

# Mythe sans histoire

## Introduction

La mythologie constitue le domaine privilégié sur lequel Lévi-Strauss exerça tout son art, et illustra, de façon plus probante que dans son étude sur l'inceste (1949), la pertinence et les limites de sa méthode structuraliste. Plus que toute autre production humaine, le mythe aurait le privilège de nous faire accéder au fonctionnement et aux lois de l'esprit. Les *Mythologiques* sont au structuralisme lévi-straussien ce que *L'Interprétation des rêves* est à la psychanalyse freudienne : un exposé princeps tout autant de la méthode que de la théorie.

L'exemple du mythe apparaît donc paradigmatique d'une confrontation entre l'anthropologie structuraliste et la psychanalyse. S'y condensent les limites que chaque discipline ne peut franchir sans risquer de se perdre. Toute l'attitude de Lévi-Strauss à l'égard de la psychanalyse pourrait se résumer dans sa critique de la conception du mythe chez Freud. S'y perçoit également, abstraction faite des vitupérations contre la facilité des interprétations psychanalytiques, le fossé qui, pour l'anthropologue, sépare sa démarche de celle de la psychanalyse, et, bien que de façon condensée, l'impossible complémentarité entre les deux disciplines. Les auteurs qui ont tenté d'élaborer une théorie inspirée tant de Lévi-Strauss que de Freud n'ont pas toujours mesuré ce qu'un tel rapprochement avait d'incompatible, et ont été conduits, probablement plus à propos de la pensée lévi-straussienne que de la pensée freudienne, à en limiter certains aspects, voire à en restreindre la portée.

Pourtant, le projet lévi-straussien, annoncé dans l'"Ouverture" du premier volume des *Mythologiques* : "dresser un inventaire des enceintes mentales"<sup>1</sup>, ne s'avère pas complètement étranger à l'objectif heuristique de Freud, même si la démarche diffère profondément. La psychanalyse aurait été d'autant plus réceptive à l'entreprise lévi-straussienne que les *Mythologiques* prétendaient offrir une connaissance concrète du fonctionnement de l'âme humaine. Lévi-Strauss n'écrivait-il pas : "L'enseignement des mythes sud-américains offre donc une valeur topique, pour

---

<sup>1</sup> *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1974, p. 18.

résoudre des problèmes qui touchent à la nature et au développement de la pensée"<sup>2</sup> ?

Lévi-Strauss n'aborde sérieusement la théorie psychanalytique du mythe qu'une seule fois, dans son célèbre article paru en 1955 : "La structure des mythes". Dans la suite de son œuvre, il ne s'y référera plus. Quelques indications critiques sans grande portée apparaissent toutefois, comme dans *La Potière jalouse*, concernant essentiellement la dimension symbolique du mythe.

Quant aux quatre importants volumes des *Mythologiques*, ils n'abordent jamais l'analyse psychanalytique du mythe. L'auteur se contente seulement de rappeler que la richesse de la pensée mythique devance la psychanalyse. Il signale cependant que le projet structuraliste poursuit des buts identiques à ceux de la psychanalyse bien que leurs conclusions diffèrent profondément<sup>3</sup>.

Notre objectif dans les pages qui suivent se limitera essentiellement à tenter d'évaluer la compréhension dont fait preuve Lévi-Strauss à l'égard de la théorie freudienne du mythe, et, éventuellement, à en mesurer l'influence, du moins les implications. Bien qu'il ne s'agisse pas de comparer la conception du mythe chez les deux penseurs, il apparaît indispensable de présenter succinctement les grandes lignes de la théorie du mythe chez Freud.

## 1) Freud et le mythe

Si le rêve représente pour lui la voie royale d'accès à la connaissance de l'inconscient, l'étude du mythe comme moyen d'y accéder n'est pas pour autant absente chez Freud. Le mythe se présente comme le revers collectif du rêve. Tous deux sont soumis aux mêmes lois : "Il paraît, écrit Freud, possible de transposer la conception psychanalytique acquise par le rêve aux produits de l'imagination populaire comme les mythes et les légendes. La tâche d'une interprétation de ces créations se présente depuis longtemps ; on soupçonne qu'elles ont un "sens secret", on est préparé aux modifications et aux transformations qui dissimulent ce sens"<sup>4</sup>.

Il ne serait probablement pas exagéré de supposer que si le rêve n'avait pu constituer pour Freud le domaine privilégié d'accès à la connaissance de l'inconscient, le mythe aurait tout aussi bien pu remplir ce rôle, selon des modalités heuristiques différentes. Les mythes représentent pour Freud les rêves de l'humanité. Au même titre que ces

---

2 *Mythologiques II, Du Miel aux cendres*, pp. 407-408.

3 *Du Miel aux cendres*, Paris, Plon, 1982, p. 173.

4 Freud, "L'intérêt de la psychanalyse" (1913), *Résultats, idées, problèmes, T. 1 1890-1920*, Paris, PUF, 1984, pp. 207-208.

derniers, leur compréhension nécessite un travail de déchiffrement. Plus que toute autre production de l'esprit humain, le mythe s'apparente au rêve, en constituant une sorte de corollaire. Entre rêve et mythe, la parenté est organique, le lien, structural, sémantique et temporel.

Les propos que Freud tient le 12 décembre 1897 à son ami berlinois, Fliess, au moment où il entreprend son odyssée auto-analytique et alors qu'il n'a pas encore publié son ouvrage inaugural de la psychanalyse : *L'Interprétation des rêves* (1900), résument assez bien la conception du mythe qu'il ne cessera de développer tout au long de son œuvre : "... imagines-tu ce que peuvent être les mythes endopsychiques ? Eh bien, ce sont les dernières productions de mon activité cérébrale. L'obscur perception interne par le sujet de son propre appareil psychique suscite des illusions qui, naturellement, se trouvent projetées au dehors et, de façon caractéristique, dans l'avenir, dans un au-delà. L'immortalité, la récompense, tout l'au-delà, telles sont les conceptions de notre psyché interne ... C'est une psycho-mythologie."<sup>5</sup>

D'emblée, Freud s'oppose au courant dominant chez les historiens de son temps pour qui les mythes résulteraient d'une logique erronée, d'une âme dominée par des superstitions et soumise à des peurs irraisonnées. Il établit alors que cette imagination débridée, présidant aux mythes, traduit la reconstruction d'un monde intérieur livré au règne des fantasmes. Freud opère ainsi un renversement complet en montrant que mythologues et historiens de son temps, guidés par une psycho-philosophie entièrement étayée sur le savoir de l'introspection, sont cantonnés à l'exploration du seul monde du conscient et de la conscience. Ils obtinrent une connaissance plus souterraine de l'âme, alors que les mythes *parlent* en fait d'abord de l'inconscient, cet espace sans lieu de la psyché que son œuvre tente justement de révéler en y dévoilant les lois auxquelles ils sont soumis.

En 1901, dans *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Freud exprime pour la première fois publiquement son interprétation du mythe, très proche de celle exposée auparavant à son ami Fliess : "Pour une bonne part, la conception mythologique du monde, qui anime jusqu'aux religions les plus modernes, n'est autre chose qu'une psychologie projetée dans le monde extérieur. L'obscur connaissance (qu'il ne faut pas confondre avec la connaissance vraie) des facteurs et des faits psychiques de l'inconscient (autrement dit : la perception endopsychique de ces facteurs et de ces faits) se reflète (il est difficile de le dire autrement,

---

<sup>5</sup> *Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, 1973, p. 210.

Nous aborderons succinctement la question de la mythologie chez Freud; pour une approche générale du sujet, nous renvoyons le lecteur à notre ouvrage à paraître : *Mythe et Psyché : une connaissance en miroir*.

l'analogie avec la paranoïa devant ici être appelée au secours) dans la construction d'une *réalité supra-sensible*"<sup>6</sup>.

Ainsi, la projection constitue le mécanisme central de la construction du mythe ; elle en est la condition. Mais le discours du mythe ne traduit pas n'importe quel contenu psychique. Il expose le discours de l'inconscient, à savoir le refoulé. En cela, le mythe, bien que ne s'apparentant pas à une pathologie, construit, tout comme la paranoïa, une "néo-réalité". Celle-ci, décryptée, révèle pourtant "d'exactes connaissances psychologiques"<sup>7</sup>.

Parfois l'analyse d'un mythe est l'occasion pour Freud d'élaborer les prémisses de certaines de ses théories. Significative à cet égard son analyse du mythe de la naissance du héros telle qu'il l'expose devant ses élèves le 25 novembre 1908. Il y exprime des idées qu'il publiera plus tard, comme dans *Totem et tabou* (1910) pour le meurtre du père, dans "Contribution à la psychologie de la vie amoureuse" (1910, 1912, 1918) pour les relations sexuelles, comme dans *Les Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1932) pour la théorie de l'angoisse<sup>8</sup>.

La psychanalyse ne pouvait donc que porter une attention soutenue à la mythologie. Deux raisons essentielles nous semblent participer à cette nécessité d'écouter les mythes. La première réside dans le rôle particulier joué par le mythe dans la culture humaine, celle évidemment des peuples sans écriture, mais également, par l'intermédiaire surtout des religions, dans les civilisations "avancées". Sa présence se perçoit en fait au cœur de toute croyance, fût-elle scientifique, ce qui fait parfois dire que le savoir est mythique. La deuxième raison concerne sa place structurante dans la culture, celle d'un fonds à partir duquel toute civilisation est construite. L'étude des mythes ne pouvait donc qu'engendrer un système mythique des origines. Elle peut donner alors accès aux raisons qui ont conduit à ce fameux *passage* — hypothétique — de l'état de nature à l'état de culture. Opposition poussée à l'extrême dans les *Mythologiques* de Lévi-Strauss.

En résumé, on peut relever schématiquement chez Freud au moins deux théories explicatives de la fonction du mythe.

1) Dans un premier temps, Freud propose une théorie structurale-herméneutique du mythe. Celui-ci émanerait d'un processus psychique normal lié au mécanisme de la projection. Ses ramifications seraient encore présentes dans les théories des sciences humaines, psychanalyse comprise, car sa tâche répond à la nécessité de traduire le monde perçu. Ainsi s'exprime-t-il dans *Psychopathologie de la vie quotidienne* (1901).

---

6 *Psychopathologie de la vie quotidienne*, Paris, Payot, 1967, p. 276.

7 *L'Interprétation des rêves*, p. 342, ajouté en 1911, *Standard Edition*, Vol. V, p. 398.

8 *Les premiers psychanalystes*, Vol. II, pp. 72-76. Les éditeurs de ces *Minutes* signalent également cet aspect précurseur de l'analyse de ce mythe.

2) Quelques années plus tard, il aborde explicitement la question de la fonction du mythe. Il complète les développements précédents, insistant surtout sur la sémantique affective à l'œuvre. Le mythe devient "complexe" et, n'insistant guère sur ses mécanismes psychiques, il l'apparente plus aisément au symptôme. Non que le mythe soit d'essence pathologique, mais en ce qu'il constitue une solution de compromis dans les rapports de la psyché au monde.

Freud ne prétend pas offrir une compréhension complète du mythe. Se référant au livre de Rank et de Sachs, *Psychanalyse et sciences humaines* (1913), il remarque que "*La mythologie, l'histoire de la littérature et celle des religions semblaient être les domaines les plus facilement accessibles. La formule définitive qui assignera sa place au mythe dans ce contexte n'a sans doute pas encore été trouvée.*"<sup>9</sup>.

## 2) La critique structuraliste

Qu'il s'adresse directement à la psychanalyse ou développe ses propres idées, dans "La structure des mythes", texte inaugural sur le mythe, Lévi-Strauss dresse comme un catalogue structuraliste des divergences avec la psychanalyse. Plus fondamentalement, il esquisse en fait les raisons qui rendent quelque peu illusoire la construction d'un édifice psychanalytico-structuraliste.

Plusieurs aspects se dégagent d'une confrontation entre Lévi-Strauss et Freud. Celle-ci éclaire tout autant la critique structuraliste à l'égard de la théorie psychanalytique du mythe qu'elle dévoile sa propre conception de la mythologie.

1) En aucune façon les mythes exprimeraient pour chaque société des sentiments fondamentaux, tels que l'amour, la haine, la vengeance, que ces pulsions soient conscientes ou refoulées. Lévi-Strauss ne nie pas le contenu pulsionnel du mythe, mais s'érige contre l'idée qu'il puisse dévoiler son sens véritable. L'exclusion de la dimension affective constitue la pierre angulaire de la critique structuraliste. Elle se justifie par la nature même du mythe qui cherche nullement à expliquer les réalités, qu'elles soient d'ordre physique, biologique ou affectif, mais qui utilise ces ordres pour en révéler la réalité logique<sup>10</sup>. Le mythe n'a rien à dévoiler sur son sens. Le système formel qu'il dégage "explique comment les mythes sont faits mais ne nous apprend rien sur ce qu'ils disent"<sup>11</sup>. Et ceux qui voient dans les mythes un contenu spécifique ne font que

---

9 "Préface" à T. Reik. *Le rituel-Psychanalyse des rites religieux*, Paris, Denoël, 1974, pp. 23-24.

10 "Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques", *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Vol. CXV, 4<sup>e</sup> série, Paris, 1962, p. 214.

11 *L'Homme nu*, p. 242.

remplacer "seulement des contenus qui [leur] échappent par [leurs] fantaisies ou [leurs] désirs"<sup>12</sup>.

2) Même si nous admettons de considérer le contenu pulsionnel du mythe, celui-ci ne saurait se limiter à sa seule dimension libidinale. Pour Lévi-Strauss, le mythe utilise plusieurs codes (cosmologiques, naturalistes ...) parmi lesquels le code sexuel qu'on ne saurait privilégier par rapport aux autres. En réduisant tous les codes au seul code sexuel, la psychanalyse développe des interprétations illusives.

3) Qui dit sexualité véhicule l'idée de son refoulement. Mettre en avant l'hypothèse d'un refoulé, n'est-ce pas, sur le plan épistémologique, échapper à toute vérification puisqu'on ne se réfère pas à une situation réelle mais à une réalité qui par nature ne saurait être que reconstruite et de surcroît fantasmée ? Ainsi, pour Lévi-Strauss, il est toujours possible de lire dans les mythes ce qu'on souhaite y voir figurer : "Et si l'observation contredit l'hypothèse, on insinuera aussitôt que l'objet propre des mythes est d'offrir une dérivation à des sentiments réels, mais refoulés. Quelle que soit la situation réelle, une dialectique qui gagne à tous coups trouvera le moyen d'atteindre à la signification"<sup>13</sup>.

Pour Freud, ce refoulement est plus qu'un simple mécanisme de défense négatif. De ce refoulement, la condition humaine s'engouffre dans la création : "L'activité créatrice animique sert à l'accomplissement de souhait, à la satisfaction substitutive de ces souhaits refoulés qui, depuis les années de l'enfance, résident insatisfaits dans l'âme de tout un chacun. A ces créations, dont la corrélation avec un inconscient insaisissable fut toujours soupçonnée, appartiennent le mythe, la création littéraire et l'art, et le travail des psychanalystes a effectivement jeté une profusion de lumière sur les domaines de la mythologie, de la science littéraire et de la psychologie des artistes"<sup>14</sup>.

4) De toute façon, le mythe échappe à l'interprétation, du moins à celle pratiquée par la psychanalyse : "L'interprétation des mythes, écrit l'anthropologue, ne peut être à rechercher dans un code unique [sexuel] et exclusif mais dans les rapports invariables qui se dégagent de la mise en parallèle de codes multiples"<sup>15</sup>.

S'il est vrai que "Le mythe est attiré vers le sens"<sup>16</sup>, il ne s'agit certainement pas du même sens chez Freud et Lévi-Strauss.

En fait, la psychanalyse s'avère impuissante à offrir du sens ; elle n'en propose qu'une illusion qui se révèle en définitive exposer une nouvelle énigme dont le sens reste encore à dévoiler. La psychanalyse

---

12 *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1991, p. 254.

13 *La structure des mythes, Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1973, p. 229.

14 "Court abrégé de psychanalyse" (1924), *Œuvres Complètes, T. XVI*, p. 352.

15 "Freud chez les Jivaros", Interview au *Nouvel Observateur* 27 septembre-3 octobre 1985, n° 1090, p. 86.

16 *L'Homme nu*, Paris, Plon, 1986, p. 579.

ajoute du sens au sens alors qu'elle croit accéder au sens ultime. Car pour Lévi-Strauss, le sens n'est jamais premier : "Le contenu que se donne le mythe n'est pas antérieur, mais postérieur à cet élan premier : loin de jamais dériver d'un contenu quelconque, le mythe s'en rapproche, attiré par sa pesanteur spécifique"<sup>17</sup>.

Pour le structuraliste, les mythes ne délivrent aucun message, car le système formel "explique comment les mythes sont faits mais ne nous apprend rien sur ce qu'ils disent"<sup>18</sup>. Le mythe n'est pas pour autant dénué de sens, mais ce sens ne s'appréhende qu'à la fin d'un parcours qui coïnciderait avec la découverte des lois de l'esprit. Le sens est fonction.

A son époque, Freud s'opposait déjà aux théories qui ignoraient le contenu des mythes dont l'étude précisément témoigne de l'originalité de l'apport de la psychanalyse. En 1908, lors de l'exposé de Rank sur "Le mythe de la naissance du héros", Freud soulignait "que le but principal de l'exposé de Rank était de démontrer la part de la vie psychique dans la formation des mythes, étant donné que la théorie en cours sur la formation des mythes se fonde sur une hypothèse purement linéaire et s'efforce d'ignorer le contenu humain du mythe."<sup>19</sup>.

Il est vrai que les psychanalystes reprochent à l'anthropologue de refuser de trouver un sens au contenu du mythe. Peut-être les raisons de cette frustration résident-elles dans cette interprétation de l'anthropologue : "que, sans en avoir pleinement conscience, ils me reprochent que ce surcroît de sens que je fais sortir des mythes n'est pas celui qu'ils auraient souhaité y trouver. Ils refusent de reconnaître et d'admettre que cette grande voix anonyme qui profère un discours venu du fond des âges, issu du tréfonds de l'esprit, puisse les laisser sourds, tant il leur est insupportable que ce discours dise tout autre chose que ce que, d'avance, ils avaient décidé qu'il dirait. A me lire, ils éprouvent une sorte de déception, presque de la rancune, de figurer en tiers dans un dialogue plus riche de sens qu'aucun jusqu'à présent noué avec les mythes, mais qui n'a pas besoin d'eux, et auquel ils n'ont rien à contribuer."<sup>20</sup>.

5) Cette critique de la sémantique psychanalytique se double d'un refus d'accorder une valeur universelle aux complexes proclamés par la psychanalyse. L'universalité qu'elle croit atteindre ne saurait être, de toute évidence, qu'un relativisme puisqu'elle n'utilise pour ses analyses qu'un seul code, celui de la sexualité. Le *tout* que Freud révèle n'est qu'un particulier qui s'ignore ; l'arbre cache la forêt.

6) Ainsi, Lévi-Strauss reproche à la psychanalyse de ne pas considérer le mythe comme l'émanation d'une production collective, alors

---

17 *L'Homme nu*, p. 562.

18 *L'Homme nu*, p. 242.

19 *Les premiers psychanalystes Vol. II*, p. 72.

20 *L'Homme nu*, p. 572.

que les mythes "n'existent comme tels que pour autant qu'ils sont collectivement assumés par le groupe, et transmis par lui tels qu'il les a reçus, comme des messages venus d'ailleurs et dans lesquels les particularités introduites par les narrateurs individuels successifs se sont au fur et à mesure érodées"<sup>21</sup>. Lévi-Strauss est prêt à admettre que tout mythe prend "son origine dans une création individuelle"<sup>22</sup>, mais pour que cette création individuelle accède au stade de récit mythique, il faut qu'elle s'émanche en quelque sorte de cette individualité. Toutes créations individuelles sont pour l'anthropologue des mythes en puissance, "mais leur adoption sur le mode collectif (...) actualise (...) leur "mythisme"<sup>23</sup>. Lévi-Strauss voit dans cette conception des rapports de l'individuel et du collectif le fossé qui le sépare de la psychanalyse. Freud, en effet, effectue une démarche inverse, part de l'individuel et aboutit au collectif : "Des fantaisies du névrosé pris individuellement, un large chemin conduit aux créations de fantaisie des masses et des peuples, telles qu'elles sont patentes dans les mythes, les légendes et les contes"<sup>24</sup>.

Cet atout du mythe dessine clairement la place que Freud assigne au collectif par rapport à l'individuel. Si dans "Psychologie des masses et analyse du moi" (1921) il expose clairement les particularités psychanalytiques d'une psychologie collective, celle-ci apparaît construite sur le modèle d'une psyché individuelle, à tel point qu'il ne conçoit pas une dichotomie franche entre le collectif et l'individuel. Ainsi le mythe, œuvre collective, est-il le plus souvent analysé comme la production d'une psyché individuelle. Freud part de l'individuel pour atteindre à la compréhension de l'œuvre collective, à la différence de l'anthropologue qui se cantonne dans l'étude de la logique des œuvres collectives afin de nous livrer le fonctionnement de l'esprit humain individuel. Mais si Freud effectue sans "gêne épistémologique" des sauts d'un registre à l'autre, c'est qu'aussi bien au sein du collectif que de l'individuel œuvre une âme identique, que le mythe, mieux que toute autre création humaine, illustre. Ainsi, n'existe-t-il aucune contradiction pour Freud à étayer l'interprétation des dires de ses patients par le recours au mythe, ni a contrario à comprendre celui-ci à partir d'un matériau clinique.

7) La différence entre le rêve et le mythe, précise Lévi-Strauss, est que ce dernier consiste en "un message toujours reçu sans être jamais émis", alors que le rêve "se transmet du récepteur à l'émetteur"<sup>25</sup>. Le psychanalyste n'adhérerait guère à ce type de formulation. Il aurait

---

21 Raymond Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", p. 203.

22 *L'Homme nu*, p. 560.

23 *L'Homme nu*, p. 560.

24 *Autoreprésentation*, p. 117.

25 *Paroles données*, p. 31.

plutôt tendance à associer rêve et mythe et à définir le récepteur comme un émetteur qui s'ignore.

"Roheim lui-même a dû reconnaître qu'en dépit des théories indigènes, les mythes australiens ne ressemblaient pas aux rêves, et que ceux-ci ne pouvaient servir directement à les expliquer" (G. Roheim, *The Eternal Ones of the Dream*, New-York, 1945)<sup>26</sup>, déclare Lévi-Strauss. Propos surprenants quand on connaît le lien organique que le psychanalyste hongrois établit entre le rêve et le mythe.

Lévi-Strauss effectue une lecture très personnalisée de l'ouvrage de cet anthropologue psychanalyste. Il accentue les positions de Roheim et les interprète dans un sens qui valide sa thèse d'une différence fondamentale entre le rêve et le mythe. Or, les idées développées dans ce livre — traduit en français sous le titre *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*<sup>27</sup> — sont beaucoup plus nuancées, et peut-être même à l'opposé de l'analyse proposée par Lévi-Strauss.

Lévi-Strauss se réfère probablement pour justifier sa lecture de Roheim au chapitre premier intitulé "La signification du mythe totémique" dans lequel l'auteur note qu'"il existe en Australie centrale un modèle sacré et un modèle profane de *corroboree* (terme d'anglais colonial désignant les danses ou cérémonies des indigènes). Le premier est fondé sur un mythe traitant des personnages éternels du rêve, le second sur les rêves réels survenus à des personnes vivantes. Mais il se trouve que, fréquemment, les rêves réels portent sur les *altjirangamitjina* (les êtres éternels du rêve ; personnages mythiques et légendaires ; grands ancêtres) ; la danse prendra alors appui à la fois sur un rêve et sur un texte mythique"<sup>28</sup>. Constatant les aspects standardisés et conventionnels du rituel, Roheim s'interroge : "Ne serait-il pas légitime de penser que les rites et la religion, s'ils ne proviennent pas directement des rêves, leur sont néanmoins en quelque manière liés, et qu'ils sont, plus exactement, en relation avec les rêves diurnes"<sup>29</sup>. L'anthropologue poursuit en ces termes qui s'opposent à l'analyse de Lévi-Strauss : "Ces rêves de jour manifestent une curieuse interpénétration du passé et du présent. Je propose donc, à titre d'hypothèse de travail, de considérer que ces mythes ont pris naissance dans un passé lointain, soit sur la base d'une histoire réelle, soit en se nourrissant des données ontogénétiques de l'ancêtre en tant qu'individu particulier. Je veux dire simplement ceci : quelqu'un, dans le passé, a éprouvé un pressant besoin de communication ; la première chose qu'il a trouvée à faire a été de raconter un de ses rêves diurnes, dans lequel étaient venus, probablement, se glisser

---

<sup>26</sup> *Paroles données*, p. 31.

<sup>27</sup> *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, Gallimard, 1970.

<sup>28</sup> *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, p. 34.

<sup>29</sup> *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, p. 34. Roheim fait du rite "une reconstitution du passé enregistrée dans le mythe" (*ibidem*, p. 31).

des éléments empruntés à des rêves véritables\*. Les générations qui ont suivi ont procédé à diverses élaborations, et la donnée historique est devenue fantaisie ; et d'autres générations ont historicisé à nouveau ces créations imaginaires en les faisant entrer dans une pratique concrète."<sup>30</sup>.

L'anthropologue psychanalyste ne nie pas que rêve et mythe soient psychiquement structurés de manière identique ainsi que son collègue Abraham l'avait auparavant montré. Il note seulement que certaines histoires "ne donnent pas du tout l'impression d'être des rêves, et ne peuvent être considérées comme en étant une expression directe"<sup>31</sup> et conclut : "Nous pouvons observer comment le mécanisme typique de toute construction onirique vient opérer au cœur de la mythologie et du rituel indigènes, et comment, par la suite, ce rituel recouvre l'élément onirique contenu dans le mythe de façon si complète qu'il devient difficile de le reconnaître"<sup>32</sup>.

Toute l'œuvre de Roheim, comme en témoigne son dernier livre : *Les portes du rêve*, s'inscrit en faux contre la lecture qu'en donne Lévi-Strauss<sup>33</sup>.

Pour la psychanalyse, trois aspects des liens entre rêve et mythe peuvent être relevés.

---

30 *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, p. 35.

31 *Ibidem*, p. 268.

32 *Ibidem*, p. 282.

33 Dans son dernier ouvrage capital *Les portes du rêve*, (Paris, Payot, 1973), édition originale en 1952, Roheim tente "d'expliquer la mythologie en terme de rêve ou, plus exactement, de cauchemar" (*ibidem*, p. 12). Tout au long de son importante étude de près de 600 pages, Roheim va longuement développer l'idée que les mythes ont leur origine dans les rêves : "Il semble que dans le rêve réside l'une des sources les plus importantes de la culture humaine. Nous pouvons dire que la gigantesque structure imaginaire que nous avons édifiée au cours des siècles prend effectivement naissance dans nos rêves, ou plus précisément quand un être humain éprouve le besoin de raconter son rêve à un autre, c'est-à-dire dans une situation psychanalytique préhistorique.

Je ne cherche pas à donner l'impression que tous les mythes et croyances doivent avoir leur origine dans des rêves effectivement faits par quelqu'un. Mais il est certain, et ce livre le montrera, qu'un tel facteur n'a pas été suffisamment pris en considération jusqu'à ce jour, et que Laistner, en le faisant, a eu une intuition de génie, encore qu'il ne pût, en son temps, avoir qu'une compréhension bien imparfaite du rêve." (p. 125). La partie consacrée à la mythologie donne de multiples exemples, comme le mythe de la création, "de l'origine onirique de la mythologie" (p. 435). Roheim écrira même que "*Le cœur même du mythe est constitué par un rêve qu'une personne a réellement fait autrefois*". Raconté maintes et maintes fois, il se transforme en mythe, en croyance même, et donne naissance à des dieux ou à des philosophies, car il trouve un écho chez ceux qui l'entendent. Tout le monde a rêvé des mêmes choses. Certains se sont rappelés ces rêves; d'autres les ont refoulés. Ce qui se passe ensuite relève du domaine de l'histoire. Ce serait dépasser le cadre de ce livre que de montrer comment les influences culturelles se sont propagées d'un peuple à un autre et comment elles ont été assimilées. Cependant, il est certain que l'inconscient "connaît" pour ainsi dire l'origine onirique des mythes, qui se révèle de temps à autre, sous des formes variables (p. 440). L'anthropologue psychanalyste ira même considérer que "nos contes sont fondés sur des rêves" (p. 492).

a) Les mythes peuvent, au même titre que les rêves, illustrer des aspects précis des processus psychiques inconscients. Il appartient à Karl Abraham d'avoir en 1909 démontré la similitude structurale qui les unit<sup>34</sup>. Freud faisait d'ailleurs remarquer qu'un mécanisme psychique comme le déplacement se retrouve dans les mythes : "L'affirmation selon laquelle une intensité psychique peut se déplacer d'une représentation qui alors reste abandonnée, sur une autre qui dès lors reprend le rôle psychologique de la première, produit sur nous un effet déconcertant analogue à certains traits du mythe grec, lorsque par ex. des dieux revêtent un humain de beauté comme d'un voile, alors que nous, nous ne connaissons la transfiguration que par un jeu de physionomie modifié."<sup>35</sup>.

b) L'interprétation du mythe comme celle du rêve, produits du tréfonds de la psyché, témoigne de contenus identiques, à tel point que le sens de l'un peut compléter le sens de l'autre et vice versa. C'est par l'intermédiaire du symbolisme que le rapprochement sémantique entre rêve et mythe s'avère le plus pertinent. Le symbolisme joue un rôle beaucoup plus important dans les mythes que dans le "langage du rêve"<sup>36</sup>.

Mais à la différence de celui du rêve, l'interprète du mythe n'a guère en sa possession les associations indispensables à sa compréhension. Deux solutions s'offrent pour suppléer à cette carence : le recours à d'autres mythes ou/et aux rêves, et la culture personnelle de l'interprète, son expérience clinique, la connaissance des autres productions mythologiques.

c) Rêve et mythe témoignent d'une parenté temporelle. Tous deux proviennent de l'histoire primitive de l'humanité. Freud suggère même que le rêve précède le mythe. Leur capacité de construire des représentations traduit leur proximité. Rien d'étonnant alors à ce que le rêve, lieu privilégié des manifestations des représentations, devance chronologiquement le mythe, expression extériorisée d'un monde intérieur déjà constitué. Dans "La signification occulte du rêve" (1925), Freud précise qu'"historiquement ... dans les temps originaires lorsque notre mythologie se formait, les images du rêve ont pu avoir leur part dans la genèse des représentations de l'âme"<sup>37</sup>.

---

34 "Rêve et Mythe. Contribution à l'étude de la psychologie collective" (1909), *Œuvres complètes*, T. 1, Paris, Payot, 1973, pp. 165-215.

35 "Des souvenirs-couvertures" (1899), Freud, *Œuvres complètes*, T. III, 1894-1899, PUF, 1989, pp. 261-262.

36 *Autoreprésentation* (1925), Freud, *Œuvres complètes*, T. XVII, 1923-1925, Paris, PUF, 1992, p. 117.

37 Freud, "Quelques suppléments à l'ensemble de l'interprétation des rêves" (1925) *Œuvres complètes*, T. XVII 1923-1925, *op. cit.*, p. 185.

Le rêve aurait ainsi la capacité de nous révéler l'originaire du mythe : "L'interprétation de tels rêves jette alors une lumière sur les intérêts originaux qui ont créé ces motifs [des mythes] sans que nous devions, bien sûr, oublier, ce faisant, le changement de sens qui a pu affecter ce matériel au cours des temps."<sup>38</sup>.

Au regard de ces considérations sur la parenté entre le rêve et le mythe, rien d'étonnant à ce qu'il soit "fréquent que les thèmes mythologiques trouvent leur explication précisément par l'interprétation des rêves"<sup>39</sup> et que Freud puisse considérer qu'"Il ne serait pas impossible que ces créations [mythes] des peuples puissent recevoir leur explication à partir du rêve."<sup>40</sup>.

8) Croire que les mythes reflètent la structure sociale ou les rapports sociaux tels que la psychanalyse les envisage relève pour l'anthropologue d'une erreur grossière. Leur fonction ne se réduit pas à être le réceptacle de sentiments que la société en tant que telle aurait refoulés, car l'affect n'est un donné ni au niveau individuel, ni au niveau collectif.

9) Le mythe révèle par contre la structure psychique. Alors que pour Freud le sens du mythe peut offrir l'accès à une structure psychique — en particulier les mythes qui traduisent le vécu œdipien —, pour Lévi-Strauss l'analyse sémantique du mythe cacherait plutôt qu'elle ne révélerait sa structure. Celle-ci est accessible par la saisie différentielle des opérations cognitives de la pensée mythique.

En ce sens, le mythe n'émane nullement pour Freud d'un jeu des processus cognitifs qu'il servirait justement à signifier mais répond à des tendances affectives qui font retour de manière déformée. La conception du mythe chez Freud s'oppose fondamentalement à celle de l'anthropologue français : "La première impulsion de la formation du mythe [la psychanalyse] ne peut la regarder comme un besoin théorique d'expliquer les phénomènes naturels et de rendre compte de prescriptions du culte et d'usages devenus inintelligibles"<sup>41</sup>. Freud pense plutôt qu'elle réside dans des "complexes" psychiques, dans les mêmes tendances affectives [que la psychanalyse] a reconnues comme base des rêves et des formations de symptômes"<sup>42</sup>. Il n'appartient donc pas à la raison de raisonner le mythe, mais plutôt à l'affect de penser le mythe.

Le plan paradigmatique du mythe renvoie pour la psychanalyse à un désir inconscient. Le récit mythique se construit, comme le pense Lévi-Strauss, par transformations, concept essentiel chez ce dernier. Mais alors que pour Freud les transformations, par condensation, déplacement, élaboration secondaire, portent sur les affects et obéissent à la

---

38 *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse* (1933), Paris, Gallimard, 1984, p. 37.

39 *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, p. 38.

40 *Sur la psychanalyse, Cinq conférences*, Paris, Gallimard, 1991, p. 79.

41 "L'intérêt de la psychanalyse" (1913), p. 208.

42 "L'intérêt de la psychanalyse" (1913), p. 208.

dynamique conscient-inconscient, pour l'anthropologue français, elles constituent des enchaînements qui traduisent en eux-mêmes une version du mythe. Ainsi, il ne saurait exister de noyau expressif du mythe, moins encore de version originale ou originaire alors que pour Freud, loin de toute appréhension logique, les versions d'un mythe renvoient aux désirs structuraux de l'existence humaine, dont le complexe d'Œdipe — *Totem et tabou* en illustre la genèse historique — représente l'intentionnalité princeps.

L'interprétation psychanalytique du mythe d'Œdipe ne saurait donc constituer pour Freud un prolongement ou une autre version de ce mythe. Car, en dernière analyse, il revient au sens d'éclairer le sens, à l'interprétation de révéler l'intentionnalité.

10) Le mythe serait doté, pense le structuralisme, d'une logique — au sens cognitif du terme — que l'approche psychanalytique, postulant un inconscient nourri de représentations et ignorant le temps et la négation, évacue. La psychanalyse se doit donc de construire elle-même le "fil rouge" qui relierait les éléments entre eux afin de faire émerger le sens affectif ultime.

Lévi-Strauss ne conçoit qu'une seule manière de conduire l'analyse des mythes, celle qui s'intéresserait aux mécanismes cognitifs.

11) Selon Lévi-Strauss, le mythe procéderait d'une universalité du fonctionnement de l'esprit plutôt que d'une universalité des fantasmes inconscients individuels. Freud, au contraire, voit dans le mythe la traduction des contenus inconscients, comme peuvent l'illustrer les fantasmes de dévoration : "Mais la représentation d'être dévoré par le père est un bien d'enfance, typique et immémorial ; les analogies tirées de la mythologie (Chronos) et de la vie des animaux sont universellement connues"<sup>43</sup>.

A la suite de remarques sur l'interprétation psychanalytique du mythe, Lévi-Strauss écrit : "Ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème : si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement ? C'est seulement à la condition de prendre conscience de cette antinomie fondamentale, qui relève de la nature du mythe, qu'on peut espérer la résoudre"<sup>44</sup>.

Freud acquiescerait probablement à ces propos du structuraliste. Son interprétation du mythe repose justement sur un double constat de portée générale : la structure et le contenu latent des mythes sont identiques quel que soit leur contexte culturel. En fait, Lévi-Strauss refuse à

---

43 *Inhibition, symptôme et angoisse* (1926), *Œuvres complètes*, Vol. XVII, 1923-1925, Paris, PUF, 1992, p. 222.

44 *La structure des mythes*, p. 229.

la psychanalyse ce qu'il revendique pour le structuralisme, refus d'autant plus étonnant que la psychanalyse propose une réponse à la question de Lévi-Strauss : "comment comprendre que (...) les mythes se ressemblent tellement ?".

12) Lévi-Strauss n'accorde aucune attention au fait que le contenu des mythes soit identique à travers les âges et les cultures, comme l'ont montré Freud, mais surtout Roheim et Jones ; on pourrait, à la lecture de *Mythologiques*, ajouter Lévi-Strauss. Il utilise même l'argument de l'universalité du mythe pour récuser la thèse de ceux qui voient le mythe comme un discours *sensé* : "Soyons sérieux. S'ils disaient vraiment ce que d'aucuns paraissent en attendre, les mythes ne se répéteraient pas inlassablement à travers le monde, ils ne produiraient pas des séries illimitées de variantes oscillant autour des mêmes armatures."<sup>45</sup>

Tout mythe est mythe d'origine. Au même titre que l'universalité des fantasmes originaires qui ont tous trait à la question des origines (de la naissance, de la différence des sexes, de l'émergence de la sexualité), le mythe pour Freud pose l'énigme de l'origine. Les mythes s'érigent comme un discours qui aurait à nous apprendre non pas comment pensaient les peuples primitifs, mais ce qu'ils pensaient. Au contraire pour Lévi-Strauss, le mythe ne véhicule aucune croyance sur l'origine : "Les mythes ne nous disent rien qui nous instruisent sur (...) l'origine de l'homme ou sa destinée"<sup>46</sup>.

13) Ainsi, Freud ne conçoit aucune dissociation tranchée, à l'inverse du structuralisme, entre la pensée mythique et son utilisation. Loin de constituer un voile éloignant la saisie du sens véritable du mythe, la manière dont il est vécu, sa place au sein d'une culture contribue à sa compréhension, voire la révèle.

14) La compréhension du mythe ne peut s'acquérir qu'en interprétant ses éléments pris isolément. Chaque détail, comme nous l'avons vu précédemment, possède son importance, et ne saurait donc être exclu. Cette obsession du détail peut seule ouvrir au sens<sup>47</sup> à condition de se tenir éloigné de tout vecteur sémantique posé a priori. Il s'ensuit pour Lévi-Strauss, au contraire de ce que pense la psychanalyse, que la nature du mythe n'a pas de temporalité et que l'ordre de succession des éléments du récit n'a guère d'importance.

---

45 *L'Homme nu*, p. 571.

46 *L'Homme nu*, p. 571.

47 "Par conséquent, à mesure que s'élargit l'enquête et que de nouveaux mythes s'imposent à l'attention, des mythes examinés il y a longtemps remontent à la surface, projetant des détails négligés ou inexplicables mais dont on s'aperçoit alors qu'ils sont pareils à ces morceaux d'un puzzle, mis en réserve jusqu'à ce que l'ouvrage presque complètement achevé dessine en creux les contours des parties manquantes et révèle ainsi leur emplacement obligé, d'où résulte — mais à la manière d'un don imprévu et d'une grâce supplémentaire — le sens, resté indéchiffrable jusqu'au geste ultime de l'insertion, d'une forme vague ou d'un coloris dégradé dont le rapport aux formes et aux couleurs voisines décourageait l'entendement de quelque façon qu'on s'évertuât à l'imaginer". *Du Miel aux cendres*, p. 395.

Tout travail sur le matériel mythique conduit à privilégier certains détails au détriment d'autres. Mais "l'art du détail", celui qui consiste à en déterminer la pertinence, n'opère pas de façon identique dans l'anthropologie structurale et dans la psychanalyse. A la différence de Lévi-Strauss, Freud n'accorde pas la même importance à tous les éléments du mythe. Il effectue un choix, en privilégie certains et en rejette d'autres. Produit d'une histoire, le mythe subit l'influence d'autres mythes qui le transforment. Mais les mythes ne recèlent pas toujours le même trésor. En retrouver la quintessence nécessite au préalable d'interroger le processus de formation essentiel qui y préside et qui a conduit à en privilégier certains plutôt que d'autres. Lors de l'exposé de Rank sur "Le mythe de la naissance du héros : Dans une interprétation psychologique de la mythologie" fait à la Société Psychanalytique de Vienne le 25 novembre 1908, Freud précise clairement sa pensée à ce sujet : "Il conviendrait donc de se limiter à des matières plausibles et faciles à démontrer. Celles-ci devraient être mises au premier plan, alors que certains points compliqués et les questions secondaires devraient être relégués au second plan. A cette catégorie appartiennent avant tout ceux de nos mythes qui ont été compliqués par d'autres mythes, comme celui des frères hostiles qui sont rivaux, etc. Il vaudrait mieux laisser de côté un certain nombre de motifs, tels que les enfants multiples, l'animal, la bêtise, les défauts physiques et leurs rapports avec la théorie adlérienne, etc., et se limiter au fond du problème."<sup>48</sup>

Alors que l'anthropologie structuraliste bâtit ses analyses *sur* le détail sans opérer au préalable de tri, la psychanalyse, au contraire, construit son entreprise *sur* le choix.

Grâce à son interprétation en spirale de la mythologie qui aboutit à "ne rien expliquer du mythe que par le mythe"<sup>49</sup>, comme l'écrit Lévi-Strauss dans une page où il se réfère explicitement à la psychanalyse, le structuralisme résout ainsi la question du choix.

15) On a souvent reproché à la psychanalyse de ne pas étayer ses analyses des mythes sur une connaissance de l'environnement sociologique. Il lui est ainsi à loisir possible d'explorer son art interprétatif sur un monde sans frontière culturelle, de comparer des mythes issus de contextes complètement différents, de faire fi de leur couleur culturelle et de trouver ainsi une identité que rien ne laissait prévoir, du moins pas leur milieu d'origine.

Lévi-Strauss reproche à la psychanalyse d'ignorer le contexte sociologique : "De plus, le psychanalyste aurait tort s'il croyait pouvoir

---

48 *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société psychanalytique de Vienne, Vol. II 1908-1910*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 72-73.

49 *L'Homme nu*, p. 561.

ignorer le contexte de l'ethnographe, car chaque individu est, d'abord, membre d'un milieu social qui relève d'une société donnée...<sup>50</sup>.

Lévi-Strauss a, par contre, constamment affirmé la nécessité pour l'analyse structurale d'une connaissance de l'environnement ethnologique sans laquelle l'entreprise est vouée à l'échec. Pour cette raison, l'analyse structurale de la Bible lui semble impossible, car "il se trouve que, pour le matériel biblique, tout le contexte ethnographique provient de la Bible elle-même et que nous n'avons presque rien en dehors de cela"<sup>51</sup>. On comprend que l'approche psychanalytique lui semble insuffisante, bien qu'elle ne rejette pas, bien au contraire, la connaissance du contexte sociologique dans lequel s'exprime le mythe.

Il appartient plus à l'œuvre de Rank et de Roheim qu'à celle de Freud d'avoir démontré qu'une interprétation psychanalytique d'un mythe devait également recourir à une excellente connaissance du contexte ethnographique<sup>52</sup>. En fait, Freud ne s'oppose pas à cette démarche, il la souhaite même. Il en appelle même parfois "au spécialiste en anthropologie, mythologie, linguistique et ethnologie"<sup>53</sup> pour collecter des données qui viendront étayer ou compléter le travail psychanalytique. Pour ces raisons, il loue les travaux de Rank sur la mythologie qui satisfont "à toutes les exigences d'un travail de spécialiste"<sup>54</sup>.

Mais si le contexte sociologique offre une nourriture aux analyses psychanalytiques, en dévoile la pertinence et contribue à les valider, il ne saurait constituer pour autant une connaissance nécessaire à toute interprétation. La raison en est simple : elle tient à la prétention de la psychanalyse de constituer une connaissance universelle sur la vie inconsciente grâce à l'expérience clinique et psychothérapique. Celle-ci révèle que logés au tréfonds de l'âme humaine, les représentations et complexes universels se situent hors du temps et de l'espace, en un mot étrangers à tout encadrement culturel. A l'instar du symbolisme, présent essentiellement dans le rêve, le mythe peut, lorsqu'il traduit les principaux complexes inconscients, s'interpréter sans nécessairement recourir au contexte ethnologique qui parfois fait défaut.

L'ambition de la psychanalyse ne serait-elle pas de défaire ce que l'histoire a fait et d'effacer l'érosion du temps ?

16) Si riches et disponibles que soient les informations ethnographiques, si éclairant que soit le recours à d'autres mythes, l'interpréta-

---

50 Raymond Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", in *Claude Lévi-Strauss*, Gallimard, 1979, p. 203.

51 Claude Lévi-Strauss, interview avec Victor Malka, *Aujourd'hui être juif*, Paris, Ed. du Cerf, 1984, p. 161.

52 Voir, par exemple, G. Roheim, *Héros phalliques et symboles maternels dans la mythologie australienne*, Paris, Gallimard, 1970, et Rank, *Le mythe de la naissance du héros*, suivi de *La légende de Lohengrin*, Paris, Payot, 1983.

53 *Introduction à la psychanalyse*, p. 150.

54 *Sur l'histoire du mouvement psychanalytique*, Paris, Gallimard, 1991, p. 66.

tion psychanalytique accorde au discours manifeste du mythe une valeur relative qui ne livre son véritable sens qu'une fois son contenu latent "délivré". Au contraire, l'analyse synchronique de Lévi-Strauss ne se préoccupe guère des déformations historiques du mythe ; le contenu manifeste du mythe ne révèle que lui-même. "Il n'y a pas d'état premier du mythe"<sup>55</sup>, proclame l'anthropologue. L'utilisation du matériel mythologique suppose pour le psychanalyste un décryptage afin d'accéder, si possible, à son contenu le plus primitif, car il existe des formes originaires du mythe. Pour Freud, le mythe subit l'histoire et, à la différence de Lévi-Strauss, toute interprétation se doit d'en tenir compte : "Le matériel mythologique ne peut être utilisé de cette façon [sans sélection], proclame Freud, que lorsqu'il apparaît dans sa forme originale et non dans ses dérivés. Le matériel nous a été transmis dans un état qui ne nous permet pas d'en faire usage pour résoudre nos problèmes. Au contraire, il doit d'abord être soumis à une élucidation psychanalytique. Freud prend le "Livre de la Genèse" comme exemple d'une altération particulièrement grande et démontre cela en détail."<sup>56</sup>.

De toute évidence, le matériel psychanalytique du mythe résulte d'un travail d'interprétation qui aboutit, en fait, à sélectionner ses principaux éléments.

17) Si le contexte s'avère un outil indispensable à la connaissance des mythes, il ne saurait exister pour l'interprétation structuraliste de mythes qu'au pluriel. C'est à partir des variantes d'un mythe que le structuraliste construit ce qu'il appelle une interprétation.

Freud au contraire étaye son analyse d'un mythe sans recourir nécessairement à d'autres mythes. S'il énonce la nécessité de se référer au contexte culturel lorsque cela s'avère possible, il lui arrive également de suggérer de s'adresser à d'autres mythes. Lévi-Strauss n'aurait pas désavoué ces propos de Freud concernant la tête de méduse : "Reste que pour soutenir sérieusement cette interprétation [celle de la castration] on devrait suivre la genèse de ce symbole de l'horreur isolée, dans la mythologie des Grecs et ses parallèles dans d'autres mythologies"<sup>57</sup>.

Un mythe au riche contenu latent recèle des informations suffisantes pour être interprété sans nécessairement recourir à d'autres mythes. Lévi-Strauss semble accepter ce point de vue, même si son œuvre témoigne de la nécessité d'interpréter un mythe par d'autres mythes : "J'admets, déclare l'anthropologue, qu'il peut être difficile d'analyser un mythe si l'on n'en a pas plusieurs variantes à sa disposition. Mais un mythe suffisamment long contient souvent l'ensemble de ses variantes, sous forme de segments donnés en succession ..." <sup>58</sup>.

---

55 Interview avec G. Kukukdjian, *Le magazine littéraire*, n° 58, novembre 1971, p. 23.

56 *Les premiers psychanalystes*, Vol. III, p. 324.

57 "La tête de méduse", p. 164.

58 Entretien avec Raymond Bellour, *Claude Lévi-Strauss, op. cit.*, p. 168.

18) En aucune façon, pour l'anthropologue, le mythe constituerait une mémoire de l'humanité, à la différence de Freud pour qui "il est possible que dans ces réactions et contextes se retrouvent des précipités de l'histoire de culture de l'humanité, atteignant une plus grande profondeur que tout ce qui nous a été conservé en laissant des traces dans le mythe et le folklore"<sup>59</sup>. Freud écrivait également : "Nous connaissons l'homme de la préhistoire et les stades de l'évolution qu'il a traversés par les monuments et les ustensiles inanimés qu'il nous a légués, par les renseignements sur son art, sa religion et sa vision du monde que nous avons eus soit directement, soit par l'intermédiaire de la tradition à travers des légendes, des mythes et des contes, par les vestiges de son mode de pensée dans nos propres us et coutumes."<sup>60</sup>.

La connaissance de la mythologie apparaît d'autant plus indispensable à Freud, qu'elle constitue le "témoin par excellence en ce qui concerne l'état des choses aux temps primitifs"<sup>61</sup>. Freud en effet était profondément marqué par l'évolutionnisme darwinien, et adepte de la loi biogénétique de Haeckel pour qui l'ontogenèse récapitule la phylogenèse.

La vérité du mythe est double ; non seulement il dévoile les contenus psychiques inconscients qui nourrissent les peuples à leur insu, mais il constitue également une *archive psychique*, la seule source disponible de notre histoire lointaine. Il suffit pour s'en convaincre d'effectuer une interprétation particulière dont l'originalité tient non seulement au mode de déchiffrement spécifique à la psychanalyse, mais à l'utilisation du mythe comme *archive mnésique*. Cette dernière traduit une conception particulière de l'objet historique qui dessine les contours d'une philosophie de l'histoire psychanalytique.

Sans aborder l'ensemble de ce sujet, nous nous contenterons de relever, concernant le mythe, les rapports de Freud avec l'histoire.

1) Comme nous l'avons indiqué, le mythe constitue la seule *archive psychique* vivante susceptible de nous révéler notre histoire ancienne, celle qui précède tout texte, avant même que l'homme puisse s'inscrire dans une identité. Le mythe est notre mémoire des faits impalpables. En un mot le mythe "renferme la cristallisation de (notre) antique mode de pensée..."<sup>62</sup> et le conserve "de façon très reconnaissable"<sup>63</sup>.

Ainsi, tout mythe renverrait dans ses fondements à l'humanité naissante. "Il est extrêmement probable, écrit Freud en 1908, par

---

59 "A partir de l'histoire d'une névrose infantile" (1918), *Œuvres complètes*, Vol. XIII, 1914-1915, Paris, PUF, 1988, p. 89, n° 1.

60 *Totem et tabou*, Paris, Gallimard, 1993, p. 71.

61 *La question de l'analyse profane*, p. 77.

62 Freud, "Une difficulté de la psychanalyse" (1917), *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, 1985, p. 182.

63 Freud, "Vues d'ensemble des névroses de transfert" (écrit en 1915 et publié pour la première fois en 1985), *Œuvres complètes*, T. XIII, 1914-1915, Paris, PUF, 1988, p. 297.

exemple, à propos des mythes, qu'ils correspondaient aux vestiges déformés de fantaisies de désir propres à des nations entières, aux *rêves séculaires* de la jeune humanité<sup>64</sup>. Le mythe est l'habit endossé par l'homme pour entrer dans l'Histoire.

2) Il appartiendrait donc à l'essence du mythe de se construire en se décalant de la "*brut-alité*" des faits, de ne se livrer qu'en faisant croire que son récit est un *mythe*, au sens commun du terme, comme si sa fonction était justement de cacher à l'homme sa propre histoire. En d'autres termes, l'homme entre dans l'histoire par un clivage entre la réalité extérieure et la réalité psychique. Le mythe serait à l'origine l'expression de cet espace clivé entre ces deux vérités qu'il tente ainsi d'articuler.

3) Il appert de cette démarche heuristique un renversement dans les rapports passé-présent. Car le seul passé que le mythe véhicule ne peut être que celui présentement actif. Il n'y a de passé que présent, et rien mieux que le mythe pour nous en convaincre. Toute la psychanalyse est d'ailleurs étayée par cette conception du temps, d'un présent qui ricoche sur le "fil du passé". Il s'agit en fait de ce qu'on pourrait appeler une *prospective du passé* ; l'avenir réside bien dans l'exploration du passé encore présent.

En fait, au delà d'un enjeu méthodologique et théorique — certes important — sur le sens du mythe, il s'agit pour Freud comme pour Lévi-Strauss de découvrir les lois du fonctionnement psychique. Psychanalyse et anthropologie structuraliste établissent un projet identique mais conduit selon une épistémologie profondément différente et des a priori opposés sur la nature du fonctionnement mental. La réussite de l'une conduirait inévitablement pour Lévi-Strauss sinon à l'échec de l'autre, du moins à amoindrir considérablement sa pertinence heuristique et à jeter le doute sur ses assises théoriques.

Plus qu'un Œdipe sans complexe, c'est un Œdipe sans histoire — aux deux sens de l'expression — que proclame Lévi-Strauss, d'où le reproche qui lui est souvent adressé, et contre lequel il s'est élevé, d'appauvrir le mythe. Son analyse du mythe d'Œdipe illustre concrètement le fossé qui sépare l'analyse structurale de l'analyse freudienne. Lévi-Strauss part de l'idée qu'il n'existe pas un mythe plus "vrai" qu'un autre, qu'un mythe est l'ensemble de toutes ses versions. Le discours freudien sur le mythe d'Œdipe lui apparaît comme une version de plus de ce mythe ; il ne saurait donc en aucun cas s'affirmer comme *le* discours, comme la vérité unique sur ce mythe, ce qui le conduit à refuser d'accorder un sens au discours, du moins un sens déchiffirable à partir de ses représentations.

---

64 "Le créateur littéraire et la fantaisie", *L'inquiétante étrangeté*, p. 45.

Pour Lévi-Strauss, Freud n'interprète pas le mythe d'Œdipe, par son analyse il produit du mythe et son discours éclaire tout autant Sophocle que celui-ci Freud : "Le mythe reste mythe aussi longtemps, écrit Lévi-Strauss, qu'il est perçu comme tel. Ce principe est bien illustré par notre interprétation du mythe d'Œdipe qui peut s'appuyer sur la formulation freudienne, et lui est certainement applicable. Le problème posé par Freud en termes "œdipiens" n'est sans doute plus celui de l'alternative entre autochtonie et reproduction bi-sexuée. Mais il s'agit toujours de comprendre comment *un* peut naître de *deux* : comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus ? On n'hésitera donc pas à ranger Freud, après Sophocle, au nombre de nos sources du mythe d'Œdipe. Leurs versions méritent le même crédit que d'autres, plus anciennes et, en apparence, plus "authentiques"<sup>65</sup>.

Les différents niveaux que l'anthropologue distingue apparaissent également relever d'un critère arbitraire qui provient, comme l'avait noté Raymond Aron, de la subjectivité de l'interprète. Pourquoi Lévi-Strauss retient-il dans ses analyses tel niveau du mythe plutôt que tel autre ? Qu'est-ce qui justifie, par exemple, de qualifier une attitude de forte et une autre de faible et de conclure à leur cohérence <sup>66</sup>. L'anthropologue ne nous convainc pas de la rationalité de ses choix. Rien de rationnel non plus, surtout au regard de son refus d'un mythe originel, dans les raisons qui le conduisent à chercher "l'état pur" d'un mythe<sup>67</sup>. Il semble que seuls l'intuition et l'art de l'analogie semblent organiser ses choix pour l'interprétation. Il s'ensuit que la démarche interprétative du structuraliste n'obéit à aucune règle ou loi et qu'elle n'a parfois rien à envier aux motivations qui président parfois aux choix des séquences du mythe à partir desquelles le psychanalyste interprète. Même si ce dernier se laisse au préalable guider par une théorie, fruit de son expérience ou de celle de ses devanciers. Mais ce choix de n'interpréter le mythe qu'à partir de lui-même, sans en privilégier aucun code, nécessite également de bannir tout privilège et jugement qualitatifs. Lévi-Strauss n'est pas à l'abri des critiques qu'il adresse à la psychanalyse : d'effectuer des choix et de proposer des interprétations qui lui permettent de ne jamais se contredire.

---

65 *La structure des mythes*, p. 240.

66 *Le Cru et le cuit*, p. 85.

67 *L'origine des manières de table*, p. 73.

### 3) Mythes, archétypes et universalité

A la manière des anciens philosophes qui cherchaient à déterminer quelles réalités internes unissent le sens et les sons d'une langue<sup>68</sup>, les interprètes des mythes devraient porter essentiellement leur attention sur l'organisation des mythes et éviter de lier leur sens à certains thèmes récurrents de la mythologie en général. Ainsi pourrait être formulée la critique de Lévi-Strauss adressée également à Jung. "Selon Jung des significations précises seraient liées à certains thèmes mythologiques, qu'il appelle des archétypes. C'est raisonner à la façon des philosophes du langage, qui ont été longtemps convaincus que les divers sons possédaient une affinité naturelle avec tel ou tel sens : ainsi, les semi-voyelles "liquides" auraient la mission d'évoquer l'état correspondant de la matière, les voyelles ouvertes seraient choisies de préférence pour former les noms d'objets grands, gros, lourds ou sonores, etc."<sup>69</sup>.

Cette critique aurait tout aussi bien pu concerner Freud. A la différence de la psychologie jungienne, la psychanalyse freudienne refuse l'idée d'un inconscient collectif propre à certaines ethnies ou races et repérable dans une séquence historique précise. Elle admet l'existence d'un inconscient de masse spécifique. Elle affirme en tout cas l'existence de mythes universels, comme ceux qui ont trait à ce que Freud nomme "roman familial"<sup>70</sup>. Rank les a minutieusement étudiés dans *Le mythe de la naissance du héros*.

Ces mythes universels freudiens ne recouvrent pas le concept d'archétype. Freud a toujours pris soin de marquer ses distances avec la conception mythologique de Jung qui a constitué l'une des raisons de leur séparation. En réaction, du moins pour une part, à la place accordée par Jung à la mythologie, Freud écrit son *mythe scientifique : Totem et tabou*, dans la préface duquel il reproche à l'école psychanalytique de Zurich de s'efforcer "de venir à bout de problèmes de la psychologie individuelle en recourant à du matériel de la psychologie des peuples"<sup>71</sup>.

Freud n'acceptera jamais le concept d'archétype. Celui-ci ne nous semble d'ailleurs pas toujours très cohérent chez Jung. Tantôt il s'agit de représentations, d'images collectives, tantôt de dispositions spécifiques à la nature psychique de l'homme.

Jung les qualifie en général d'êtres, d'entités — *d'entia* — à l'origine des complexes inconscients<sup>72</sup>, mais également "d'images de nature

---

68 Notons que Freud n'a jamais établi de lien entre la linguistique et le mythe. Au contraire pour l'anthropologue "le mythe relève de l'ordre du langage ... (et) ces propriétés ne peuvent être cherchées qu'au-dessus du niveau habituel de l'expression linguistique" (*La structure des mythes*, p. 232).

69 *La structure des mythes*, p. 230.

70 Freud, "Le roman familial des névrosés (1909), *Névrose, psychose et perversion*, Paris, PUF, 1973, pp. 157-160.

71 *Totem et tabou*, Paris, Gallimard, 1993, pp. 64-65.

72 *Réponse à Job*, Paris, Buchet-Chastel, 1971, p. 19.

collective"<sup>73</sup>. Dans *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, interprétant le contenu d'un rêve "d'un nègre sans culture", Jung précise : "Il ne s'agissait pas d'une hérédité caractéristique de race, mais d'un trait généralement humain. Il ne s'agit pas non plus le moins du monde de *représentations héritées*, mais d'une disposition fonctionnelle à produire des représentations semblables ou analogues. C'est cette disposition que j'ai plus tard appelée Archétype"<sup>74</sup>. Ainsi, l'emploi du terme image pour synonyme d'archétype apparaît inexact.

Il se dégage toutefois clairement que pour Jung l'archétype ne traduit pas des représentations inconscientes, ni un contenu déterminé, mais se définit surtout par sa *forme* dans la mesure où elle s'exprime consciemment. La *forme* est un contenant vide auquel nous avons accès par les images<sup>75</sup>. Les archétypes constituent les "éléments constitutifs des mythes"<sup>76</sup>, car "la mythologie est l'expression d'une série d'images qui manifestent la vie des archétypes"<sup>77</sup>. L'archétype s'apparenterait ainsi aisément aux sons du langage qui ne possèdent aucun sens en eux-mêmes.

Lévi-Strauss revient sur l'archétype en 1963 dans la *Pensée sauvage* : "L'opposition entre parole et mutisme, bruit et silence, correspond donc à celle entre couleur et absence de couleur, ou entre deux chromatismes d'inégal degré. Ces observations nous semblent faire justice de toutes les théories qui invoquent des "archétypes" ou un "inconscient collectif" ; seules les formes peuvent être communes mais non les contenus"<sup>78</sup>. Avec les concepts "d'archétypes" et "d'inconscient collectif", Jung serait à l'abri du reproche que Lévi-Strauss adresse à Freud pour qui l'Œdipe "est un contenu plutôt qu'une forme, même quand on le dénomme "structure œdipienne"<sup>79</sup>.

Lévi-Strauss appréciera par la suite l'inconscient collectif en ces termes : "La notion d'inconscient collectif (l') inquiète moins que l'usage particulier qui en a été fait par Jung. La notion d'inconscient collectif (lui apparaît) en effet recevable, uniquement à la condition de chercher dans cet inconscient qu'un ensemble de contraintes logiques, donc des schèmes. L'erreur de Jung a été ... de prétendre y découvrir des contenus"<sup>80</sup>.

Dans son "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", louant Mauss d'avoir identifié inconscient et collectif, Lévi-Strauss prend soin de

---

73 *Psychologie et religion*, Paris, Buchet-Chastel, 1974, p. 102.

74 *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, Librairie de l'Université Georg, 1973, p. 192.

75 Cf. *Les racines de la conscience*, Buchet-Chastel, Paris, 1971; livre dans lequel Jung aborde longuement le problème de l'archétype.

76 *Psychologie et religion*, p. 102.

77 R. Evans, *Entretiens avec C. G. Jung*, Paris, Payot, 1970, p. 32.

78 *La Pensée sauvage*, p. 88.

79 "Claude Lévi-Strauss, Le voyageur arrêté" (1971), in *Les Sciences humaines aujourd'hui*, p. 224.

80 "Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques", *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Vol. CXV, 4<sup>e</sup> série, Paris, 1962, p. 218.

préciser qu'il s'agit d'une perspective radicalement différente de celle de Jung : "Car ce n'est pas la même chose de définir l'inconscient comme une catégorie de la pensée collective ou de le distinguer en secteurs, selon le caractère individuel ou collectif du contenu qu'on lui prête. Dans les deux cas, on conçoit l'inconscient comme un système symbolique ; mais pour Jung, l'inconscient ne se réduit pas au système : il est tout plein de symboles, et même de choses symbolisées qui lui forment une sorte de substrat. Ou ce substrat est inné : mais sans hypothèse théologique, il est inconcevable que le contenu de l'expérience la précède ; ou il est acquis : or, le problème de l'hérédité d'un inconscient acquis ne serait pas moins redoutable que celui des caractères biologiques acquis"<sup>81</sup>. Dans *Les structures élémentaires de la parenté*, s'appuyant sur les travaux de Piaget, il rejette catégoriquement "l'hypothèse de l'inconscient collectif de Jung"<sup>82</sup>.

En conclusion, l'anthropologue juge "fautives ... les interprétations qui recourent aux notions d'archétypes ou d'inconscient collectif, car, ce ne sont pas les contenus qui sont dotés de permanence et de continuité ; ce sont les formes"<sup>83</sup>.

Sans reconsidérer sa position à l'égard de Jung, Lévi-Strauss semble toutefois la considérer trop critique : "When I asked Professor Lévi-Strauss, écrit R. Staube, about his attitude to Jung he indicated that perhaps he had been too critical of Jung in the past. "One never knows with Jung", he said. He observed that Jung was often quite open-minded and not so rigid and doctrinaire as some of his disciples have become. "There are indications that in his last years Jung was open to a much more formal structuralist approach."<sup>84</sup>.

Notons que l'information de Jung sur la mentalité des primitifs provient essentiellement de Lévy-Bruhl et qu'il adopte la conception durkheimienne des "représentations collectives". Quant à la conception jungienne des symboles, elle sera influencée par les vues de Mauss et de Durkheim sur "l'efficacité des symboles".

La critique adressée à Jung ne pourrait-elle pas également concerner la théorie freudienne des fantasmes originaires ? Lévi-Strauss ne souffle mot dans son œuvre de ce sujet alors qu'il aurait probablement offert une comparaison intéressante avec son approche structurale. Ce concept freudien traduit en effet l'universalité à la fois de la structure et du sens.

---

81 "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss", p. XXXII.

82 *Les structures élémentaires de la parenté*, p. 117.

83 "Sur le caractère distinctif des faits ethnologiques", *Revue des travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, Vol. CXV, 4<sup>e</sup> série, Paris, 1962, p. 214. Dans une interview avec George Steiner, Lévi-Strauss expliquait qu'il ne faisait pas de référence à Jung car "Jung himself and his followers are prone to mystify, themselves into believing in the intrinsic value of mysticism and the collective unconscious", cité par R. Staube, "From depth psychology to depth sociology : Freud, Jung and Lévi-Strauss", *Theory and Society*, 3 (1976) p. 330.

84 R. Staube, "From depth psychology to depth sociology : Freud, Jung and Lévi-Strauss", p. 338.

Selon Lévi-Strauss, la dérive de Freud vers la recherche d'une signification absolue des symboles le conduit à sa quête "laborieuse" d'un mythe originel. Lévi-Strauss cite un passage d'une lettre de Freud adressée à Jung<sup>85</sup> dans laquelle il défend l'idée que la comparaison entre le discours mythique et les conclusions auxquelles conduit la psychanalyse ne peut aboutir qu'à la condition de s'abstraire du contenu manifeste du mythe et en n'en retenant que le contenu latent. Ce contenu originel est le fruit d'un travail de l'histoire. Freud, en effet comme le rappelle Lévi-Strauss, reproche à Jung<sup>86</sup> d'utiliser le matériel mythologique sans procéder au préalable à une sélection. Celle-ci consiste justement, à l'instar du rêve, à dégager le contenu latent sous l'expression manifeste, travail nécessaire si l'on souhaite dégager la forme originelle du mythe.

Freud en effet écrit à Jung : "Je défends la proposition que les formes manifestes des motifs mythologiques ne sont pas directement utilisables pour la comparaison avec nos résultats [psychanalytiques], mais que seules le sont leurs formes latentes, originelles, auxquelles il faut les ramener par une comparaison historique, afin d'écartier les figurations qu'elles ont subies au cours du développement des mythes." (lettre du 17 décembre 1911)<sup>87</sup>.

Cet atout du mythe dessine clairement la place que Freud assigne au collectif par rapport à l'individuel. Dans "Psychologie des masses et analyse du moi" (1921), il expose clairement les particularités psychanalytiques d'une psychologie collective. Celle-ci apparaît construite sur le modèle d'une psyché individuelle, au point qu'il ne conçoit pas une dichotomie franche entre le collectif et l'individuel. Ainsi, le mythe, œuvre collective, est-il le plus souvent analysé comme la production d'une psyché individuelle. Freud part de l'individuel pour atteindre à la compréhension de l'œuvre collective, à la différence de Lévi-Strauss qui cantonne sa démarche à l'étude de la logique des œuvres collectives afin de nous livrer le fonctionnement de l'esprit humain. Le mythe lui apparaît d'ailleurs justifiable d'un traitement logico-mathématique<sup>88</sup>.

Freud effectue sans "gêne épistémologique" des sauts d'un registre à l'autre. Entre le collectif et l'individuel il n'y a qu'une âme. Le mythe, mieux que toute autre création humaine, illustre cette notion. Ainsi, n'existe-t-il aucune contradiction à étayer l'interprétation des dires des patients par le recours au mythe, ni à comprendre celui-ci à partir d'un matériel clinique. Encore faut-il ne pas préjuger des résultats.

---

85 Freud-Jung, *Correspondance*, T. II, 1910-1914, p. 235 (cité par Lévi-Strauss, *La Potière jalouse* p. 248).

86 *Les premiers psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne*, T. III, p. 324.

87 Freud-Jung, *Correspondance*, T. 2, p. 235.

88 Interview avec G. Kukukdjian, *Le magazine littéraire*, n° 58, novembre 1971, p. 23.

#### 4) Une étimologie canonique

Dans *La structure des mythes*, Lévi-Strauss propose une relation canonique à laquelle se réduit tout mythe. Cette formule nous intéresse car non seulement Lévi-Strauss déclare dans *Du Miel aux cendres* : "qu'on se convainque que depuis lors, elle n'a pas cessé de nous guider"<sup>89</sup>, mais l'explique en se référant à Freud.

Si cette formule a guidé l'interprétation Lévi-straussienne des mythes, il est étonnant de constater qu'il ne s'y réfère quasiment jamais<sup>90</sup>. L'explication qu'il en donne reste assez floue<sup>91</sup>, "accueillie par des haussements d'épaules"<sup>92</sup>. Il ne l'illustre pas par des exemples convaincants. Voici ce que dit Lévi-Strauss : " $F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-I}(y)$  dans laquelle, deux termes  $a$  et  $b$  étant donnés simultanément ainsi que deux fonctions,  $x$  et  $y$ , de ces termes, on pose qu'une relation d'équivalence existe entre deux situations, définies respectivement par une inversion des termes et des relations, sous deux conditions : 1° qu'un des termes soit remplacé par son contraire (dans l'expression ci-dessus :  $a$  et  $a-I$ ) ; 2° qu'une inversion corrélatrice se produise entre la valeur de fonction et la valeur de terme de deux éléments (ci-dessus :  $y$  et  $a$ )"<sup>93</sup>.

Lévi-Strauss n'explicitera jamais clairement cette "relation canonique", ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant puisqu'elle lui paraîtra "mystérieuse"<sup>94</sup>.

Les seules lignes que nous avons trouvées dans son œuvre expliquant cette "relation canonique" se réfèrent à Freud. Lévi-Strauss s'y montre plus explicite que dans l'exposé précédent ; il semble en avoir lui-même conscience : "La formule ci-dessus prendra tout son sens si l'on se souvient que, pour Freud, deux traumatismes (et non un seul, comme on a si souvent tendance à le croire) sont requis pour que naisse ce mythe individuel en quoi consiste une névrose. En essayant d'appliquer la formule à l'analyse de ces traumatismes (dont on postulerait qu'ils satisfont respectivement aux conditions 1 et 2 ci-dessus énoncées) on

---

89 *Du Miel aux cendres*, p. 212.

90 Lévi-Strauss revient à cette formule dans *L'Homme nu* mais sans s'y référer explicitement. Il écrit simplement, comme si l'application allait de soi "Comme le mythe shérenté M 124 comprend aussi une paire d'animaux arboricoles, pics et singes, en corrélation et opposition sous le rapport du feu — céleste et destructeur pour l'un, terrestre et constructeur pour l'autre — il devait s'ensuivre (par l'application à un cas simplifié d'une formule canonique proposée dès le début de nos recherches ...) que la transformation impliquant les deux premiers termes de chaque triade était close, et qu'un rapport de transformation identique devait donc définir ici et là le troisième terme" (*L'Homme nu*, p. 482).

91 Les exégètes de Lévi-Strauss se contentent de citer cette formule sans relever son caractère ambigu, ni apporter d'autres éclairages que ceux, brefs et insatisfaisants, donnés par Lévi-Strauss dans *La structure des mythes* (Simons, *Claude Lévi-Strauss ou "la passion de l'inceste"*, pp. 285-286 et Mireille Marc-Lipiansky, *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, pp. 194-195).

92 Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, p. 140.

93 *La structure des mythes*, pp. 252-253.

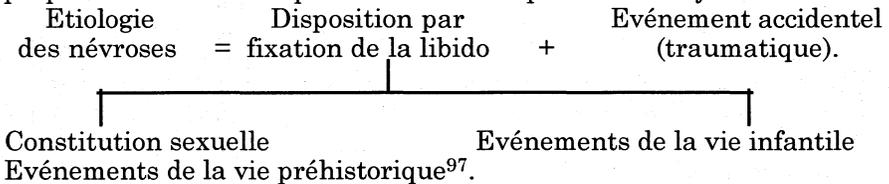
94 *L'Ane*, n° 20, 1985, p. IV.

parviendrait sans doute à donner, de la loi génétique du mythe, une expression plus précise et plus rigoureuse. Surtout, on serait en mesure de développer parallèlement l'étude sociologique et psychologique de la pensée mythique, peut-être même de traiter celle-ci comme au laboratoire, en soumettant les hypothèses de travail au contrôle expérimental"<sup>95</sup>.

Cette référence à la psychanalyse mérite qu'on s'y arrête.

Là encore Lévi-Strauss fait *dérivée* les concepts freudiens pour les faire entrer dans sa démonstration et justifier ainsi sa critique de Freud. Parler de deux traumatismes pour expliquer la névrose, ce "mythe individuel" précise-t-il, résulte d'un contre-sens. Freud n'a jamais affirmé que deux traumatismes sont nécessaires à l'émergence d'une névrose. Lévi-Strauss se réfère probablement à ce que Freud appelle *Ergänzungsreihe*, traduit en français par série complémentaire. A ce sujet, Freud écrit : "La constitution sexuelle n'aurait pas produit la névrose sans l'intervention d'influences nocives, et ces influences n'auraient pas été suivies d'un effet traumatique si les conditions de la libido avaient été différentes. Dans cette série je puis, à la rigueur, reconnaître une certaine prédominance au rôle joué par les facteurs prédisposants, mais ma concession dépend de limites que vous voulez assigner à la nervosité. Je vous propose d'appeler ces séries *séries de complément*"<sup>96</sup>.

A l'origine de la névrose non pas deux traumatismes, mais un seul qui ne prend effet que sur un terrain prédisposé. Le schéma que Freud propose de la série complémentaire est explicite à ce sujet :



Pour Freud un seul facteur traumatique présiderait au symptôme. Ce que Lévi-Strauss conçoit comme second traumatisme s'apparente en fait

95 *La structure des mythes*, p. 253.

96 *Introduction à la psychanalyse*, p. 327.

97 *Introduction à la psychanalyse*, p. 341. Dans les *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, Freud reviendra sur la question en ces termes "Dans beaucoup d'attitudes pulsionnelles pathologiques — ou seulement inhabituelles —, par exemple dans toutes les perversions sexuelles, la question se pose de savoir quelle part de leur force il faut attribuer aux fixations infantiles précoces et quelle part revient à l'influence d'expériences et de développements ultérieurs. Il s'agit presque toujours, dans ces cas-là, de séries complémentaires telles que nous les avons admises lors de la discussion de l'étiologie des névroses. Les deux facteurs se partagent l'étiologie dans une proportion variable; un moins d'un côté est compensé par un plus de l'autre côté. L'élément infantile est dans tous les cas déterminant, pas toujours décisif, mais quand même souvent" (*Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, pp. 168-169).

au terrain constitutionnel qui détermine si un événement deviendra traumatique ou non : "Si l'on peut admettre que l'expérience n'acquiert le caractère traumatique que par suite d'un facteur quantitatif, que par conséquent la faute incombe dans tous les cas au fait qu'il a été trop exigé (du psychisme) lorsque l'expérience provoque des réactions inhabituelles, pathologiques, on peut en arriver facilement à la conclusion qu'un événement agit comme un traumatisme sur telle constitution et n'aurait pas un tel effet sur une autre"<sup>98</sup>.

Freud admet l'existence de deux facteurs pour expliquer l'étiologie de la névrose. Seul l'un d'entre eux peut être qualifié de traumatisme, le second chronologiquement : l'événement.

Si les deux facteurs avaient été considérés de façon identique, la formule de Lévi-Strauss aurait peut-être pu s'appliquer au "mythe individuel". La nature différente de ces deux facteurs rend impossibles les conditions décrites par Lévi-Strauss dans sa relation canonique ; ni remplacement, ni inversion de termes.

La relation canonique, sorte de substitution subtile au déterminisme, constitue pour l'anthropologie structuraliste, ce que la série complémentaire est à la psychanalyse. Il semble même que le concept freudien soit la source d'inspiration de la notion lévi-straussienne.

### 5) Mythe sans énergie

A l'analyse freudienne du mythe étayée sur le destin de l'affect, Lévi-Strauss substitue une approche intellectualiste ou cognitiviste. Mais pour Freud comme pour Lévi-Strauss le schéma s'avère identique : le mythe a pour tâche de résoudre un problème, affectif pour Freud, à l'instar du rêve ; intellectuel chez Lévi-Strauss puisque "l'objet du mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction"<sup>99</sup>.

Le terme de contradiction peut convenir également pour traduire le conflit entre la sphère consciente et la sphère inconsciente. De même que pour la psychanalyse, le discours mythique est l'aboutissement satisfaisant d'une problématique affective, de même pour Lévi-Strauss le mythe se développe "comme en spirale, jusqu'à ce que l'impulsion intellectuelle qui lui a donné naissance soit épuisée"<sup>100</sup>.

Dans les deux cas, la tension doit aboutir à son ultime expression : disparaître ou s'apaiser. Celle-ci est de nature libidinale chez Freud, intellectuelle chez Lévi-Strauss. L'œuvre de ce dernier reste toutefois silencieuse sur la spécificité de l'énergie à l'œuvre dans le travail des mythes et pourquoi celui-ci clôt son parcours par une sorte d'épuisement.

---

98 *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 160.

99 *La structure des mythes*, p. 254.

100 *La structure des mythes*, p. 254.

Ce problème nous met pourtant en présence d'une articulation qui aurait pu laisser espérer l'ébauche d'une complémentarité entre le structuralisme lévi-straussien et la psychanalyse freudienne. Car la complémentarité consiste moins à juxtaposer deux entités, comme l'affectif et la logique, qu'à postuler la nature du lien ou de la parenté qui les unit.

Ce silence sur l'énergétique à l'œuvre dans les processus intellectuels et au cours des transformations subies par les mythes traduit ceci : le mythe, entité collective, est appréhendé comme un *donné* et, à ce titre, le processus transformationnel le préside. Il concerne toujours "*l'autre*", l'autre mythe qui sert à la confrontation, à la comparaison et à l'évaluation des différences et des similitudes. Devons-nous pour autant considérer que, privé de sujet, le mythe est également privé de force, d'énergie, bien qu'il *soit* conduit à n'être plus sémantiquement ce qu'il a manifestement été ? Car les transformations d'un mythe se constatent d'une ethnologie à l'autre, mais également, au fil de l'histoire, à l'intérieur d'une même ethnologie.

Quel que soit le champ sur lequel opère le discours mythique, il est clair que postuler à l'origine une impulsion qui trouve son terme dans l'épuisement suppose l'existence d'une économie, voire d'une dynamique. Lévi-Strauss n'aborde guère ce sujet, ni dans ses volumineux *Mythologiques*, ni dans son *Totémisme aujourd'hui*. Il y prend pourtant soin d'exposer et de critiquer les conceptions qu'on peut regrouper sous l'appellation d'économiques et/ou de dynamiques. L'anthropologue ne dissocie pas non plus l'économie de la dynamique du sens, du moins il n'envisage pas l'exigence d'une énergie qui présiderait aux transformations. L'aurait-il fait qu'inévitablement il aurait été conduit, à l'instar de la libido freudienne, à postuler des raisons *sensées* qui *pousseraient* le mythe vers ses autres configurations et vers son destin. C'est alors toute sa conception de l'inconscient qui aurait gagné en précision et en développement.

Certains auteurs ont cru pouvoir gommer les divergences entre Freud et Lévi-Strauss en proposant une conception du mythe qui allie la logique lévi-straussienne et la sémantique affective freudienne. Un tel rapprochement conduit à amputer les deux pensées de leur spécificité, si tant est qu'on veuille maintenir l'exigence heuristique essentielle des données à partir desquelles elles s'organisent. Abstraction faite de l'isolement des niveaux de réalité psychique (catégoriel, affectif...), il est certes possible de concevoir conjointement le mythe selon son contenu et la logique à partir de laquelle viendraient s'organiser, échouer ou se perdre les composants affectifs, comme le poisson dans le filet du pêcheur. Ceci après avoir déterminé la spécificité de la logique retenue. Ainsi envisagé, seule la logique le structurerait, l'affect n'étant doté que d'un pouvoir expressif sans incidence structurante. Il apparaît alors dans ce mixage freudo-lévi-straussien que la logique précède l'affect. C'est loin d'être convaincant et, si l'on s'en tient, comme nous l'avons vu, à l'abord de ce problème par Freud dans son article sur "La négation".

## 6) Mythe sans âme

Pour Freud, le mythe nous renseigne sur la vie inconsciente des hommes. Il exprime non seulement ce que pensent les hommes, surtout à leur insu, mais également, dans une moindre mesure, comment ils pensent, quelles sont les lois ou mécanismes de leur fonctionnement psychique. Le mythe appelle le sens, est *tout* sens. On l'utilise parce que nous disposons d'une capacité herméneutique.

Au contraire, pour Lévi-Strauss, le mythe ne traduit aucune préoccupation humaine, n'est le réceptacle d'aucun sentiment que la conscience réprouverait ou ne pourrait exprimer. Le mythe ignore la condition humaine : "L'analyse mythique n'a pas et ne peut avoir pour objet de montrer comment pensent les hommes"<sup>101</sup>. Si le mythe pense, il ne le doit qu'à lui-même ; l'homme est *porté* par le sens du mythe, plutôt que le mythe par le sens de l'homme. "Nous ne prétendons donc pas, poursuit Lévi-Strauss, montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, à leur insu (...) les mythes se pensent *entre eux*"<sup>102</sup>.

A ce renversement homme-mythe par rapport à la conception freudienne, l'analyse lévi-straussienne opère un autre retournement, essentiel également par rapport à la psychanalyse : alors que Freud propose une conception du mythe à partir de la connaissance de la psychologie individuelle, Lévi-Strauss au contraire part des productions collectives — l'étude des mythes — pour comprendre la psyché individuelle. Celle-ci d'ailleurs n'est accessible que par une interprétation des productions collectives qui permet d'en saisir l'intelligibilité, la structure. Non que l'individu soit par essence pluriel. Freud serait prêt à l'admettre, mais seul le pluriel révèle l'individuel.

Alors que pour le structuraliste les variantes d'un mythe sont indispensables pour sa compréhension, elles constituent plutôt pour le psychanalyste comme une variété du *même*, comme ce qui ouvre au sens originel. Au refus postulé par l'anthropologue de réduire les niveaux du récit mythique et d'isoler le mythe des autres mythes afin d'en comprendre le sens véritable, la psychanalyse répond à la nécessité de privilégier le seul niveau de l'inconscient individuel.

Analyse structurale et analyse psychanalytique divergent fondamentalement dès la mise en œuvre de leur procédure : si chacune débute son travail par la saisie de traits pertinents, elles s'opposent quant à la valeur à leur accorder. La théorie psychanalytique possède l'avantage d'exprimer clairement ce qu'elle entend par trait pertinent ; il suffit de se

---

101 *Le Cru et le cuit*, p. 20.

102 *Le Cru et le cuit*, p. 20, souligné dans le texte.

référer à sa métapsychologie, plus exactement à sa théorie de l'inconscient et de la sexualité. Quant à l'analyse structurale, elle opère au préalable un inventaire, sorte de lexique qui lui est spécifique, de traits à retenir sans qu'on sache ce qui motive ce choix. Si l'on s'attache aux analyses — qui fonctionnent parfois en fait comme des interprétations — proposées dans les *Mythologiques*, on ne comprend pas toujours ce qui fait privilégier la récurrence cosmologique plutôt que la récurrence sexuelle, un code plutôt qu'un autre. Comment qualifier un trait de *pertinent* sans être guidé par des a priori ? En ce sens, l'anthropologie lévi-straussienne est une pensée qui *s'ignore*.

A la lecture de "La structure des mythes", mais surtout des *Mythologiques*, on ne peut se départir de l'idée que l'architecture formelle des mythes proposée par Lévi-Strauss résulte au préalable d'un choix qui est déjà un travail d'interprétation, au même titre que la *sélection* effectuée par la psychanalyse lui permet d'atteindre le contenu latent. Ce n'est que dans un deuxième temps, une fois effectué le découpage sémantique, que l'édifice des transformations peut se construire, qu'une grammaire des mythes peut s'envisager.

On retrouve les apories de la pensée lévi-straussienne dans sa définition de la fonction du mythe. On peut dire que la pensée mythique tend à la prise de conscience des oppositions qu'elle tend à dépasser ou bien qu'elle cherche "en dernière analyse, non à peindre le réel, mais à justifier la cote mal taillée en quoi il consiste, puisque les positions extrêmes y sont *imaginées* seulement pour les démontrer *intenable*"<sup>103</sup>. N'est-ce pas, alors sous couvert de recherche d'abstraction, de forme, d'opposition, etc., postuler une théorie "sémantique", voire idéologique, du mythe...? On est bien loin des considérations initiales exprimées dans *Le cru et le cuit* qui tentaient de nous convaincre de l'*insignifiance* du contenu du mythe à partir de laquelle il trouve, au même titre que la musique, si profondément écho en nous ? Mais à la différence de la musique, il semble bien que pour Lévi-Strauss — toute son œuvre n'en est-elle pas la démonstration ? — le mythe s'énonce comme une mélodie déchiffrable et compréhensible. La démarche de Lévi-Strauss aurait probablement trouvé son domaine idéal appliquée à la musique, dans la mesure où il n'y décèle pas la "secrète définition"<sup>104</sup> des récits mythiques annoncée dans l'"*Ouverture*" des *Mythologiques*.

Quant à Freud, il n'est pas très éloigné de Lévi-Strauss lorsque ce dernier postule l'idée d'une pensée ignorée par le récitant, ou du moins émanant de l'inconscient. Mais cet inconscient en réalité limite ce rapprochement, non, parce qu'il ne recouvre pas ce que Freud entend à l'aide de ce concept, mais parce qu'il traduit plus un inconscient du mythe que du

---

103 "La geste d'Asdiwal" (1958), p. 209.

104 *Le Cru et le cuit*, p. 40.

sujet. La pensée d'un mythe chez Lévi-Strauss apparaît comme l'émanation des pensées inconscientes d'autres mythes.

Cette supra-individualité du mythe, contraire à l'optique freudienne, relève d'un discours sans fondement génétique et sans cogito. Pour Lévi-Strauss le mythe est sans sujet, alors que pour la psychanalyse le *sujet* inconscient pense le mythe. A la formule lévi-straussienne "les mythes se pensent entre eux", la psychanalyse pourrait y substituer : par le mythe, les sujets pensent entre eux. Les versions des mythes apparaissent pour le psychanalyste comme des versions de destinataires, sans lesquels ils n'existeraient tout simplement pas.

A la différence de l'anthropologie lévi-straussienne, la psychanalyse ne dissocie pas raconter et comprendre un mythe ; les deux démarches se confondent. Lorsque le psychanalyste raconte un mythe, il l'interprète d'emblée ; il faudrait qu'il ne fût pas psychanalyste mais chroniqueur — et encore ! — pour tendre à discourir sans effet de sens. Inversement, interpréter un mythe, et là le psychanalyste serait d'accord avec Lévi-Strauss, c'est raconter *toujours* d'une certaine manière, offrir un autre discours, élaborer une "autre" histoire. Mais, si l'interprétation proposée par la psychanalyse peut se ranger parmi les versions du mythe, c'est à la condition de se cantonner au niveau de l'expressivité, du contenu *manifestement* exprimé qui fait que cette version diffère évidemment de celle de tel auteur, de telle ethnie ou de telles versions à partir desquelles elle s'est construite. La "version" du mythe proposée par le psychanalyste peut, à juste titre, au niveau de son simple contenu manifeste, être considérée au même titre que les autres versions de ce même mythe. Mais cette version se double pour le psychanalyste d'une "banalité" qui en fait son extrême originalité : son contenu manifeste est superposé à son contenu latent. Son discours est à entendre à la lettre, afin de tenter de concilier le contenu latent avec l'expression manifeste, et de faire accéder le contenu latent à un contenu manifeste. En ce sens, toute analyse pertinente conduit à la banalité.

Cet aspect du problème ne résume pas toute la signification du mythe selon la psychanalyse. Roheim et Devereux ont également montré que la signification du mythe ne se réduit pas à son sens, mais implique diverses fonctions : cathartique, littéraire, culturelle, thérapeutique, etc. Le mythe a donc pour fonction de signifier, selon une historicité, les aspects les plus nodaux des réalités : l'origine, le sexe, la mort, la relation d'inconnu (Guy Rosolato), etc.

Il y a des portes du mythe, comme pour Roheim, des portes du rêve : comme le rêve, le mythe est unificateur et créateur de réalités psychiques. Si le rêve est le gardien du sommeil, le mythe est le gardien des peuples. Fonction vitale, le mythe est réfractaire à toute dévitalisation ; sa fonction est de maintenir le contact avec sa filiation, avec ses origines, de *capitaliser* du sens. Pour ces raisons, il a été probablement inventé ; le sens précède la structure sans laquelle il n'est rien. Le mythe exprime les conflits en les dépassant plus qu'il ne résout les contradictions.

Le mythe occupe une position paradigmatique pour Lévi-Strauss dans la mesure où non seulement il permet l'accès au fonctionnement de l'esprit, mais aussi en offre une appréhension des plus épurées : "Il était possible de démontrer que (...) l'apparence arbitraire, le jaillissement prétendu libre, l'invention qu'on pourrait croire débridée, supposent des lois opérant à un niveau plus profond, la conclusion deviendrait inéluctable que l'esprit, livré au tête-à-tête avec lui-même et échappant à l'obligation de composer avec les objets, se trouve en quelque sorte réduit à s'imiter lui-même comme objet ; et que, les lois de ses opérations n'étant pas alors fondamentalement différentes de celles qu'il manifeste dans l'autre fonction, il avère ainsi sa nature de chose parmi les choses. Sans pousser aussi loin le raisonnement, il nous suffira d'avoir acquis la conviction que si l'esprit humain apparaît déterminé jusque dans ses mythes, alors *a fortiori* il doit l'être partout"<sup>105</sup>.

Dans le registre de l'inconscient affectif, Freud développe une vision qui n'est pas si éloignée de ces propos de l'anthropologue. Le psychanalyste aurait tout aussi bien pu conduire ce type de raisonnement, car les créations diverses — art, mythologie, religion, etc. — comprises par exemple à l'aide du concept de projection, ne signifient-elles la psyché ? Ainsi que le fait Freud pour la mythologie ce n'est pas seulement du contenu de l'âme humaine dont il est question à propos du mythe, mais bien de "l'architecture de l'esprit" pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss. En témoigne l'étude de Karl Abraham, appréciée par Freud : "Rêve et mythe". Il y montre que le fonctionnement du mythe est identique au fonctionnement du rêve. Ainsi, il est possible d'appliquer à la conception freudienne, ce que Lévi-Strauss dit des mythes, qu'ils "signifient l'esprit ... (et donne une image du monde) déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit"<sup>106</sup>.

Pour Lévi-Strauss la connaissance de la psyché ne nécessite pas de "contacts" directs avec elle. L'étude des mythes autoriserait à étendre ses conclusions à l'esprit humain en général. Mais on ne voit pas pourquoi si l'esprit est effectivement présent dans les mythes, il doit l'être partout. Ce n'est là qu'une hypothèse qui n'offre pas de procédés de validation du saut du mythe à la psyché.

---

<sup>105</sup> *Le Cru et le cuit*, p. 18.

<sup>106</sup> "Chaque matrice de significations renvoie à une autre matrice, chaque mythe à d'autres mythes. Et si l'on demande à quel ultime signifié renvoient ces significations qui se signifient l'une l'autre, mais dont il faut bien qu'en fin de compte et toutes ensemble, elles se rapportent à quelque chose, l'unique réponse que suggère ce livre est que les mythes signifient l'esprit, qui les élabore au moyen du monde dont il fait lui-même partie. Ainsi peuvent être simultanément engendrés, les mythes eux-mêmes par l'esprit qui les cause, et par les mythes, une image du monde déjà inscrite dans l'architecture de l'esprit", *Le Cru et le cuit*, p. 346.

Freud, au contraire, s'arroge d'abord, au moyen de sa propre épistémologie, une connaissance directe des réalités de l'âme avant d'interroger le mythe et d'y déceler, aussi bien dans son contenu que dans son organisation, la présence de l'esprit qui lui a donné vie. Le mythe à lui seul n'offre pas pour autant à Freud une topique susceptible de nous révéler l'esprit humain. A la différence de Lévi-Strauss, pour qui il n'est nul besoin d'appréhender directement cet esprit pour le connaître, Freud admet que le fonctionnement psychique individuel puisse se traduire dans le mythe. Mais il ne refuse pas de lui attribuer une dimension heuristique essentielle pour la compréhension des structures psychiques. En effet, il est conscient des déformations inhérentes à sa constitution, individuelles et inconscientes certes, mais également collectives, propres à la dynamique du social. Ces structures psychiques s'appréhendent d'abord en leur lieu d'origine : l'esprit individuel.

En conclusion de *Le cru et le cuit*, Lévi-Strauss énonce clairement le fossé qui le sépare de la psychanalyse : "que les phénomènes naturels, dont il est si souvent question dans les mythes, formaient, pour cette raison, l'essentiel de ce que les mythes cherchent à expliquer. Cette erreur fait simplement pendant à une autre, dont se rendirent coupables ceux qui, en réaction contre leurs devanciers — lesquels réagissaient eux-mêmes à l'autre type d'interprétation — tentèrent de ramener le sens des mythes à une glose moralisatrice de la condition humaine : explication de l'amour et de la mort, du plaisir et de la souffrance, au lieu que ce soient des phases de la lune et du changement des saisons. Dans un cas comme dans l'autre, on laissait échapper le caractère distinctif des mythes, qui est précisément l'emphase, résultant de la multiplication d'un niveau par un ou plusieurs autres, et qui, comme dans la langue, a pour fonction de signifier la signification.

La structure feuilletée du mythe, sur laquelle nous appelions naguère l'attention, permet de voir en lui une matrice de significations rangées en lignes et en colonnes, mais où, de quelque façon qu'on lise, chaque plan renvoie toujours à un autre plan."<sup>107</sup>

A sa manière, la psychanalyse admet également que la fonction du mythe est de signifier la signification, car le mythe, tout comme le rêve, expose également les mécanismes qui permettent la signification. Mais pour Freud, comme nous l'avons précédemment noté, structure et sens, mécanisme et signification sont indissociables. Et c'est parce qu'il y a "condition humaine" — au double sens de l'expression, comme processus ayant permis l'accès au stade humain, tel que *Totem et tabou* tente d'en montrer la genèse, et comme vécu existentiel — que la fonction de signifier la signification et la signification elle-même sont coexistantes. Mais encore faut-il une force pour que la signification advienne.

---

107 *Le Cru et le cuit*, p. 346.

## 7) Psychanalyse et structuralisme : vers un destin qui s'ignore

Lévi-Strauss cite ces mots de Freud adressés à Jung au sujet de *Totem et tabou* : "A cela s'ajoute que l'intérêt est affaibli par la conviction de posséder à l'avance les résultats que l'on s'efforce de prouver"<sup>108</sup>. Et le structuraliste ajoute "on ne saurait mieux dire", pour ensuite reconnaître que Freud est injuste envers lui-même, car "sa grandeur tient pour une part à un don qu'il possède au plus haut point : celui de penser à la façon des mythes"<sup>109</sup>.

Ce n'est pas seulement l'interprétation du mythe d'Œdipe qui constitue en elle-même un mythe, c'est toute la psychanalyse : "Freud est prodigieusement intéressant pour le mythologue puisqu'il a le don de fabriquer lui-même des mythes ou des variantes de mythes qui sont les interprétations qu'il a proposées et qui sont merveilleusement bien construites"<sup>110</sup>.

Ce constat n'a rien de négatif, du moins si on l'applique dans un esprit identique à ce que Lévi-Strauss dit de ses propres interprétations des *Mythologiques*, à savoir qu'elles constituent des variantes de mythes<sup>111</sup>. Ainsi la grandeur de Freud n'est donc pas d'avoir découvert la psychanalyse, mais de faire du structuralisme sans le savoir et surtout d'avoir été capable de produire un discours identique au mythe.

Structuraliste qui s'ignore, rien de plus évident que l'article de Freud sur "La conquête du feu"<sup>112</sup> dans lequel il note "que, dans le rêve, nous rencontrons si fréquemment le processus du renversement, changement dans le contraire, inversion des relations". Lévi-Strauss se réjouit de ce que Freud ait accès à ce concept fondamental de transformation. Il lui reproche seulement de le mentionner "de manière encore oblique"<sup>113</sup>.

La psychanalyse apparaît donc comme une mythologie qui perpétue les mythes de nos lointains ancêtres : "On imaginerait très bien qu'un peuple limitrophe des anciens Hébreux ou des compatriotes béotiens d'Hésiode eussent raconté à la manière de Freud le mythe d'Adam et Eve ou celui de Prométhée. L'ennui est qu'ils ne l'ont pas fait. Mais, grâce en partie à Freud, ces mythes gardent une place dans notre patrimoine spirituel. Les nouvelles interprétations qu'il en donne, les versions originales qu'il en propose, l'écho qu'elles éveillent dans toutes les couches de notre société, attestent que le mythe d'Œdipe — pour ne citer

---

108 *La Potière jalouse*, p. 249.

109 *La Potière jalouse*, p. 249.

110 "Freud chez les Jivaros", interview avec Didier Eribon, *Le Nouvel Observateur*, 27 septembre 1985, p. 86.

111 *L'Homme nu*, p. 561.

112 Republié récemment sous le titre de "Sur la prise de possession du feu" (1932), *Résultats, idées, problèmes*, T. II 1921-1938, pp. 191-202.

113 *La Potière jalouse*, p. 250.

que celui-là — reste chez nous vivant et efficace ... Les variantes produites par Freud respectent les lois de la pensée mythique ; elles obéissent à leurs contraintes, appliquent les mêmes règles de transformation"<sup>114</sup>.

A double titre donc la psychanalyse s'apparente à la mythologie : elle énonce des interprétations qui conduisent en fait à élaborer un mythe, et sa prétention à ériger un discours scientifique sur les "choses" de l'inconscient s'avère aussi fictive qu'un mythe. Reprochant à la psychanalyse la séduction qu'elle opère sur les anthropologues, Lévi-Strauss accepterait volontiers le constat de Wittgenstein : "La séduction de ses idées (de Freud) est exactement celle qu'exerce une mythologie ... Cette mythologie (la psychanalyse) est puissante"<sup>115</sup>.

Si, par certains côtés, la critique "mythique" de Lévi-Strauss adressée à la psychanalyse a pour but d'éclairer le fonctionnement du discours psychanalytique, il est clair, comme en témoignent ses textes et déclarations, qu'il exprime en définitive une appréciation négative, un refus, voire un rejet de la psychanalyse.

Freud ne se serait pas opposé à apparenter son œuvre à un mythe, si tant est qu'on définisse la valeur opérationnelle du mythe. Ne considérerait-il pas lui-même que sa théorie des pulsions, l'un des piliers de son œuvre, est un être mythique ? En 1932, il écrit : "La théorie des pulsions est, pour ainsi dire, notre mythologie. Les pulsions sont des êtres mythiques, formidables dans leur imprécision. Nous ne pouvons, dans notre travail, faire abstraction d'eux un seul instant et cependant nous ne sommes jamais certains de les voir nettement."<sup>116</sup>.

Pour avancer dans l'exploration de l'âme, Freud a conscience de la nécessité de construire une réalité mythique. Bien que fictive, celle-ci n'en demeure pas moins susceptible de véhiculer des vérités. Elle peut constituer, par la compréhension inédite qu'elle propose, un moyen appréciable de comprendre les manifestations destructrices de l'homme : "A partir de cette doctrine mythologique des pulsions, nous trouvons aisément une formule pour définir les voies indirectes de lutte contre la guerre"<sup>117</sup>.

Il semble que, pour Freud, la mythologie constitue une sorte de subversion du réel, que toute théorie, fut-elle celle des sciences de la nature, conduise à une construction à laquelle il faut croire. Dans son dialogue avec Einstein, il écrit "Peut-être avez-vous l'impression que nos théories sont une sorte de mythologie, pas même réjouissante dans ce cas. Mais toute science de la nature n'aboutit-elle pas à une telle sorte

---

114 *La Potière jalouse*, pp. 250-251.

115 Wittgenstein, *Lectures et conversations*, Paris, Gallimard, 1971, p. 105.

116 *Nouvelles conférences d'introduction à la psychanalyse*, p. 129.

117 "Pourquoi la guerre ?" (1933), in *Résultats, idées, problèmes, Vol. II 1921-1938*, p. 212.

de mythologie ? En est-il autrement pour vous dans la physique contemporaine ?"<sup>118</sup>.

Dans "Construction dans l'analyse" (1937), Freud montre l'importance de la construction — terme qu'il semble préférer à celui de reconstruction — dans l'analyse, tout en insistant sur la "vérité historique"<sup>119</sup> de tout contenu. Mais cette vérité est proche de ce qui fonde le mythe, à savoir l'histoire originelle de l'humanité.

Comme l'a montré judicieusement S. Viderman<sup>120</sup>, le travail analytique, comme d'ailleurs le travail historique<sup>121</sup>, est affaire de construction plutôt que de reconstruction. Une théorie est toujours une manière de reconstruire la réalité ; à ce titre elle aboutit à une sorte de mythologie.

Freud et les psychanalystes en général sont prêts à admettre que tout discours s'apparente au mythe. Ils adhéreraient probablement sans ambages à ces propos de l'anthropologue : "En fait, beaucoup de psychanalystes se refuseront à admettre que les constellations psychiques qui réapparaissent à la conscience du malade puissent constituer un mythe : ce sont, diront-ils, des événements réels, qu'il est parfois possible de dater et dont l'authenticité est vérifiable par une enquête auprès des parents ou des domestiques (Marie Bonaparte, *Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene*, dans *The Psychoanalytic Study of the Child*, vol. I, New-York, 1945). Nous ne mettons pas les faits en doute."<sup>122</sup>.

Ainsi, la critique lévi-straussienne de l'interprétation psychanalytique du mythe d'Œdipe s'avère pertinente, à condition de ne pas se cantonner au seul exemple du mythe, et de considérer toute théorie comme une mythologie. Et la psychanalyse ne montre-t-elle pas que toute théorie provient d'une perception endopsychique, expression qui, nous le savons, sert à Freud à définir le mythe ? Rien d'étonnant alors de trouver dans les mythes, comme le proclament Lévi-Strauss et Freud, des précurseurs de la psychanalyse.

Il est significatif de remarquer que dans son étude sur Schreber, Freud utilise le même terme d'endopsychique, qui lui a servi initialement pour qualifier le mythe, pour interpréter le délire : "La formation délirante schrébérienne (a) presque l'air de perceptions endopsychiques..."<sup>123</sup>. Significatif également de constater que Freud poursuit immédiatement ses propos en insistant sur la concordance du délire avec la théorie psychanalytique.

---

118 "Pourquoi la guerre ?" (1933), *Résultats, idées, problèmes*, Vol. II, pp. 211-212.

119 Souligné par Freud, "Construction dans l'analyse", *Résultats, idées, problèmes*, II 1921-1938, p. 281.

120 *La construction de l'espace analytique*, Paris, Denoël, 1970.

121 *Du céleste au sublunaire*, Paris, PUF, 1977.

122 "L'efficacité symbolique" p. 223.

123 "Remarques psychanalytiques sur un cas de paranoïa (Dementia paranoïdes) décrit sous forme autobiographique" (1911), *Œuvres complètes. Psychanalyse*, Vol. X, Paris, PUF, 1966, p. 301.

Si d'un point de vue psychanalytique toute théorie s'apparente au mythe, pour le structuralisme anthropologique, il en va de même avec un autre encadrement du fonctionnement mythique. Lévi-Strauss n'écrivait-il pas au début de son premier volume des *Mythologiques* qu'il fallait considérer son livre comme "un mythe : en quelque sorte, le mythe de la mythologie"<sup>124</sup>. Cela tient à la nature même des mythes qui "font leur propre analyse structurale"<sup>125</sup>.

Cette conception "englobante" du discours sur lui-même nous semble avoir été exprimée en conclusion de son article de 1955 sur "La structure des mythes". Ceci d'une manière encore plus pertinente et selon une dialectique qui la rapprocherait de Freud à propos de sa propre théorie : "Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien"<sup>126</sup>. Freud aurait peut-être substitué à ces derniers mots : que l'homme a toujours déliré aussi bien.

Il n'est probablement pas sans intérêt de remarquer qu'immédiatement après avoir constaté le fossé qui sépare les "interprétations structuralistes authentiques de celles auxquelles s'adonnent la psychanalyse et les écoles qui prétendent ramener la structure d'une œuvre individuelle ou collective à ce qu'elles appellent faussement sa genèse"<sup>127</sup> et après avoir considéré que la psychanalyse ne se fait pas la même idée que lui de la genèse du mythe, Lévi-Strauss est conduit à reconnaître que sa propre interprétation du mythe prend "rang à la suite des variantes déjà connues de ce mythe"<sup>128</sup>. Loin d'amoindrir la pertinence de sa démarche, un tel constat en "fait aussi (sa) force". Il évite ainsi les "pièges des interprétations réductrices"<sup>129</sup>, en premier lieu celles proposées par la psychanalyse.

Ces retournements de l'œuvre sur elle-même traduisent, au delà des apparences, une divergence plus fondamentale encore qu'il n'y paraît. Pour Freud, "l'inclusion" de la psychanalyse dans la mythologie a pour finalité de déconstruire le fonctionnement même de tout discours ou de tout délire. Elle a aussi pour finalité d'en signifier les assises affectives à partir desquelles il se "bricole". La conséquence est de ne plus s'illusionner sur la précarité de toute construction intellectuelle prétendant saisir l'essence de la chose alors qu'elle s'adonne d'abord à définir sa propre essence.

De même Freud considère que le mythe trouve écho en chacun de nous en raison des sentiments profondément enfouis qu'il éveille à notre

---

124 *Le Cru et le cuit*, p. 20.

125 Raymond Bellour, "Entretien avec Claude Lévi-Strauss", p. 176.

126 "La structure des mythes", p. 255.

127 *L'Homme nu*, p. 560.

128 *L'Homme nu*, p. 561.

129 *L'Homme nu*, p. 561.

insu ; de même Lévi-Strauss pense que le mythe existe par la résonnance qu'il suscite. Freud adhérerait probablement à ce constat de l'anthropologue : "Le dessein du compositeur s'actualise, comme celui du mythe, à travers l'auditeur et par lui"<sup>130</sup>.

Face au mythe ne sommes-nous pas de "silencieux exécutants" ?<sup>131</sup>.

D'une certaine manière, le mythe est notre destin, d'autant que notre civilisation nous laisse de moins en moins disponibles pour *prendre* le temps de vivre. Heureusement le mythe ne se résume pas pour le structuraliste à la froideur des codes et des formes, quoiqu'on ait pu croire. Il s'inscrit dans une nostalgie proustienne, ainsi qu'en témoignent ces propos que n'aurait pas désavoués Freud : "Tout mythe est une recherche du temps perdu. Cette forme moderne de la technique shamanistique, qu'est la psychanalyse, tire donc ses caractères particuliers du fait que, dans la civilisation mécanique, il n'y a plus de place, pour le temps mythique, qu'en l'homme même."<sup>132</sup>

Au nom de cette épuration du vécu indispensable au structuralisme, Lévi-Strauss pense pouvoir afficher la supériorité de son analyse sur toutes les autres approches du mythe, sans que nous sachions ce qui justifie cette prétention. Ce n'est pas tant ici ses conclusions qui dérangerait les tenants d'une approche sémantique, mais la manière dont il énonce le problème. Rien ne légitime, nous semble-t-il, de poser le problème en ces termes : "De deux choses l'une : ou bien l'infrastructure relève de la nature des choses qu'elle met en œuvre et alors, inerte et passive à leur image, elle ne peut rien engendrer ; ou bien elle est de l'ordre du vécu et se trouve perpétuellement en état de déséquilibre et de tension : dans ce cas, les mythes ne sauraient en provenir par une causalité qui deviendrait vite tautologique."<sup>133</sup>.

Si l'on s'en tient à l'ordre du vécu, on ne voit pas pourquoi il ne "porterait" pas le mythe et ce qu'il y aurait de tautologique à découvrir des désirs inconscients identiques d'une culture à l'autre où à signifier l'existence de fantasmes "de base" — originaires — de la condition humaine ? Serait-ce tautologique que de considérer que les mythes traduisent et véhiculent des affects tels que l'amour et la haine ? Que le désir soit cause du mythe structuré selon les processus primaires inconscients implique justement que son discours subisse le "cadrage" et les repères sémantiques de la culture et de la vie spécifiques des individus ou du groupe.

---

130 *Le Cru et le cuit*, p. 25.

131 *Le Cru et le cuit*, p. 25.

132 "L'efficacité symbolique", pp. 225-226.

133 *L'Homme nu*, p. 562.

Dans l'optique psychanalytique, il va de soi que l'infrastructure du mythe — les processus primaires — met en œuvre les "choses" de l'inconscient. Ce n'est pas le mythe qui engendre mais l'inconscient. Les images et scènes qu'il transporte ne dépendent pas d'une version antérieure qui lui est, à la différence des affirmations structuralistes. Elles dépendent de modifications existentielles, donc affectives, auxquelles tout individu, tout groupe, toute ethnie et toute culture est soumis. Le vécu modifie le mythe. Le mythe ne se modifie pas lui-même. La différence des mythes entre eux résulte en fait d'une homogénéité de la condition humaine confrontée à l'hétérogénéité des cultures. En d'autres termes, c'est parce que les êtres humains sont soumis à une identique nature affective profonde qui se manifeste différemment en fonction des vicissitudes de l'histoire et de l'espace que le mythe a le sens de sa diversité. Il n'y a des variétés possibles, des écarts ou des oppositions, pour reprendre des termes chers au structuralisme, que si la ressemblance les unit au préalable ; le mythe est *l'autre* du *même*.

Quelle que soit la théorie qui les guide il appartient au mythologue où à l'interprète des "choses" de l'âme humaine de résoudre, légitimer ou surmonter les contradictions des mythes plutôt qu'au mythe lui-même. Loin de s'aliéner au contact des autres mythes, comme dit Lévi-Strauss, d'en constituer une sorte de dérivation, un mythe constitue toujours une production *originale*, une liberté nouvelle de l'esprit. Ses contraintes véhiculent sa liberté, au même titre qu'une loi, par nature coercitive, est la condition même de la liberté. Ce n'est pas tant les lois de l'esprit (qui imposent la contrainte) que la richesse des cultures qui tend à maintenir la diversité des mythes. Comment concevoir un mythe sans l'esprit qui lui donne corps, un esprit sans loi qui le fait exister. Cette constatation est tout aussi impraticable que d'imaginer un homme hors de la culture, ou une culture sans nature. Le mythe apparaît bien comme *l'autre* du *même*. A ce titre, il est expérience, et tente de comprendre l'autre ; son intelligence s'avère affective, non conceptuelle. Et s'il s'engendre, comme par parthénogénèse, ce serait plutôt pour ne pas se dire, pour estomper sa mémoire, pour effacer sa trace. L'identique du mythe — cette problématique de l'origine que Freud décèle dans le discours manifeste du mythe — naît de la diversité du vécu.

La découverte par la psychanalyse du monde obscur qui préside à la formation du mythe ou qui motive l'élan de la pensée scientifique confirme que de tout temps une organisation psychique identique est à l'œuvre. Si le concept d'esprit ou d'âme humaine ne se ramenait pas à des réalités si différentes chez Freud et Lévi-Strauss, la psychanalyse confirmerait volontiers ce qui n'est qu'espoir pour le structuralisme : découvrir "un jour que la même logique est à l'œuvre dans la pensée

mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien<sup>134</sup>.

Si l'homme a toujours pensé aussi bien, pourquoi s'entête-t-il encore à croire au mythe ? Et pourquoi le mythe ?

Jacqy CEMOUNI  
*Université de Caen*

---

134 *Anthropologie structurale*, p. 25.