



HAL
open science

Saussure et le personnage mythologique

Josette Larue-Tondeur

► **To cite this version:**

Josette Larue-Tondeur. Saussure et le personnage mythologique. Saussure et la psychanalyse, Aug 2010, Cerisy-la-Salle (50), France. halshs-00512239

HAL Id: halshs-00512239

<https://shs.hal.science/halshs-00512239v1>

Submitted on 28 Aug 2010

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.

Saussure et le personnage mythologique

Josette Larue-Tondeur, ParisX-Nanterre.

Saussure s'est intéressé aux légendes, comme l'indique M. Arrivé, et il a remarqué que le personnage mythologique est un « être inexistant » qui joue un rôle (2007 : 83-100). Ce n'est pas un personnage fictif avec une personnalité propre comme en littérature où les êtres d'encre et de papier prennent consistance. Il est au contraire d'une plasticité telle qu'il peut jouer un rôle ou son inverse. Il est comme un signe linguistique organisé autour du vide, par union et désunion de traits.

C'est que l'homme invente des mythes en fonction de son psychisme, qui se caractérise par l'ambivalence, comme l'a montré Freud à propos des rêves. L'ambivalence se définit comme la coprésence de tendances opposées ou de sentiments opposés tels que l'amour et la haine. Le vocable « mythologie » est d'ailleurs ambivalent par son étymologie : au *logos* de la parole rationnelle s'oppose le *muthos* de la parole vraie (bien qu'elle soit fictive) : ce qui s'est révélé, ce qui est vénéré (W.F. Otto, *Essais sur le mythe*, cité par Siganos (1993 : 5). L'homme projette ses forces psychiques obscures dans les mythes ; c'est même probablement l'une des raisons pour lesquelles nous prenons plaisir à ces récits, en y trouvant une résonance avec notre propre psyché.

Non seulement l'ambivalence abonde à l'intérieur de mythes, en tant que projection de notre psychisme, mais elle s'établit aussi dans le domaine des interprétations, qui peuvent s'opposer sans s'exclure.

L'ambivalence interne aux mythes se manifeste notamment par l'interchangeabilité du dieu de l'amour avec le dieu de la mort, à savoir respectivement Eros et Thanatos. Par ailleurs, Eros pratique le tir à l'arc pour susciter le désir amoureux, ce qui dénonce le caractère agressif de l'amour. La jalousie, qui en est un symptôme, peut devenir meurtrière. Héra symbolise la jalousie¹, mais Zeus lui fait concurrence dans ce domaine. Ces époux divins sont aussi frère et sœur, or la première jalousie consiste d'abord à se vouloir le préféré des parents, surtout du parent de sexe opposé, sans rivaux ni rivales. L'amour étant, comme on le sait depuis Freud, un déplacement de l'amour envers le parent de sexe opposé, la jalousie amoureuse pourrait bien être un dérivé de la jalousie au sein de la fratrie. On transfère les sentiments filiaux mais aussi les sentiments fraternels sur le conjoint.

Zeus façonne une nuée à l'image d'Héra pour leurrer Ixion qui s'unit à ce fantôme et engendre ainsi les Centaures ; puis il attache Ixion à une roue enflammée qui tourne sans cesse et le lance dans les airs. Hoffmann reprend cette forme de châtement dans sa nouvelle fantastique *L'Homme au sable*. Dans

¹ Cf « Mythes, sacré, symboles », J. Larue-Tondeur (in *Actes du colloque « Omo si Mitul »* 2009 (L'homme et le mythe), Université de Suceava, Roumanie)

le fantasme du héros, c'est Coppelius, l'homme au sable, qui voudrait lui infliger cela. Or Coppelius menace aussi de lui voler les yeux, qui représentent les organes génitaux selon Ferenczi². Finalement, dans la légende mythologique, la roue enflammée lancée dans les airs se substitue à l'énucléation, c'est-à-dire à la castration. Zeus n'a pas à se venger car ses rivaux n'ont pas le temps de passer à l'acte : il les castre par avance. En quelque sorte les dieux sont des jaloux vengeurs, tout comme les humains qui apprennent le sens de la lutte au sein de la fratrie bien plus que le sens du partage.

L'union entre les dieux et les hommes est tout aussi ambivalente. Quand Zeus lui fait appel pour répartir les places entre les dieux et les hommes, Prométhée essaie de le berner : il amène un taureau dont il fait deux parts : les os entourés d'une mince couche de graisse appétissante et la viande enveloppée dans une panse peu ragoûtante. Zeus feint de se laisser berner en choisissant le paquet appétissant, ce qui lui permet de se venger en reprenant le feu aux hommes. Ils reçoivent la viande, dont le morceau de choix qu'est le foie, et voudraient bien la faire cuire. Prométhée le leur fournit, ce qui lui vaudra le châtement connu : il est enchaîné à mi-hauteur d'une montagne et l'aigle de Zeus lui dévore le foie jusqu'à ce que Héraclès le délivre. Cela donne lieu à un rite ambivalent (Vernant, 1990 : 84-85) : les hommes ne mangent plus avec les dieux mais leur offre un sacrifice qui consiste à faire brûler la graisse, ce qui vise à conjoindre les dieux par la fumée et en même temps marque une frontière infranchissable.

Moins bienveillante que Prométhée envers les humains, la sphinge grecque est un autre personnage ambivalent : elle est séductrice et destructrice. Elle apparaît d'abord dans la *Théogonie* d'Hésiode et signifie étymologiquement « l'étrangleuse » (Revol, 2002, p. 1734). On confond souvent le sphinx et la sphinge. Tandis que le sphinx égyptien à corps de lion et tête de pharaon symbolise le pouvoir et le dieu solaire, la sphinge est un monstre féminin à tête de femme et buste de femme ou de lion selon les variantes, possédant des griffes et des ailes d'oiseau. Les points communs sont d'une part l'énigme et d'autre part le corps de lion associé à la puissance. Il n'est pas certain que ces deux caractéristiques soient dissociées, car le secret éveille la curiosité, le désir de savoir, ce qui incite à la puissance de développement. Le désir de connaissance suscite la recherche et le déploiement des capacités. L'énigme pourrait donc être une source éventuelle de puissance. Le sphinx présente l'énigme de naissance et de mort du dieu solaire, ce qui propose une méditation inoffensive, alors que la sphinge pose des devinettes dangereuses et trompeuses.

Lorsqu'Oedipe découvre qu'il est le coupable involontaire ayant commis le parricide et épousé sa mère, il s'aveugle en s'énucléant. La curiosité initiale se transforme en refus de conscience. En quelque sorte, il est puni pour avoir goûté le fruit de l'arbre de la connaissance, comme dans la Genèse. Mais c'est lui-

² Ferenczi, « Le symbolisme des yeux », 1913 ; 1970 p. 66-69

même qui se châtie. L'inconscient est toujours prêt à dévorer les acquisitions de la conscience quand elles sont insupportables. Œdipe se crève les yeux, énucléation qui équivaut à une autocastration. Il se sent coupable par rapport à la connaissance qui lui est assénée. Il s'agit d'une révélation brutale non intégrée, comme pour Eve qui engloutit la connaissance par rivalité avec Dieu au lieu de l'assimiler par curiosité pure : le récit biblique symbolique évoque Satan comme projection des désirs d'Eve, qui s'entend dire « vous serez comme des dieux » et dérobe le fruit défendu. Le désir de savoir est bénéfique en lui-même, mais dans ce cas il s'agit du désir de gloire et d'une connaissance absorbée sans recherche personnelle. Il y a deux arbres au centre du jardin d'Eden : celui de la connaissance et celui de la vie. Il s'agit du même arbre selon la cabale pour laquelle le salut s'obtient par la connaissance et non par la foi. Mais la connaissance est supposée apporter la joie, non la culpabilité. La culpabilité des humains rejetés du jardin d'Eden conduit aussi à une menace de castration puisqu'un chérubin garde l'entrée du jardin avec une épée flamboyante et tournoyante, comme la roue du marchand de sable. Mais c'est la satisfaction béate qui mènerait à l'inertie et la castration réelle, tandis que le manque incite à la recherche, au développement, au symbolisme et à la culture.

L'ambivalence des interprétations est non moins remarquable que celle des mythes : *logos* et *muthos* fonctionnent de la même façon, à cette différence près que pour observer la coprésence des interprétations opposées, il faut confronter des discours d'auteurs différents. Le *logos* se veut rationnel si bien qu'il évite soigneusement la contradiction et même ce qui pourrait y ressembler ; c'est alors d'un point de vue collectif que l'ambivalence se manifeste.

Chacun connaît l'interprétation freudienne d'Œdipe : le désir incestueux du fils pour la mère et le désir de parricide. Elle a fait ses preuves en psychanalyse. Une interprétation opposée est pourtant possible : le mythe oedipien montre d'abord un désir d'infanticide du père Laïos qui fait exposer son fils. Œdipe est ainsi menacé de mort. Son nom signifie « pied enflé » parce qu'il a été suspendu par les pieds. Comme le pied peut représenter le phallus, il est menacé à la fois de mort et de castration. Le char de Laïos roule sur le pied d'Œdipe en le blessant une deuxième fois, ce qui renforce le phénomène. C'est alors qu'Œdipe tue son père, sans savoir qu'il est son père, après avoir subi lui-même des désirs de mort et de castration. Mais à l'origine de cette histoire, c'est un désir de mort du père sur l'enfant qui provoque le drame. Et il s'agit d'un père doublement castrateur. De même en ce qui concerne l'inceste, c'est Jocaste qui décide d'épouser le vainqueur de la sphinge et c'est encore elle qui essaie d'arrêter Œdipe dans ses recherches pour continuer la relation incestueuse. Le désir incestueux de la mère a deux conséquences : elle suscite le désir en retour, comme en témoigne leur relation amoureuse, et elle suscite la haine inconsciente puisqu'Œdipe refuse d'abandonner ses recherches, provoquant ainsi son suicide.

Ce sont les parents infanticides ou incestueux qui provoquent le désir de parricide ou matricide. Les infanticides sont fréquents dans notre pays prétendument civilisé. Freud avait remarqué la fréquence des problèmes d'inceste dans les discours de ses patientes et il en avait conclu qu'il s'agissait de fantasmes. Or maintenant que le sujet est moins tabou, certains documents psychiatriques font état de 10°/° d'enfants qui subiraient un désir incestueux, sans qu'il y ait nécessairement passage à l'acte, mais un désir assez perturbant pour mener en consultation. Ces désirs de mort ou d'inceste sur l'enfant le mènent à la haine de soi et de ses parents, au désir de mort intériorisé.

La mort de Jocaste par suicide n'est pas seulement due à la culpabilité : le désir de suicide peut être suscité ou renforcé par son entourage qui désire sa mort : non seulement Œdipe hait sa mère incestueuse tout en l'aimant, mais il est probable que la sphinge aussi la déteste car elle est une fille bâtarde de Laios d'après Vernant ; et même Créon peut désirer la mort de sa sœur pour prendre le pouvoir ou par jalousie fraternelle.

Deux autres interprétations du mythe oedipien s'opposent : ce sont celles de Levi-Strauss et Pierre Legendre. Elles sont rapportées par Ouaknin (*op. cit.* : 112 et *sqq.*).

L'énigme posée par la sphinge, à savoir selon la version d'Apollodore « Qu'est-ce qui, ayant une voix, devient à quatre pieds, à deux pieds, à trois pieds ? », est ainsi commentée par Vernant dans son *Œdipe* : l'homme est le seul à avoir trois types de démarche et trois âges auxquels correspond un statut social particulier. Il doit les parcourir dans l'ordre du temps, successivement, s'articuler sur la suite des générations sous peine de chaos. Selon Levi-Strauss, l'énigme est facile et tout le monde a répondu, mais l'erreur était de répondre à une énigme mythique (1958 : 227-255 & 1973 : 31 et 35). Mais alors pourquoi Œdipe gagne-t-il et pourquoi la sphinge se suicide-t-elle ? Nous y reviendrons avec l'hypothèse de Legendre. Ouaknin relève une idée de Levi-Strauss qu'il trouve intéressante : la réponse est une sorte d'inceste symbolique, elle détruit l'écart qu'introduit toute question ; elle annule la temporalité des générations portée par le questionnement ; en hébreu *zémagne*, le temps, est équivalent à *zé manne* : la manne et le questionnement. Ouaknin ajoute que la réponse est un inceste symbolique au sens étymologique de ce mot : *incestus* est le contraire de *castus*, éduqué, c'est-à-dire quelqu'un qui se conforme aux règles et aux rites. Mais *castus* a emprunté aussi une partie des sens formés sur le verbe *careo*, manquer de. D'où le sens « exempt de », « pur », « chaste ». Ainsi l'inceste renvoie-t-il à l'absence de manque, à l'idée de faire corps avec le tout, la non-séparation, l'adhérence avec le tout. De même, selon Blanchot, dans *L'Entretien infini*, la question est mouvement qui s'appuie sur l'inachèvement et enrichit l'affirmation de ce vide préalable.

Selon Pierre Legendre, cité par Ouaknin (*op. cit.* : 214), Œdipe ne dit pas « la réponse à l'énigme, c'est l'homme », mais « l'énigme parlée par le sphinx

est l'homme ». Cela revient à dire que l'homme est une énigme ; l'homme est une question. C'est très proche de l'exégèse talmudique : « L'homme est « qu'est-ce que ? » ». Dans le texte biblique, Moïse dit : « Et nous sommes un « quoi ? » » (Exode 16 : 7). Le Zohar explique par les valeurs numériques associées aux lettres hébraïques, que le mot *ma*, « quoi », vaut 45 comme *Adam*. Pour Legendre, il s'agit de l'interrogation immémoriale de l'homme, indépendante des contenus de la réponse. « Rapportée à la notion de désir, la remarque signifie que l'homme ne sait pas ce qu'il désire et que précisément sur fond de vide, sur fond d'absence –absence de Réponse absolue et de l'Objet absolu qui abolirait le « qu'est-ce que ? » se profilent les constructions d'élaboration du « qu'est-ce que ? », symboliques disons-nous en jargon de psychanalyse, qui en rendant vivable l'interrogation, ouvre la voie à la reproduction de la vie. Là est le creuset des institutions. » (Legendre, 1989 :272).

Levi-Strauss et Legendre se rapprochent donc sur la facilité relative de l'énigme et s'opposent par la réponse d'Œdipe : réponse symboliquement incestueuse selon le premier, réponse qui selon le second maintient le questionnement avec sa structure de vide et de manque indispensable à la vie et à la parole.

Annick de Souzenelle propose une autre interprétation d'Œdipe (1998) : il serait allé chercher en Jocaste la part féminine de lui-même pour l'intégrer. Elle s'appuie sur le fait que *Thèbes* a la même racine hébraïque que l'arche *téva* (*b* et *v* sont interchangeable en hébreu : il s'agit de la même lettre avec ou sans point à l'intérieur). Elle rapproche Œdipe de Noé pour mettre en parallèle leur progrès spirituel. Sans la suivre sur ce point, considérons le rapprochement étymologique évoqué.

Ouaknin indique (1998 : 63) que *téva* signifie aussi « mot » dans deux expressions hébraïques : *téva bat chété otiyot* (« un mot de deux lettres ») et *raché tévot* (« têtes de mots », c'est-à-dire « initiales »). La cabale, sorte d'herméneutique juive à fondement linguistique, propose à ce sujet une interprétation intéressante du texte biblique concernant l'arche de Noé : pour sortir de la violence (Genèse 6 : 18) il faut non monter dans un bateau mais aller à l'intérieur du mot, en pénétrer le sens et en trouver toutes les dimensions et profondeurs (*Baal Chem Tov*). Donc c'est un pluralisme d'interprétations non exclusives les unes des autres qui permet d'échapper à la violence. Selon Ouaknin, le sens de l'arc-en-ciel serait d'ailleurs la dimension polychrome du monde et du texte.

L'arche (*téva*) de Noé n'est pas sans rapport avec Thèbes, car c'est un mot qu'Œdipe a dû trouver : le mot « homme ». D'après la cabale, la violence serait une perversion du langage ayant perdu la dimension plurielle dont il est porteur. Et quand il y a pensée univoque, il y a violence, comme le montrent le totalitarisme, les massacres de l'Inquisition, les guerres de religion, etc. La cabale utilise non seulement le sens des mots mais aussi celui des lettres car

chaque lettre est un mot (par exemple la lettre *l*, *lamed*, signifie à la fois « il a appris » et « il a enseigné »). En outre chaque lettre correspond à une valeur numérique si bien que la *guematria* rapproche les mots de même valeur. Or les mesures de l'arche indiquées à Noé –300 coudées pour la longueur, 50 pour la largeur et 30 pour la hauteur- écrivent en hébreu *lachone*, qui veut dire « langue » (l'organe et la langue d'un pays). L'analyse de l'architecture de l'arche enseigne comment doit être construite une langue, et son élément, le mot, pour éviter la violence et la destruction. En Genèse 6 : 4, on peut lire « fais pour toi une téva », ce qui implique un rapport actif de l'homme au langage : il dirige les lettres et renouvelle la vision du monde. Faire la *téva*, c'est donc, outre construire une arche, modeler activement un langage et l'interpréter.

Quand Dieu dit à Noé « fais-toi une téva », Noé reçoit la parole divine et peut l'interpréter, tandis qu'Œdipe subit l'effet pervers des mots de l'oracle, reçu par ses parents qui ne le lui ont pas transmis. De ce fait, il est pris au piège de Thèbes : il n'a pas choisi ni construit lui-même sa *téva*. On peut remarquer l'occlusive /b/ de *Thèbes* qui enferme le souffle et qui remplace le /v/ de *téva* qui laisse passer l'air.

Il est une autre occurrence biblique de la *téva* à propos de Moïse et du berceau capitonné dans lequel il sera déposé sur les eaux : « en forme de nids tu feras la téva » (Exode 6 : 4). Bien sûr il s'agit de la forme d'un berceau douillet, mais il peut s'agir aussi d'habiter la parole et de l'utiliser de manière apaisante, comme réconfort et consolation, non seulement envers les autres mais aussi envers soi-même. A ce sujet, le rejet du déluge dans le domaine des mythes et de l'imaginaire est une forme de déni apaisant. Le déluge appartient à toutes les mythologies. On a longtemps pensé que l'Atlantide de Platon était une invention poétique. Les archéologues ayant décelé des coquillages et autres objets dans des strates de terrain surélevé n'ont plus de doutes quant à la réalité d'un gigantesque tsunami qui aurait englouti une civilisation entière. Ils débattent du lieu où cela s'est passé : en Crète ou ailleurs ? Il est bien possible que le phénomène se soit produit et reproduit...

En quelque sorte, les mythes essaient d'expliquer le monde et leurs interprétations : le déluge fait peur, donc il n'a jamais existé. La parole a les mêmes fonctions que la lumière : elle éclaire et rassure. Parole et lumière sont d'ailleurs étroitement liées dans les mythes. Dans la Genèse Biblique, comme chacun sait, la création du monde par la parole divine commence par la lumière : « Dieu dit : « Que la lumière soit ! » et la lumière fut. ». Jung a relevé cette liaison dans bon nombre de mythes. Il a trouvé en sanscrit une racine commune au mot et à la lumière, racine qu'on retrouve dans le mot anglais *swan*, « cygne ». Or le cygne évoque à la fois un blanc lumineux et le chant du cygne : la lumière, le chant et la mort. Comme le dit Ripotois, personnage de Michel Arrivé dans *Les Remembrances du vieillard idiot* (1977), « le mot, c'est la mort sans en avoir l'R. ».

Conclusion

La coexistence des contraires abonde en mythologie, dans les mythes et dans leurs interprétations. La coprésence de sens opposés, analysée par Freud dans les rêves (1926) caractérise aussi les mythes parce que l'homme y projette son ambivalence psychique. Il s'agit d'un domaine symbolique, comme celui de la langue. Et les discours rationnels à propos des mythes connaissent le même fonctionnement ambivalent du point de vue collectif puisque les interprétations fonctionnent par coprésence de théories inverses.

Freud s'est intéressé aux travaux de Carl Abel, égyptologue, qui avait relevé la coprésence de sens contraires dans des mots d'Égyptien ancien, parce que lui-même avait observé le même phénomène de coprésence des sens opposés dans les rêves. Il a reproduit son article sur les sens opposés des mots primitifs (1933). Il a essayé d'articuler les symboles et les mots sur l'ambivalence. (cf. ma thèse : Larue-Tondeur Josette, *Ambivalence et énantiosémie*)

Freud et Saussure ont tous deux tenté de rapprocher les symboles et les mots, le premier par la coprésence de sens opposés, le second par le vide. Peut-être est-ce précisément ce vide qui permet de recevoir l'énergie de l'antagonisme sémantique. Freud et Lacan ont montré la nécessité du manque et de l'absence pour l'accès à la symbolisation. Cette absence inhérente à la négativité du signe linguistique mise en évidence par Saussure permet d'articuler le désir du sujet et la représentation symbolique parce que le même noyau d'absence conditionne le désir, le signe linguistique et le symbole.

Bibliographie

- Arrivé Michel, 1977, *Les Remembrances du vieillard idiot*, Paris, Flammarion
- Arrivé Michel, 2007, *A la Recherche de Ferdinand de Saussure*, Paris, PUF
- Ferenczi, « Le symbolisme des yeux », 1913 ; 1970 *Psychanalyse II*, traduit par J. Dupont et M. Viliker avec la collaboration de Ph. Garnier, Paris, Payot
- Freud Sigmund, (1926) 1967, *L'Interprétation des Rêves*, trad. I. Meyerson, Paris, PUF
- Freud Sigmund, (1933) 1985, *L'Inquiétante étrangeté et autres essais*, trad. Bertrand Féron, Paris, Gallimard
- Grimal Pierre, *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine* (1951, Paris, PUF ; 6^{ème} éd. PUF 1979)
- Hoffmann, *L'Homme au sable* (2005, Flammarion, Paris, traduction de A. Loève-Veimars 98 p.)
- Larue-Tondeur Josette, *Ambivalence et énantiosémie* (à paraître chez Lambert-Lucas, Limoges, probablement en 2011, peut-être sous le titre *Énantiosémie*)
- Legendre Pierre, *Leçons VII, Le désir politique de Dieu* (1989, Fayard, Paris)
- Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, t.I 1958, t.II 1973, Plon, Paris

- Ouaknin Marc-Alain, *Concerto pour quatre consonnes sans voyelle* (1991 ; 1998 Payot & Rivages, Paris)
- Revol Lise, « Sphinx/Sphinge » in *Dictionnaire des mythes féminins* (2002, Ed. du Rocher, Paris, sous la direction de Pierre Brunel)
- Siganos André, 1993, *Le Minotaure et son mythe*, Paris, PUF
- Souzenelle (de) Annick, *Œdipe intérieur ou La présence du Verbe dans le mythe grec* (1998, Albin Michel, Paris)
- Vernant Jean-Pierre, 1990, *Mythe et religion en Grèce ancienne*, Seuil, Paris