autre contexte : le pulsionnel et le passionnel, tout ce qui tire l'homme vers l'animal, vers ses origines titanesques, et que la philosophie, la religion, et de façon plus générale tout le processus de la *paideia* s'efforcent de dépasser, voire, pour les Stoïciens, de nier, pour s'élever vers les lumières de la connaissance ou de la foi. Pour les Epicuriens, le monde d'en haut est celui de la connaissance scientifique apaisée (celui vers le quel tend le philosophe du *suave mari magno*) ; pour les Pythagoriciens et les Platoniciens, c'est celui du sage qui a trouvé la spiritualité ; mais dans

les deux cas, nous sommes dans le même schéma qui oppose les ténèbres de l'ignorance et de l'aveuglement à l'élucidation du vrai savoir. Dans les deux cas aussi, le passionné (celui qui se laisse emporter par des forces qu'il ne maîtrise pas, ce qui serait la forme la plus proche de notre inconscient) est considéré comme un malade : la passion est une véritable maladie de l'âme, dont il convient de se guérir<sup>1</sup>. On le voit, la notion d'inconscient n'a pas de sens pour un homme de l'antiquité, tout simplement parce que pour lui elle n'existe pas. Dans la *Weltanschauung* de l'antiquité, tout fait sens, tout se tient, et la notion d'inconscient, si elle existait, serait assimilée à un état paroxystique, proche de l'animalité, qu'il convient de dépasser : le passionné n'est pas envahi par son inconscient, il est malade. Il y a plus : l'inconscient n'est, pour la psychanalyse, ni un bien ni un mal : il est du non encore advenu à la conscience. Pour l'homme de l'Antiquité, tout ce qui nous traverse à notre insu, dans nos rêves, mais aussi dans nos comportements diurnes, lorsque nous ne les maîtrisons pas, tout cela peut avoir des origines multiples, mais la plupart ne peuvent se comprendre que dans le contexte du sacré : ce sont les dieux, ou même, au dessus d'eux, l'*anankê*, le *fatum*, les Moires, qui tirent les fils de nos destins, et qui nous font agir comme à notre insu, pris que nous sommes dans des réseaux qui nous dépassent. Nos actes non élucidés ne le sont donc que pour nous : mais, à un niveau que nous n'entrevoions pas, ils font sens. Il est clair que, pour une telle représentation du monde, la notion d'inconscient, telle que nous la concevons, n'a pas de place. Même chose pour tout ce qui touche à la prophétie, et de façon générale au sacré : certes, ils ont affaire à un mystère de l'être, à des zones inconnues : mais elles sont inconnues *de nous*, et relèvent d'arcanes plus subtiles, qui sont l'apanage des dieux. Ainsi, quand Apollon est dit *Loxias*, oblique, cela ne veut pas dire que ses propos impliquent un mystère, mais simplement qu'ils sont mystérieux pour nous, car nous ne savons pas les lire. C'est pourquoi son oracle parle par énigme : parce que le divin ne se dévoile que lentement – et imparfaitement – aux mortels. Mais pour qui saurait les lire, les oracles d'Apollon sont parfaitement clairs. Il n'y a rien là dedans qui nous renvoie à l'esprit de la psychanalyse.

Grecs et Romains étaient d'ailleurs parfaitement conscients de ces différents niveaux de conscience qui régissaient leurs actes, et dont eux-mêmes tiraient mal les écheveaux : il n'est pour s'en convaincre que de se remémorer la belle question de Nisus à Euryale, au IX<sup>ème</sup> livre de l'*Enéide* (v. 184-185) :

« *Dine hunc ardorem mentibus addunt*

*Euryale, an sua cuique deus fit dira cupido ?* »,

« Sont-ce les dieux qui mettent cette ardeur en nos âmes, Euryale, ou chacun se fait-il un dieu de la violence de son désir ? »

Tout est dit. Avec le génie qui le caractérise, Virgile vient de cristalliser en une formule lumineuse les deux grands paradigmes de la symbolisation depuis les Grecs. Mais que la passion, le *furor*, le désir nous soient inspirés par nous-même ou par les dieux, dans aucun des deux cas la notion d'inconscient n'est pertinente pour décrire ces états.

Curieusement, pour cerner, dans l'Antiquité, une relation au mystère de la psyché qui soit plus proche de ce qu'il est convenu d'appeler une approche psychanalytique, il faudrait sans doute regarder du côté où on n'attendrait pas, a priori, ce genre d'ouverture : j'ai nommé Suétone, nous parlant de la mort de Néron. Pourtant, Suétone passe pour un historien au talent inégal, parfois médiocre. Mais il est capable de fulgurances. En particulier, je me réfère au passage des *Vies des Douze Césars* (*Néron*, XLVIII sq.) où il raconte la mort de Néron. Tout y est ambigu : les propos des passants qui ne se doutent de rien, et lui demandent ce que devient Néron ; les ignorances, les atermoiements de Néron ; et jusqu'aux dernières paroles

---

<sup>1</sup> Pigeaud, 1981.

de l'empereur : « Trop tard. Voilà bien de la fidélité ». Est-il dupe ? Ironise-t-il ? Henry Bardon a porté un jugement pénétrant sur cette page de Suétone :

« La vérité hallucinante du tableau provient de ses contradictions et de ses ombres. Les gestes des personnages sont susceptibles de plusieurs interprétations que Suétone se garde bien d'exposer. Dans l'âme de Néron, comme en toute âme humaine, les contraires se concilient, et nous ne saurons jamais le sens de ses dernières paroles. Mais le mystère où s'enfoncent les morts n'est pas plus profond que l'impénétrable mystère des vivants. »<sup>2</sup>

Seul Tacite atteint – avec plus de talent encore – à ces brumes, ce clair-obscur des consciences, cette pénombre. Avant de livrer la bataille de Bédriac, Tacite nous montre (*Hist.* II, XLVI sq.) Othon réunissant son conseil de guerre. Un de ses bons lieutenants, Suétonius Paulinus, explique avec force arguments les raisons pour lesquelles il faut attendre avant de livrer bataille. Othon, lui, incline vers la bataille. Tacite ne nous donne pas ses raisons. Mais en a-t-il ? Sa démarche n'est pas rationnelle, pas plus que celle de son frère et du préfet du prétoire, *imperitia properantes*, « impatients par incapacité ». En face de la raison, incarnée par Paulinus, les partisans de l'action immédiate ne sont qu'incohérence. Et ils l'emportent. Signe des temps. Or, on le sait, la bataille de Bédriac sera une sévère défaite fatale à Othon, qui se suicidera. Dans cette crise du Haut-Empire, qui annonce déjà les errances du Bas-Empire, le hasard mène les hommes, qui ont sur eux-mêmes les yeux clos. Dans ce cas précis, la psychanalyse pourrait sans doute nous parler des motivations inconscientes qui ont poussé Othon à ce choix paradoxal – et désastreux.

Pourquoi un génie comme Virgile serait-il paradoxalement plus éloigné que Suétone, dans son imaginaire, des schémas relevant de ce que nous appelons la psychanalyse ? Tout simplement parce que l'œuvre de Virgile se situe plus d'un siècle en amont de celle de Suétone, et que pendant ce siècle, les Romains ont perdu une bonne part de leur relation au sacré ; pour paraphraser le beau livre de P. Veyne, ils ont cessé de croire à leurs mythes<sup>3</sup> ; et alors, l'angoisse est apparue, toujours plus forte, devant l'inconnu de l'au-delà et de la mort. Faute de certitudes, le sens du mystère sera perçu sur le mode de l'angoisse et d'une interrogation qui n'attend pas de réponse : tout au plus peut-on constater le mystère insondable dans lequel s'enfoncent les hommes, tous les hommes, les empereurs comme les simples paysans. Avec ce sentiment, nous sommes plus près de la notion d'inconscient que nous ne l'étions du temps de Virgile où, encore, les dieux dirigent le monde. Après Néron, sur le plan eschatologique, l'homme est nu : et cette nouvelle voie lui permet d'accéder peut-être plus authentiquement au mystère et à la complexité de sa nature, sans ces médiateurs que sont les systèmes de spiritualité, et de façon générale la croyance au sacré.

Mise à part cette période tardive, et son obscurcissement favorable à une nouvelle forme d'introspection, nous voyons donc que la problématique de l'Antiquité est très différente de la nôtre pour tout ce qui touche à la psychologie, et donc très éloignée de ce que nous appelons la psychanalyse. Oui mais, répondraient les psychanalystes, il ne suffit pas qu'un individu n'ait pas le sentiment d'avoir un inconscient pour que l'inconscient n'existe pas. D'une part, ce n'est pas parce qu'un homme met en avant, pour expliquer le monde, un système de spiritualité, une relation au sacré, qu'il est exempt d'autres types de relations, inconnues de lui, cachées, refoulées, et répertoriées sous le terme d'inconscient. On sait bien que le catholicisme lui-même a été un terrain fertile pour les névroses et que Freud a même construit

---

<sup>2</sup> Bardon, 1963, p. 258.

<sup>3</sup> Veyne, 1983.

une bonne partie de sa théorie de l'inconscient à partir de situations vécues dans un contexte religieux.

D'autre part, les psychanalystes nous diraient que la représentation que les Anciens se faisaient du monde était directement liée à l'état de leur propre culture ; et maintenant, l'avancement des sciences nous permet de faire, pour tous les hommes, un état des lieux différent, plus performant, et prenant en compte l'inconscient. En quelque sorte, les Grecs et les Romains étaient comme Monsieur Jourdain qui faisait de la prose sans le savoir : ils avaient un inconscient, mais ils ne le savaient pas. Dans ce contexte, peu importe le sens qu'avait tel ou tel épisode mythologique, par exemple l'épisode d'Œdipe, ou celui de Méduse, pour les Grecs, du moment que des générations d'analystes et de lecteurs ont éprouvé devant eux la réaction qui avait été celle de Freud (et que nous étudierons *infra*). On ne saurait donc dire que Freud a inventé un sens que personne n'avait perçu avant lui, mais au contraire que ce sens, relevant du domaine de l'inconscient, avait été occulté par le refoulement jusqu'à ce que la psychanalyse l'amène à la lumière de la conscience. En quelque sorte, la lecture freudienne du mythe d'Œdipe avait toujours existé, mais les Grecs ne l'avaient pas vue, et lui avaient substitué d'autres exégèses symboliques, mieux en accord avec leur *Zeitgeist* et leur imaginaire collectif. Mais le point de vue est lui-même discutable. On mesure en particulier d'emblée ce qu'il peut y avoir de solipsiste dans une telle interprétation, et ce qu'elle peut avoir de condescendant (d'inconsciemment condescendant ?...) pour la civilisation gréco-latine. Nous sommes presque dans une situation d'impérialisme ou de colonialisme culturel, où les Lumières de la science viendraient faire le bonheur de populations encore dans les ténèbres.

Prudence, donc. Nous sommes confortés dans ce besoin de précautions épistémologiques par l'histoire des sciences, et plus particulièrement celle de l'optique. On y retrouve le même décalage entre deux paradigmes scientifiques. La science du XX<sup>ème</sup> siècle nous a appris l'importance de l'observateur, jusque dans le champ de son observation. Or, d'une certaine façon, Grecs et Romains ne regardent pas comme nous. Il suffit pour s'en convaincre d'étudier leurs théories sur la vision, et de les confronter à nos propres modélisations. Notre propre expérience du regard est influencée par une conception de l'optique datant pour l'essentiel du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et de Descartes. Pour nous, la modélisation est celle d'un récepteur : le regard est frappé par l'objet qui émet de la lumière ou la réfléchit. Rien de tel pour l'homme de l'Antiquité : son explication du phénomène de la vision passe par la logique d'un émetteur (qui ressemblerait un peu à un radar), ou d'un mixte émetteur-récepteur : c'est le regard qui émet, et qui se porte au devant de ce qui lui est proposé. Une variante souvent attestée décrit alors le phénomène de la vision comme le point de rencontre entre ce qui émane du sujet et ce qui émane de l'objet.<sup>4</sup> Mais les exégètes et les critiques contemporains vont, là encore, avoir une propension à analyser la situation en termes de supériorité implicite de notre point de vue ; par exemple, G. Simon, excellent analyste de l'optique de l'Antiquité, a tendance à projeter une lecture manichéenne du problème (les Anciens contre les Modernes), ce qui peut le fermer à l'originalité spécifique de la vision des Anciens<sup>5</sup>.

Car nous savons bien que nous sommes dans des processus de représentation. Certes, les protocoles scientifiques nous donnent une lecture bien plus exacte du processus de la vision que celle que les Grecs et les Romains pouvaient en avoir. Mais on connaît, dans ce domaine, la part de l'imaginaire, et l'influence de l'observateur sur son observation, de l'idée

<sup>4</sup> Cf. sur ce point Simon, 1988 ; - Milner, 1991, p. 10-12 . Sur le phénomène de la vision dans l'Antiquité, cf. Frontisi-Ducroux et Vernant, 1997 ; Vernant, 1990.

<sup>5</sup> Simon, 1988.

que nous nous faisons de la vision sur les récits mythiques qui vont s'organiser autour de cette notion de regard. Sur ce plan, nous rejoindrions volontiers la psychanalyse, lorsqu'elle nous dit que la vision ne se ramène pas à une stricte explication rationnelle, et qu'elle nous parle des racines inconscientes de tout ce qui se trame autour de l'acte de regarder.

Or les Grecs et les Romains ont été fascinés par ce thème du regard. Il tient une place importante dans leurs mythes. Mentionnons, et de façon non exhaustive, le regard de Méduse, et son antidote, le miroir de Persée ; l'œil unique des trois sœurs Grées ; Argos, le dieu aux yeux multiples ; toute la série des voyeurs de déesses : Erymanthos, Orion, Aristée, Actéon, Tirésias<sup>6</sup>, Penthée ; le regard interdit d'Orphée sur Eurydice, qui le conduit à la perdre ; le regard transgresseur de Psyché sur Amour ; et bien sûr l'aveuglement d'Œdipe.

Il me semble que l'épistémologie antique a amené les auteurs anciens à proposer des interprétations particulièrement originales de ces regards, et de ce qu'il faut bien appeler la pulsion scopique. Du point de vue d'une psychologie de la conscience, les textes de l'Antiquité ont en commun un imaginaire qui présuppose une harmonie préétablie entre l'homme et le monde, une harmonie dont les hommes auraient perdu le secret. C'est sans doute pour cela que le regard, cette trace si importante que nous portons sur le monde, et grâce à laquelle nous en prenons connaissance, le regard est un échange ; comme nous l'avons dit, de Lucrèce aux Pythagoriciens, matérialistes et spiritualistes se rencontrent pour définir le phénomène de la vision comme un point de rencontre entre ce qui émane du sujet et ce qui émane de l'objet. Le regard est donc le pont entre l'homme et le cosmos, il les met en relation. Il n'est ni subi ni projeté ; il s'inscrit dans un partenariat, un pacte entre le macrocosme et le microcosme qui est son reflet.

S'il y a une réciprocité entre le regardant et le regardé – Gilbert Durand parle d'une « dialectique du voyeur-voyant » -, elle prend une ampleur toute particulièrement dans deux situations, qui mettent en relation le profane et le sacré : l'éblouissement mortifère du sacré (celui qui foudroie Sémélé portant les yeux sur Zeus son amant divin) et la fascination des Ténèbres et de la mort, à travers le regard insondable de Méduse. La mythologie a réussi à exprimer dans ces situations tous les phantasmes et toutes les angoisses d'un peuple grec habitué à la lumière, mais hanté par les ténèbres. Car si le rayonnement, l'éblouissement issu d'un être divin, sont capables d'apporter aux mortels la cécité et le trépas, le danger est encore pire du côté de ces monstres que sont la Méduse, ou les Grées, et dont toutes les attaches se situent du côté du Noir absolu<sup>7</sup>. Le regard de la Gorgone, c'est le symbole de la béance qui nous regarde : on pense à la Bouche d'Ombre de Hugo, et à Nietzsche écrivant : « Si tu regardes longtemps dans l'abîme, l'abîme regarde aussi en toi. »

Le regard fixe de Méduse est donc, pour les Grecs, associé à la mort et au chaos. Comme l'explique J.- P. Vernant<sup>8</sup>, elle est, avec Artémis et Dionysos, une figure de l'altérité, de ce qui échappe au monde civilisé, ordonné, habitable, celui dont la cité deviendra le centre. Le monde de la Cité est un monde d'alliances et de compromis, ces compromis qui font la civilisation. Mais avec la mort, pas de compromis possible. Le pouvoir qu'a Méduse de transformer en pierre celui qui la regarde symbolise alors cette appartenance au monde du Tout-Autre, identifiée à la rigidité définitive de la mort : le souple est le symbole du vivant, et le rigide est le symbole de la mort. Virgile l'avait déjà dit autrement en opposant la souplesse et la chaleur du monde méditerranéen des *Bucoliques* et la pétrification glaciale de l'hiver scythe, dans les *Géorgiques*. On se souvient de Tityre sous son arbre :

---

<sup>6</sup> Loraux, p. 116.

<sup>7</sup> Ramnoux, 1959.

<sup>8</sup> Vernant, 1998, p. 47

« *Tityre, tu patulae recubans sub tegmine fagi  
silvestrem tenui musam meditaris avena.* »,

« Toi, Tityre, étendu sous le couvert d'un vaste hêtre, tu essaies un ait sylvestre sur un mince pipeau » (trad. de saint Denis) (*Ecl.* I, 1-2)

Or quelque part dans le monde, il y a aussi l'hiver de Scythie, qui est en quelque sorte le contrepoint mortifère de cette Méditerranée tiède :

« *Interea toto non setius aere ningit :  
intereunt pecudes ; stant circumfusa pruinis  
corpora magna boum, confertoque agmine cervi  
torpent mole nova et summis vix cornibus exstant.* »

«Cependant il neige sans cesse à travers tout le ciel. Les bêtes périssent ; enveloppés de givre, les grands corps des bœufs sont paralysés ; et les cerfs, en troupe serrée, sont immobilisés sous une masse de neige qui se renouvelle sans cesse et d'où émerge à peine la pointe de leurs ramures. » (*Géorg.* III, 367-370)

Mais, de même qu'en face du transfert psychanalytique, il existe un contre-transfert, de même il existe un antidote au danger de la pétrification par Méduse. C'est la suite du récit mythologique lié à Méduse, et l'histoire de Persée. A travers le miroir de Persée, la Gorgone se pétrifie elle-même. En opposant, par la *métis*, l'intelligence adaptatrice, son bouclier-miroir au regard de la Gorgone, Persée vient à bout du phantasme et de l'angoisse de la mort, symbolisée par la pétrification. Gorgone pétrifiée, c'est notre mort apprivoisée.

Ces quelques exemples montreront, nous l'espérons, la force de la fascination des Grecs et des Romains pour tous les non-dits, tous les domaines inexplorés, toutes les peurs inavouées. Ils montrent à l'évidence que, selon la belle formule de R. Caillois, « le Labyrinthe est grec autant que l'Acropole »<sup>9</sup>, et que le Dionysos ténébreux tient dans l'imaginaire des Romains une place aussi importante que l'Apollon lumineux. Il y a plus : M. Detienne a montré<sup>10</sup> qu'il ne fallait pas les opposer ; il y a des traces de Dionysos chez Apollon, et d'Apollon chez Dionysos. Tout est donc complexe, et cela nous fonde à définir à la fois la psychanalyse et les théories de la complexité comme deux stratégies exploratoires heuristiques, justement parce qu'elles respectent cette poétique de la relation à laquelle les Grecs étaient déjà sensibles.

On voit nos premières conclusions. L'outil psychanalytique est donc pertinent, dans la mesure où il rencontre, et met en évidence une caractéristique de l'imaginaire grec : l'œil n'est pas seulement un organe matériel qui mesure les distances. C'est aussi un organe fantôme, qui fait voir l'invisible, qui apporte une valeur symbolique ajoutée à la vision, un monde « en creux » aussi vrai que le monde visible. La problématique antique de la vision prend en compte – mieux sans doute que notre optique géométrale « moderne » – toute la dimension et l'épaisseur des relations entre le sacré et le profane. Les développements actuels du mythe de Méduse dans notre imaginaire montrent alors que les questions que se posent nos contemporains sont sans doute moins éloignées qu'on ne pourrait le croire de celles des Grecs du V<sup>ème</sup> s. av. J.-C. J. Clair a contribué, dans un ouvrage pénétrant, à la soudaine promotion de cette figure mythologique qui n'avait jusqu'ici inspiré que les peintres et les sculpteurs, et

<sup>9</sup> Caillois, p. 179.

<sup>10</sup> Detienne, 1998.

il y voit, de façon plus générale, « le paradigme de la vision de l'artiste »<sup>11</sup> : l'envers ténébreux du monde visible. C'est bien ainsi que les Grecs eux aussi lisaient le mythe.

Mais si la psychanalyse a droit de cité dans l'exégèse anthropologique, ce n'est sans doute pas la psychanalyse freudienne qui est la mieux placée pour jouer ce rôle. Trop souvent, elle se caricature elle-même dans son obsession – bien étrangère à la problématique de l'antiquité- à ramener toute exégèse à des problèmes sexuels. C'est là où on peut parler d'une science datée, qui était sans doute vraie pour la Vienne bourgeoise de Freud, et ses patients ployant sous les interdits judéo-chrétiens, mais pas dans d'autres contextes. Revenons au mythe de Méduse. Freud lui a réservé un sort tout particulier ; dans « La Tête de Méduse »<sup>12</sup>, où il nous livre son interprétation du mythe. Pour lui, le désir de voir a toujours pour objet le sexe, et la différence sexuelle. Cela conduit Freud, dans son commentaire, à insister davantage sur le regard du spectateur que sur celui du monstre : le spectateur, devant ce visage entouré de serpents, retrouverait le saisissement de l'enfant, à la vue d'un sexe de femme (de préférence, celui de la Mère), entouré de poils. La pétrification serait alors l'équivalent de l'érection qu'entraîne cette vision. Tout cela reste très schématique et surtout partiel. C'est peut-être, au mieux, *une des lectures symboliques*, dans le cadre d'une surdétermination, mais on est surtout tenté de dire que Freud a plaqué une signification sexuelle dans un corpus qui ne la comportait en aucune manière. Systématisant son interprétation avec une certaine ingéniosité, Freud, dans un autre article, rapproche la figure de Méduse de celle de Baubô, dont la connotation sexuelle est, cette fois, obvie : elles ont en commun d'être des femmes repoussantes et grimaçantes, et (tout au moins si l'on suit Freud dans son interprétation de Méduse) exhibant un sexe à la fois grotesque et effrayant qui n'est pas sans rappeler le « vagin denté ».

Donc, à y bien regarder, ce n'est pas du côté de la psychanalyse freudienne que nous trouverons les meilleures approches exégétiques de la mythologie, mais plutôt de la psychanalyse jungienne, fondée sur la mise en évidence anagogique d'une *coincidentia oppositorum*, qui est précisément, comme on l'a vu, la préoccupation première de l'imaginaire gréco-romain. Beaucoup de mythes s'éclairent dans cette dimension anagogique ; par exemple, l'histoire d'Orphée ramenant Eurydice et ne résistant pas à la tentation de se retourner nous ramène à Méduse : Eurydice, symbole de la psyché, sera ramenée dans l'univers des Ténèbres et de la mort, parce que son libérateur n'a pas pu s'empêcher de porter des regards sur cette Nuit dont elle est enveloppée. A l'inverse du mythe de Persée, le contre-transfert n'a pas eu lieu ; et la faute d'Orphée n'est pas seulement la sanction de l'impatience passionnelle (ou sexuelle, aurait dit Freud) : elle prend une dimension eschatologique.

Le mythe d'Œdipe, terrain d'élection du freudisme, mérite mieux, lui aussi que des exégèses qui l'enfermeraient dans des interprétations réductrices. Certes, les freudiens en ont fait l'emblème de leurs théories. G. Devereux<sup>13</sup> associe aveuglement et inceste, et souligne que l'auto-aveuglement punit également l'inceste. Il y a donc un lien entre aveuglement et castration. Et il est vrai que le lien œil-pénis n'est pas une invention arbitraire des psychanalystes, puisqu'il était fortement ressenti dans une civilisation où les crimes sexuels se paient souvent par la perte des yeux<sup>14</sup>. On se souvient de Properce, décrivant Cynthia survenant comme une furie dans une petite partie fine que Properce avait organisée à son insu :

---

<sup>11</sup> Clair, 1989, 4<sup>ème</sup> de couverture.

<sup>12</sup> Freud, 1985.

<sup>13</sup> Devereux, 1973.

<sup>14</sup> Cf. Milner, p. 79.

« ...*et mea perversa sauciat ora manu  
imponitque notam collo morsuque cruentat  
praecipueque oculos, qui meruere, ferit.* »

« Elle revient sur moi et du revers de la main elle me fait saigner la bouche, me met sa marque sur le cou, me mord jusqu'au sang, et frappe surtout mes yeux, qui sont les grands coupables. »  
(*Élégies*, IV, 7, 64-66).

Mais où, comme souvent, la lecture freudienne se décrédibilise, et tombe même dans le ridicule, c'est dans ses exagérations et ses systématisations. Œdipe se frappe plusieurs fois les yeux, et Devereux assimile ce geste à une activité auto-érotique masturbatoire : le sexe, toujours et partout... Il serait plus intéressant de remarquer que la cécité d'Œdipe n'est pas seulement une castration-expiation volontaire. Elle l'est, certes, mais pas seulement dans une dimension sexuelle : en continuité avec toute une thématique de la pulsion scopique, des séductions du regard et des dangers de l'aveuglement, dont la pensée grecque fait pour ainsi dire le paradigme de sa *Weltanschauung*. On comprend alors la force de Sophocle : il ne laisse de côté aucune interprétation, et nous raconte l'histoire d'Œdipe à travers la thématique de l'aveuglement, comme puissant « ne pas vouloir dire » qui symbolise toutes les angoisses, tous les phantasmes humains devant l'inavouable et l'indicible en nous ; il revient au dramaturge grec d'en avoir pris la mesure et saisi toute l'étendue. Le spectacle opère alors le tour de force de donner à voir à la fois le visible et son envers.

Comme la cure psychanalytique, la lecture du mythe se fixe aussi une valeur thérapeutique. Comprendre le mythe, c'est le faire sien, et guérir. C'est pour cela que, si certains mythes (celui d'Orphée, celui d'Icare, de Phaéton) nous montrent ce qu'il ne faut pas faire, d'autres nous proposent une voie à suivre pour construire son espace symbolique. Par exemple, Psyché, qui elle aussi a porté un regard de transgression, a plus de chance qu'Orphée ou que Narcisse : il lui est donné de reconnaître son erreur, et de partir à la reconquête de cet amour, qui est au-delà de tout ce que le désir humain (et en particulier charnel) peut se proposer comme objet. Le regard de Psyché a failli être destructeur, mais de ce qu'il a détruit a pu naître autre chose : l'émergence chère aux théories de la complexité. Finalement, la faute de Psyché est une *felix culpa*, dépassée dans l'initiation. E. Neumann a proposé une interprétation jungienne du mythe de Psyché : alors qu'Eros se suffit de sa relation avec Psyché, celle-ci demeure insatisfaite, et prête à obéir à un vieux réflexe de domination matriarcale sur l'homme, jusqu'au moment où son éveil à la conscience l'amène à trouver l'équilibre androgyne dans sa relation à Amour : toujours la recherche grecque de l'harmonie et de la *coïncidentia oppositorum*<sup>15</sup>.

C'est dans cette perspective que s'inscrivent les travaux du psychanalyste G. Desoille<sup>16</sup>, fondés sur la technique du rêve éveillé : le psychanalyste suggère au patient, en hypnose légère, de faire un voyage. Or il est remarquable de voir le thème du voyage devenir le centre pour ainsi dire indispensable du scénario thérapeutique mis au point par Desoille. Il invite le sujet à imaginer une piste en spirale, qu'il gravit ou qu'il descend. Il l'oriente suivant une montée ou une descente et, faisant de ces symboles ascendants ou descendants les deux visages complémentaires d'une structure agonistique, il crée par le mouvement la différence de potentiel qui permet l'évolution : exploration du « bas » (de l'espace du voyage, métaphore de la psyché), puis remontée vers le « haut ». Nous retrouvons les épisodes du voyage initiatique ; et les tentations qui assaillent le sujet analysé nous rappellent les épreuves que connaît le héros de l'épopée initiatique au cours du voyage.

<sup>15</sup> Neumann, 1952.

<sup>16</sup> Desoille, 1945. Cf. Thomas, 1989.

Enfin, la lecture jungienne insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'opposer conscient et inconscient, encore moins d'arracher la pensée claire aux abîmes de l'obscurité : clair et obscur sont les deux visages d'une même réalité ultime. Comme l'a dit J. Rudhardt, c'est sans doute au cœur des périodes les plus classiques qu'on trouve au plus haut point cette capacité d'admettre la coexistence du clair et de l'obscur<sup>17</sup> : c'est sans doute pour cela qu'une lecture psychanalytique de l'*Enéide*, ce chef-d'œuvre de la culture classique augustéenne, est si éclairante<sup>18</sup> : Enée s'efforce de tout dire, même l'indicible, afin de tout comprendre, ce qui est bien la base même de la cure psychanalytique.

On le voit, une relecture psychanalytique sur ces bases, loin de nous éloigner anachroniquement du sens symbolique des mythes, nous permet d'entrer dans leur mystère, à condition de le faire dans le respect des différences et dans la sympathie pour les analogies. Elle a en plus l'avantage d'échapper à une des apories qui retiennent souvent les historiens : l'insuffisance des occurrences. Car nous ne sommes pas dans le domaine du quantitatif. Les historiens se fixent souvent des limites en fonction du nombre des témoignages qu'ils ont pu relever : plus il est grand, plus la fiabilité scientifique des observations est élevée. Or le grand naufrage de l'Antiquité, en matière de transmission de textes, ne nous rend pas la tâche facile : « Il est indéniable que le matériel à notre disposition impose des limites qualitatives à la compréhension que l'on peut en avoir »<sup>19</sup>. Mais dans le domaine des mythes, un seul témoignage suffit. Un seul récit va être véhiculé dans l'imaginaire collectif, et y opérer son alchimie. Foucault a montré que, depuis le XIX<sup>ème</sup> siècle, la science avait été dominée par l'impérialisme du regard, assisté par des appareillages optiques de plus en plus performants. La psychanalyse nous aide à retrouver ce que les mythologies nous avaient toujours dit, ce que les mystiques n'avaient pas oublié : il y a deux sortes d'œil : un œil externe (le seul dont parle la science moderne) et un œil interne. C'est cet œil interne dont nous parle la mythologie, et la lecture psychanalytique, dans sa connaturalité avec le monde mythique, apparaît bien comme un médiateur, un adjuvant qui nous aide à redécouvrir ce regard complexe.

Il y a plus. Nous prenons conscience de ce que la lecture des mythes n'est pas datée (au moins dans sa dimension symbolique). Elle a en commun avec l'exégèse moderne de promouvoir, comme outil heuristique, cette notion de *coincidentia oppositorum*, que retrouvent, par d'autres voies, la systémique et la pensée du complexe. Un courant de la pensée « claire » positiviste avait cru pouvoir conduire une herméneutique, dans le domaine des arts et lettres, à travers une pensée exclusivement logique. C'était une erreur. Milan Kundera, Edgar Morin, Gilbert Durand, George Steiner (pour ne citer qu'eux) ont écrit de façon décisive là-dessus. Ils ont tous insisté sur l'émergence de la complexité, dont les arts et lettres sont le lieu privilégié. Le recours aux méthodes comptables des sciences exactes est donc, dans ce domaine, une erreur de perspective, et pour ainsi dire de paradigme. Cette prise de conscience s'est opérée dès le XIX<sup>ème</sup> siècle, en particulier chez les romanciers, qui ont adopté ce pari en forme de paradoxe : souligner que la vraie complexité du monde nous était donnée à voir justement dans les profondeurs cachées de l'être humain. C'était une nouvelle relation au monde qui se faisait jour, à l'encontre de la vision scientiste, fondée sur un progrès indéfini, et une élucidation toujours plus grande. Les romanciers osaient nous dire, d'une autre façon, que Dionysos est indissociable d'Apollon : on ne pouvait espérer tout élucider, il fallait accepter la part d'ombre de l'humanité. Comme le dit E. Morin,

---

<sup>17</sup> Rudhardt, 1966.

<sup>18</sup> Thomas, 1981.

<sup>19</sup> Béard, North et Price, p. 91.

« Alors que la science ignorait l'individuel, le singulier, le concret, l'historique, la littérature et singulièrement le roman les ont restitués et ont révélé la *complexité humaine*, de Balzac à Dostoïevski et Proust. Les sciences accomplissaient ce qu'elles croyaient être leur mission, de dissoudre la complexité des apparences pour révéler la simplicité cachée de la réalité ; la littérature s'était donné en fait pour mission de révéler la complexité humaine cachée sous des apparences simples »<sup>20</sup>.

Un des mérites –et non des moindres – de la psychanalyse, c'est de nous donner à voir – sans anachronisme, nous espérons l'avoir démontré, au moins pour ce qui concerne la psychanalyse jungienne – que les mythes classiques nous tenaient déjà ce discours.

---

<sup>20</sup> Morin, 1999, p. 103.

### Bibliographie :

- AIGRISSE G., *Psychanalyse de la Grèce antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1960.
- BARDON H., *Le Génie latin*, Bruxelles, Latomus, 1963.
- BÉARD M., NORTH J. et PRICE S., *Religions de Rome* (tr. française ; éd. originale Cambridge, 1998), Paris, Picard, 2006.
- BOULOGNE J. (dir.), *Les Systèmes mythologiques*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1997.
- CAILLOIS R., *Le mythe et l'homme*, Paris, Gallimard, 1938.
- CLAIR J., *Méduse. Contribution à une anthropologie des arts du visuel*, Paris, Gallimard, 1989.
- DEONNA W., *Le symbolisme de l'œil*, Paris, De Boccard, 1965.
- DESOILLE R., *Le Rêve éveillé en psychothérapie. Essai sur la fonction de régulation de l'inconscient collectif*, Paris, P.U.F., 1945.
- DETIENNE M., *L'Invention de la mythologie*, Paris, Gallimard, 1981.
- DETIENNE M., *Apollon le couteau à la main*, Paris, Gallimard, 1998.
- DEVEREUX G., « The Self-Blinding of Oedipous in Sophocles' *Oedipous Tyrannos* », *The Journal of Hellenic Studies*, 1973.
- DIEL P., *Le symbolisme dans la mythologie grecque, étude psychanalytique*, Paris, Payot, 1952 (1975).
- DODDS E. R., *Les Grecs et l'Irrationnel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 (éd. originale, Berkeley, 1959).
- DURAND G., *Figures mythiques et Visages de l'œuvre. De la mythocritique à la mythanalyse*, Paris, Dunod, 1992.
- FREUD S. « La tête de Méduse », *Résultats, Idées, Problèmes*, 1921-1938, Paris, PUF, 1985.
- FRONTISI-DUCROUX F. et VERNANT J.-P., *Dans l'œil du miroir*, Paris, 1997.
- HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Ed. Augustiniennes, 1981.
- HILLMAN J., *Le Polythéisme de l'âme*, Paris, Mercure de France-Le Mail, 1982.
- JUNG C.-G., *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Georg, 1953.
- KUNDERA M., *L'Art du Roman*, Paris, Gallimard, 1986.
- LORAUX N., « Ce que vit Tirésias », *L'Esprit du Temps*, 2, 1982.
- MILNER M., *On est prié de fermer les yeux*, Paris, Gallimard, 1991.
- MOREAU A., *La Fabrique des Mythes*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.
- MORIN E., *La Tête bien faite. Repenser la réforme. Réformer la pensée*, Paris, Seuil, 1999.
- NEUMANN Eric, *Zur seelischen Entwicklung des Weiblichen*, Zürich, 1952.
- NICOLAIDIS G. et N., *Mythologie grecque et psychanalyse*, Neuchatel, Delachaux et Niestlé, 1994.
- PIGEAUD J., *La Maladie de l'Âme. Etude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.
- RAMNOUX Clémence, *La Nuit et les Enfants de la Nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.
- RUDHARDT J., « Une approche de la pensée mythique : le mythe considéré comme un langage », *Studia Philosophica*, 1966, p. 208-237.
- SIMON G., *Le Regard, l'être et l'apparence dans l'optique de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1988.
- THOMAS J., *Structures de l'imaginaire dans l'Énéide*, Paris, Les Belles Lettres, 1981.

- THOMAS J., « *L'Énéide* et le Rêve éveillé de R. Desoille : épopée initiatique et psychothérapie », *Euphrosyne* XVII, Lisboa, 1989, p. 245-254.
- THOMAS J., *L'imaginaire de l'Homme romain. Dualité et complexité*, Bruxelles, Latomus, 2006.
- VERNANT J.- P., *La Mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Hachette, 1985.
- VERNANT J.-P., *Figures, idoles, masques*, Paris, Julliard, 1990.
- VEYNE P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.

### **Summary**

One can wonder if psychoanalysis is a relevant tool to analyse greek and roman society, and if its use is not anachronistic. The study of processes of representation however shows us that our knowledge of antic thought is improved by using the psychoanalytic tool, mainly in the form of jungian psychoanalysis.

### **Key-words**

Psychoanalysis – imaginary – myths - vision